pierre bourdieu
el sentido práctico

siglo veintiuno editores

pierre bourdieu
el sentido práctico

El sentido práctico de Pierre Bourdieu se propone como una reflexión necesaria y a la vez polémica sobre las leyes que regulan el conocimiento teórico y sobre el rol de los intelectuales. Resultado de una investigación de varios años, el libro pone en cuestión una de las presunciones más habituales entre los *científicos*: la ilusión de que los principios que utilizan para analizar sus objetos *de estudio no rigen para ellos, que se encontrarían* a salvo de las clasificaciones. Arrogándose el derecho –en nombre de un determinado saber– de explicar la sociedad, los intelectuales tienden a considerarse exteriores a ella. Nada menos cierto, puesto que ellos forman parte de la realidad social de la misma manera que los objetos que describen.

El libro está organizado en dos partes: la primera plantea una crítica de la razón teórica, y analiza en particular los instrumentos metodológicos de la ciencia y el alcance de las técnicas de objetivación. El estudio de determinadas prácticas de un grupo, al tiempo que capta estructuras objetivas y regularidades subyacentes a esas prácticas, debería también objetivar las operaciones que vuelven posible la "verdad objetiva" y el punto de vista sobre el que se construye. La segunda parte, que describe las estrategias matrimoniales y los rituales de la civilización kabila y de la sociedad bearnesa, está centrada en la lógica práctica, es decir, en aquellos principios a los que recurrimos cada día en nuestras acciones y en nuestros juicios acerca del mundo y de los otros. Estos principios, lejos de estar librados al azar, obedecen a estrategias muy concretas que dependen del capital material y simbólico que posean los actores y también de su arte en el juego.

Según postula Pierre Bourdieu en este libro, una *investigación* en ciencias sociales que pretenda ser rigurosa debe entonces comenzar por el único estudio que ha sido cuidadosamente evitado: la sociología de los intelectuales mismos. Es probable que un proyecto de esta naturaleza resulte provocador, ya que viene a develar los pequeños secretos de la tribu.

ISBN 978-987-1220-84-7
9 789871 220847

siglo veintiuno
editores

biblioteca clásica
de siglo veintiuno

Traducción: Ariel Dilon
Revisión de la traducción: Pablo Tovillas

pierre bourdieu

el sentido práctico

siglo veintiuno
editores

siglo veintiuno editores argentina s.a.
Tucumán 1621 7° N (C1050AAG), Buenos Aires, Argentina

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
Cerro del agua 248, Delegación Coyoacán (04310), D.F., México

siglo veintiuno de españa editores, s.a
c/Menéndez Pidal, 3 BIS (28006) Madrid, España

Bourdieu, Pierre
El sentido práctico - 1a ed. - Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina, 2007. / / 456 p. ; 23x16 cm.

Traducido por: Ariel Dilon / / ISBN 978-987-1220-84-7
1. Sociología. I. Ariel Dilon, trad. II. Título
CDD 301

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide a la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Edición Victoria Ocampo, ha sido beneficiada con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Título original: *Le sens pratique*
© 1980, Les Éditions de Minuit

© 2007, Siglo XXI Editores Argentina S. A.

Diseño de interior y de portada: tholön kunst

ISBN 978-987-1220-84-7

Impreso en Grafinor / / Lamadrid 1576, Villa Ballester, en el mes de diciembre de 2007.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Prefacio 9

Libro 1: Crítica de la razón teórica 41
Prólogo 43
1. Objetivar la objetivación 51
2. La antropología imaginaria del subjetivismo 69
3. Estructuras, habitus, prácticas 85
4. La creencia y el cuerpo 107
5. La lógica de la práctica 129
6. La acción del tiempo 157
7. El capital simbólico 179
8. Los modos de dominación 195
9. La objetividad de lo subjetivo 217

Libro 2: Lógicas prácticas 229
Prólogo 231
1. La tierra y las estrategias matrimoniales 235
2. Los usos sociales del parentesco 257
   El estado de la cuestión 259
   Las funciones de las relaciones y el fundamento de los grupos 265
   Lo ordinario y lo extraordinario 283
   Estrategias matrimoniales y reproducción social 297
3. El demonio de la analogía 317
   La fórmula generadora 330
   La partición fundamental 349
   Umbrales y pasajes 356
   La transgresión negada 365
   Transferencias de esquemas y homologías 392
   El buen uso de la indeterminación 407

Anexo: La casa o el mundo dado vuelta 419

Bibliografía 439

Índice analítico 445

Prefacio

¿Qué afinidades particulares le parecían existir entre la luna y la mujer?
Su antigüedad, que ha precedido a la sucesión de las generaciones telúricas y les ha sobrevivido; su predominio nocturno; su dependencia de satélite, su reflexión luminar; su constancia durante todas sus fases, levantándose y acostándose a horas fijas, creciente y menguante; la invariabilidad obligada de su aspecto; su respuesta indeterminada a las interrogaciones no afirmativas; su poder sobre el flujo y el reflujo; su poder para enamorar, para mortificar, para revestir de belleza, para enloquecer, para empujar al mal y colaborar con él; la serena impenetrabilidad de su rostro; el sagrado horror de su vecindad solitaria, dominante, implacable y resplandeciente; sus presagios de tormenta y de bonanza; la efervescencia de su radiación, de su marcha y de su presencia; la advertencia de sus cráteres, sus mares petrificados, su silencio; su esplendor cuando es visible; su atracción cuando es invisible.
JAMES JOYCE, *Ulises*.

El progreso del conocimiento, en el caso de la ciencia social, supone un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento; por eso exige obstinados retornos sobre los mismos objetos (aquí, los del *Esquisse d'une théorie de la pratique* e, indirectamente, los de *La distinción*), que son otras tantas ocasiones de objetivar más completamente la relación objetiva y subjetiva con el objeto. Y si hay que intentar reconstruir retrospectivamente sus etapas, se debe a que este trabajo, que se ejerce en primer lugar sobre aquel que lo realiza y que algunos escritores han intentado inscribir en la obra misma que se halla en vías de realización, *work in progress* como decía Joyce, tiende a hacer desaparecer sus propias huellas. Por lo demás lo esencial de cuanto intento comunicar aquí, y que no tiene nada de personal, co-

rrería el riesgo de perder su sentido y su eficacia si, permitiendo que se disocie de la práctica de la cual ha partido y a la que debería retornar, se le permitiera existir con esa existencia irreal y neutralizada de las "tesis" teóricas o los discursos epistemológicos.

No es fácil evocar los efectos sociales producidos, en el campo intelectual francés, por la aparición de la obra de Claude Lévi-Strauss y las mediaciones concretas a través de las cuales se impuso, a toda una generación, una manera nueva de concebir la actividad intelectual que se oponía de manera absolutamente dialéctica a la figura del intelectual "total", decisivamente vuelto hacia la política, que encarnaba Jean-Paul Sartre. Esta confrontación ejemplar sin duda ha contribuido no poco a estimular, en muchos de aquellos que se orientaron en ese momento hacia las ciencias sociales, la ambición de reconciliar las intenciones teóricas y las intenciones prácticas, la vocación científica y la vocación ética, o política, tan a menudo desdobladas, en una modalidad más humilde y más responsable de realizar su tarea de investigadores, suerte de oficio militante, tan alejado de la ciencia pura como de la profecía ejemplar.

Trabajar, en la Argelia en lucha por su independencia, en un análisis científico de la sociedad argelina, era intentar comprender y hacer comprender los fundamentos y los objetivos reales de esa lucha, objetivos que eran, eso estaba claro, socialmente diferenciados, incluso antagónicos, más allá de la unidad estratégicamente necesaria; e intentar de ese modo, no orientar su curso desde luego, pero sí volver previsibles, y por ende más difíciles, las probables desviaciones. Por eso no puedo renegar, ni siquiera en sus ingenuidades, de esos escritos que, pese a que entonces me pareció que llevaban a cabo la perseguida reconciliación entre la intención práctica y la intención científica, le deben mucho al contexto emocional en el que fueron escritos;[1] y menos aún de las anticipaciones o, más exactamente, de las advertencias en las que concluían los dos estudios empíricos sobre la sociedad argelina, *Travail et travailleurs en Algérie* y *Le déracinement*, incluso si esos estudios sirvieron después (sobre todo el segundo) para justificar algunas de las desviaciones probables que esas advertencias se esforzaban por anticipado en evitar.

Si no hace falta decir que en semejante contexto, donde el problema del racismo se planteaba a cada momento como una cuestión de vida o muerte,

1 Véase Pierre Bourdieu, "Révolution dans la révolution", *Esprit*, nº 1, enero de 1961, pp. 27-40, y "De la guerre à la révolution", *Algérie de demain*, PUF, 1962, pp. 5-13.

un libro como *Race et histoire* no era una mera toma de posición intelectual contra el evolucionismo, más difícil es comunicar el choque, indisolublemente intelectual y emocional, que podía suscitar el hecho de ver que se analizaban como un lenguaje, que contenía en sí mismo su razón y su razón de ser, las mitologías de los indios de América. Sobre todo cuando uno acababa de leer, al azar de la investigación, tal o cual recopilación de hechos rituales –entre las innumerables que existen–, a menudo registrados sin orden ni método, y destinados a aparecer como algo completamente sin ton ni son, de los que rebosan las bibliotecas y las bibliografías consagradas al África del Norte. La minuciosidad y la paciencia, tan respetuosas, con las que Claude Lévi-Strauss, en su seminario del Collège de France, descomponía y recomponía las secuencias de esos relatos, desprovistas, a primera vista, de sentido, no podían dejar de aparecer como una realización ejemplar de una suerte de humanismo científico. Si arriesgo esta expresión a pesar de todo lo que pueda tener de irrisorio, es porque me parece que expresa con bastante exactitud esa especie de entusiasmo metacientífico por la ciencia con el que yo emprendí el estudio del ritual kabila, objeto que al principio había excluido de mis investigaciones, en nombre de la idea que hoy induce a algunos, sobre todo en los países antiguamente colonizados, a considerar la etnología como un modo de esencialismo inmovilista, atento a los aspectos de la práctica mejor perfilados para reforzar las representaciones racistas. Y de hecho, la casi totalidad de los trabajos parcial o totalmente consagrados al ritual que estaban disponibles cuando yo preparaba mi *Sociologie de l'Algérie* me parecían culpables, al menos en su intención objetiva y en sus efectos sociales, de una forma particularmente escandalosa de etnocentrismo: aquella que consiste en presentar sin otra justificación que un vago evolucionismo frazeriano, hecho a la medida para justificar el orden colonial, unas prácticas destinadas a ser percibidas como injustificables. Es por eso que entonces me orienté en direcciones totalmente diferentes, señaladas por algunos trabajos ejemplares: los de Jacques Berque, cuyo *Les structures sociales du Haut Atlas*, es modelo, particularmente precioso en este terreno, de metodología materialista, y los bellísimos artículos "Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?" y "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine",[2] me proporcionaron innumerables puntos de partida e inestimables puntos de referencia; los de An-

2 J. Berque, *Les structures sociales du Haut Atlas*, París, PUF, 1955; "Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?", *Hommage à Lucien Febvre*, París, 1954; "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", *Annales*, 1956.

dré Nouschi, cuyos estudios de historia agraria me incitaron a buscar en la historia de la política colonial y particularmente en las grandes leyes territoriales el principio de las transformaciones que han conocido la economía y la sociedad campesinas, y esto incluso en las regiones menos directamente tocadas, en apariencia, por la colonización;[3] los de Émile Dermenghem y Charles-André Julien, por último, quienes, en dominios diversos, orientaron mis miradas de principiante.

Yo jamás habría podido llegar al estudio de las tradiciones rituales si la misma intención de "rehabilitación", que al comienzo me había llevado a excluir el ritual del universo de los objetos legítimos, y a sospechar de todos los trabajos que le concedían un lugar, no me hubiese empujado, a partir de 1958, a intentar arrancarlo de la falsa reivindicación primitivista y a forzar, hasta en sus últimos baluartes, el desprecio racista que, por la vergüenza de sí que consigue imponer a sus propias víctimas, contribuye a impedirles el conocimiento y el reconocimiento de su propia tradición. Decididamente, por grande que pueda ser el efecto de legitimación y de incitación que es capaz de producir, más inconsciente que conscientemente, el hecho de que un problema o método llegue a constituirse como altamente genuino en el campo científico, ello no podía hacer olvidar por completo la incongruencia, incluso la absurdidad, de una encuesta sobre las prácticas rituales llevada a cabo en medio de las trágicas circunstancias de la guerra: recientemente he revivido la evidencia al encontrar fotografías de tinajas de cemento, decoradas con serpientes y destinadas a recibir el grano para la siembra, que yo había tomado hacia los años sesenta en el curso de una encuesta llevada adelante en la región de Collo, y que deben su buena calidad, aunque hayan sido tomadas sin flash, al hecho de que el techo de la casa a la cual estaban incorporados esos "muebles" inmóviles (puesto que eran "de cemento") había sido destruido cuando sus habitantes fueron expulsados por el ejército francés. No hacía falta tener, pues, una particular lucidez epistemológica o una vigilancia ética o política especial para interrogarse sobre los determinantes profundos de una *libido sciendi* tan evidentemente "desplazada". Esta inquietud inevitable encontraba cierto sosiego en el *interés* que los informadores adquirían siempre en la investigación cuando ésta se tornaba también suya, es decir cuando se convertía en un esfuerzo por reapropiarse de un

3 A. Nouschi, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919, Essai d'histoire économique et sociale*, París, PUF, 1961; *La naissance du nationalisme algérien, 1914-1954*, París, Éd. de Minuit, 1962.

sentido a la vez "propio y ajeno". No deja de ser cierto, sin duda, que fue el sentimiento de "gratuidad" de la encuesta puramente etnográfica lo que me incitó a emprender, en el marco del Institut de statistiques d'Alger, con Alain Darbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel y todo un grupo de estudiantes argelinos, las dos encuestas que debían servir de base a las dos obras consagradas al análisis de la estructura social de la sociedad colonizada y de sus transformaciones, *Travail et travailleurs en Algérie* y *Le déracinement*, así como a diferentes artículos más etnográficos, en los que yo intentaba analizar las actitudes temporales que se sitúan en la base de las conductas económicas precapitalistas.

Las glosas filosóficas que en un momento rodearon al estructuralismo olvidaron e hicieron olvidar lo que sin duda constituía su novedad esencial: introducir en las ciencias sociales el *método* estructural o, más sencillamente, el modo de pensamiento *relacional* que, rompiendo con el modo de pensamiento sustancialista, conduce a caracterizar todo elemento por las relaciones que lo unen a los otros en un sistema, y de las que obtiene su sentido y su función. Lo que es difícil, además de infrecuente, no es tener lo que se llama "ideas personales", sino contribuir aunque sea un poco a producir e imponer esos modos de pensamiento impersonales que permiten producir, a las personas más diversas, pensamientos hasta ese momento impensables. Si es sabida la dificultad y la lentitud con las que el modo de pensamiento relacional (o estructural) se ha impuesto en el caso de la matemática y de la física mismas, y los obstáculos específicos que se oponen, en el caso de las ciencias sociales, a su puesta en función, ha de comprenderse la conquista que representa el hecho de haber extendido a los sistemas simbólicos "naturales", lengua, mito, religión, arte, la aplicación de este modo de pensamiento. Lo que suponía entre otras cosas que, como lo señala Cassirer, se consiga sobrepasar en la práctica la distinción establecida por Leibniz y todo el racionalismo clásico, entre las verdades de razón y las verdades de hecho para tratar los hechos históricos como sistemas de relaciones inteligibles, y ello en una práctica científica, y no solamente en el discurso, que era donde tal cosa se hacía a partir de Hegel.[4]

4 Mi única contribución al discurso sobre el estructuralismo (cuya superabundancia y estilo no contribuyeron poco, por lo demás, a desanimarme a manifestar más claramente mi deuda) nació de un esfuerzo por explicitar –y con ello dominar mejor– la lógica de este modo de pensamiento relacional y transformacional, los obstáculos específicos con los que se topa en el caso de las ciencias sociales y, sobre todo, por precisar las condiciones en las

En efecto, aquello que protege, no menos que la apariencia de absurdidad o de incoherencia, a los mitos o a los ritos contra la interpretación racional, es el hecho de que a veces ellos ofrecen la apariencia de un sentido a lectores parciales y selectivos que esperan del sentido de cada elemento una revelación especial, en lugar de una puesta en relación sistemática con todos los elementos de la misma clase. Es así como la mitología comparada que, más atenta al vocabulario del mito o del rito que a su sintaxis, identifica el desciframiento con una traducción palabra por palabra, en definitiva no trabaja en otra cosa que producir una suerte de inmenso diccionario de todos los símbolos de todas las tradiciones posibles, constituidas en esencias susceptibles de ser definidas en sí mismas o por sí mismas, independientemente del sistema, y da así una imagen concreta de esas bibliotecas soñadas por Borges que encerrarían "todo lo que es posible expresar en todas las lenguas".[5] Tomar el atajo que conduce directamente de cada significante al significado correspondiente, ahorrarse el largo desvío por el sistema completo de los significantes dentro del cual se define el *valor relacional* de cada uno de ellos (que no tiene nada que ver con un "sentido" intuitivamente aprehendido), es dedicarse a un discurso aproximativo que, en el mejor de los casos, cae en las significaciones más evidentes (por ejemplo, la correspondencia entre la labranza y el acto sexual) armándose de una suerte de intuición antropológica de tipo junguiano, sostenida por una cultura comparativa de inspiración frazeriana que toma, del universo de los sistemas místicos y de las religiones universales, temas descontextualizados.[6]

---

cuales se lo puede extender, más allá de los sistemas culturales, a las *relaciones sociales* mismas, es decir a la sociología (véase P. Bourdieu, "Structuralism and theory of sociological knowledge", *Social Research*, XXXV, 4, invierno de 1969, pp. 681-706).

5 El índice del *Tratado de historia de las religiones* de Mircea Eliade, publicado en 1953, da una idea bastante ajustada de la temática que ha orientado la mayor parte de las recopilaciones de ritos realizados en Argelia (por ejemplo la luna, la mujer y la serpiente; las piedras sagradas; la tierra, la mujer y la fecundidad; sacrificio y regeneración, los muertos y las simientes; divinidades agrarias y funerarias, etc.). La misma inspiración temática se encuentra en los trabajos de la escuela de Cambridge, con, por ejemplo, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, de F. M. Cornford (Nueva York y Evanston, Harper Torchbooks, Harper and Row, 1957, 1ª ed. 1914), *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, de Th. H. Gaster (Nueva York, Anchor Books, Doubleday and Company Inc., 1961) o también *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, de J. Harrison (Londres, Merlin Press, 1963, 1ª ed. 1912).

6 Jean-Pierre Vernant indica asimismo que la ruptura con las interpretaciones de tipo frazeriano (que ven por ejemplo en Adonis una encarnación

Así aislados, esos temas ya no oponen ninguna resistencia a las recontextualizaciones que les hacen sufrir inevitablemente los intérpretes inspirados cuando, predicando un "regreso a las raíces espirituales" mediante el retorno a las fuentes comunes de las grandes tradiciones, buscan en la historia de las religiones o en la etnología de las civilizaciones arcaicas el fundamento de una sabia religiosidad y de una ciencia edificante, obtenidas mediante una reespiritualización de la ciencia desespiritualizada. Es otro mérito de Claude Lévi-Strauss el haber proporcionado los medios para llevar a sus últimas consecuencias la ruptura, instaurada por Durkheim y Mauss, con el empleo del modo de pensamiento mitológico en la ciencia de las mitologías, tomando resueltamente ese modo de pensamiento como objeto en lugar de ponerlo en funcionamiento, como lo han hecho siempre los mitólogos indígenas, para resolver mitológicamente problemas mitológicos. Como bien puede verse cuando las mitologías estudiadas ponen en juego cuestiones sociales, y en particular en el caso de las religiones llamadas universales, dicha ruptura científica es inseparable de una ruptura social con las lecturas equivocadas de los mitólogos "mitófilos" que, por una suerte de doble juego consciente o inconsciente, transforman la ciencia comparada de los mitos en una búsqueda de las invariancias de las grandes Tradiciones, intentando acumular así los beneficios de la lucidez científica y los de la fidelidad religiosa. Sin hablar de aquellos que juegan a la inevitable ambigüedad de un discurso erudito tomando de la experiencia religiosa las palabras empleadas para describir esa experiencia, a fin de producir la apariencia de una participación simpática y de una proximidad entusiasta, y de encontrar en la exaltación de los misterios primitivos el pretexto para un culto de lo original regresivo e irracional.

Es decir que apenas si hay necesidad de invocar la situación colonial y las disposiciones que ella favorece, para explicar lo que era la etnología de las regiones magrebíes alrededor de los años sesenta, y especialmente en el dominio de las tradiciones rituales. Los que hoy adoran constituirse en jueces y complacerse, como se dice, en distribuir la culpa y el elogio entre los soció-

---

del "espíritu de la vegetación") y el rechazo de un "comparativismo global, que procede por asimilación directa, sin tener en cuenta las especificidades de cada sistema de cultura", son la condición de una lectura adecuada de los ciclos de leyendas griegas y de un desciframiento exacto de los elementos míticos, definidos por su posición relativa en el seno de un sistema particular (véase J. P. Vernant, Introduction à M. Détienne, *Les jardins d'Adonis*, París, Gallimard, 1972, pp. III-V).

logos y los etnólogos del pasado colonial, harían un trabajo más útil si se esforzaran en comprender lo que hace que los más lúcidos y los mejor intencionados, entre aquellos a quienes condenan, no puedan comprender algunas de las cosas que se han vuelto evidentes para los menos lúcidos y a veces para los más malintencionados: en lo impensable de una época, está todo aquello que no se puede pensar a falta de disposiciones éticas o políticas que inclinen a tomarlo en cuenta y en consideración, pero también aquello que no se puede pensar por falta de instrumentos de pensamiento tales como problemáticas, conceptos, métodos, técnicas (lo cual explica que los buenos sentimientos hagan tan a menudo mala sociología).[7]

Persiste el hecho de que uno se encontraba en presencia de una masa de recopilaciones, de las que puede señalarse que son tanto más imperfectas en su cualidad técnica y que están tanto más afectadas de graves lagunas, cuanto sus autores carecen completamente de formación específica, y en consecuencia no disponen de métodos de registro ni de hipótesis capaces de orientar la observación y la interrogación (aunque a menudo ocurra que los aficionados –o al menos los profesionales de otra disciplina, como los lingüistas– proporcionen materiales rigurosamente registrados que no están amputados de todo aquello que las expectativas constitutivas de una problemática "sabia" suelen mover a considerar como insignificante). Es así como, sobre un fondo de recopilaciones imperfectas e incompletas de calendarios agrícolas, de rituales de matrimonio o de cuentos, en su mayoría recopilados e interpretados con una lógica vagamente frazeriana, se destacaban algunas fuentes de gran calidad. Voy a citar el *Fichier de documentation berbère* (en particular los excelentes trabajos de R. P. Dallet [*Le verbe kabyle*] y Genevois [sobre la casa, el tejido y varios otros objetos]; de Yasmina At-S. y Sr Louis de Vincennes [sobre el matrimonio y el cambio de año]) sin los cuales la mayor parte de los trabajos publicados después de la guerra no habrían sido lo que son, o simplemente no habrían sido; los textos publicados por los lingüistas (y en particular los trabajos de E. Laoust y de A. Picard), y algunas monografías como las

7 Véase P. Bourdieu, "Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie", en *Le mal de voir*, Cahiers Jussieu, nº 2, París, 10/18, 1976, pp. 416-427. Las condiciones de una verdadera ciencia de la etnología y de la sociología colonial se cumplirán cuando sea posible poner en relación el análisis del contenido de las obras y las características sociales de los productores (tales como las establecen por ejemplo los trabajos de Victor Karady) y en particular su posición en el campo de producción (y especialmente en el sub-campo colonial).

de Germaine Chantréaux, estudio capital, publicado desde 1941 en la *Revue africaine*, sobre el tejido en Aït Hichem, que me decidió a interesarme al mismo tiempo en Aït Hichem y en el ritual; las de Slimane Rahmani sobre las poblaciones del Cap Aokas y en particular sus estudios sobre el tiro al blanco, sobre el mes de mayo, sobre los ritos relativos a la vaca y a la leche; las de M. Devulder (cuya cálida hospitalidad me procuró uno de los lugares de albergue que me eran necesarios para llevar adelante mis encuestas) sobre las pinturas murales y las prácticas mágicas entre los ouadhia.

Junto a las contribuciones etnográficas aparecieron, después de que yo comencé a trabajar sobre el ritual, tres tentativas de interpretación etnológica que merecen mención especial. El artículo de Paulette Galand-Pernet, aparecido en 1958, sobre "los días de la vieja", se esfuerza en despejar la significación de una tradición particular, de la que existen testimonios muy antiguos y en un área cultural muy vasta, para una descripción y un análisis "dumézilianо" de las variantes que apuntan a establecer los rasgos invariantes (período de transición, fealdad y crueldad, torbellino, peñasco, fuerzas malignas, etc.): es notable que esta forma de comparación metódica, que resitúa el rasgo cultural considerado en el universo de las variantes geográficas, llegue a interpretaciones muy próximas a aquellas a las que se arriba al reubicarlo en el sistema cultural en el que el rasgo funciona.[8] Entre las muy numerosas publicaciones de las que han tomado como objeto el ciclo agrario anual en las poblaciones bereberófonas y, más exactamente, la oposición entre las labranzas y las siegas, las dos obras de Jean Servier, *Les portes de l'année*, aparecida en 1962, y *L'homme et l'invisible*, en 1964,[9] se distinguen por el hecho de que se esfuerzan en mostrar, apoyándose en un material etnográfico muy rico, que todos los gestos de la vida cotidiana se adecuan al símbolo de cada estación, instaurando una correspondencia entre el simbolismo de los ritos agrarios y el simbolismo de los ritos de pasaje. Pero la interpretación propuesta sin duda debe sus límites al hecho de que busca en el simbolismo universal del ciclo de la muerte y de la resurrección, en lugar de hacerlo en la lógica misma de las prácticas y de los objetos rituales aprehendidos *en sus relaciones mutuas*, el principio de las correspondencias percibidas entre los diferentes dominios de la práctica. Aunque los cuentos, que con mucha frecuencia son variaciones relativamente libres sobre

8 P. Galant-Pernet, "La vieille et les jours d'emprunt au Maroc", *Hesperis*, 1958, 1^er^ y 2^do^ trimestre, pp. 29-94.

9 J. Servier, *Les portes de l'année, Rites et symboles*, París, Laffont, 1962; *L'homme et l'invisible*, París, Laffont, 1964 [*El hombre y lo invisible*, Caracas, Monte Ávila].

temas fundamentales de la tradición, introducen menos directamente en los esquemas profundos del habitus que las prácticas rituales mismas o, en el orden del discurso, los enigmas, los refranes o los proverbios, el libro de Camille Lacoste sobre *Le conte kabyle* [el cuento kabila], aparecido en 1970,[10] reúne informaciones etnográficas interesantes, en particular sobre el mundo femenino, y tiene el mérito de romper con las facilidades del comparativismo en el hecho de que busca la clave de un discurso histórico en ese discurso mismo. Pero no basta con sentar en actas el hecho de que el lenguaje mítico-ritual nunca puede ser aprehendido fuera de una lengua determinada, para ir más allá de un diccionario de los rasgos fundamentales de una cultura particular, contribución que es por sí misma extremadamente valiosa (como basta para testimoniarlo el índice de *Le conte kabyle*).

Demasiado bien puede verse cómo los signos míticos, más "motivados" en su apariencia sensible y sus resonancias psicológicas, dan cabida a todas las formas de intuicionismo que intentan extraer la *significación* (por oposición al *valor*) directamente de los rasgos culturales tomados en forma aislada o fundidos en la unidad presentida de una visión global; tanto más cuanto la comprensión que se llama intuitiva es el producto inevitable del aprendizaje por familiarización que está implícito en todo trabajo profundo de encuesta y de análisis. Pero no se ve tan claramente que no hay por qué elegir entre la evocación del conjunto de los rasgos intuitivamente manejables y la indefinida compilación de elementos dispersos o el análisis (aparentemente) impecable de tal o cual cantón bien delimitado e inexpugnable, del que uno no podría verdaderamente dar razón a menos que lo reinsertara en la red integral de las relaciones constitutivas del sistema. Aprehender los elementos del corpus como temas susceptibles de ser interpretados en el estado de aislamiento o en la escala de los conjuntos parciales es olvidar que, según la fórmula de Saussure, "arbitrario y diferencial son dos cualidades correlativas";[11] que cada uno de esos rasgos significa únicamente lo que los otros no significan y que (parcialmente), indeterminado en sí mismo, sólo recibe su completa determinación de su relación con el conjunto de los otros rasgos, es decir, en tanto que *diferencia* en un sistema de diferencias. Así, por ejemplo, si en un rasgo como la *encrucijada*, lugar peligroso, frecuentado por los espíri-

10 C. Lacoste, *Le conte kabyle, Étude ethnologique*, París, Maspero, 1970, y también *Bibliographie etnographique de la Grande Kabylie*, París, Mouton, 1962.

11 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 2ª parte, capítulo 4, § 3, París, Payot, 1960, p. 163 [*Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1980, p. 166].

tus y a menudo señalado por pilas de piedras, como los ámbitos en los que se ha vertido sangre, la intuición armada del etnólogo ve de entrada el punto en el que se cruzan, se mezclan, se acoplan dos direcciones opuestas, el Este, masculino, seco, el Oeste, femenino, húmedo, es sin lugar a dudas porque lo emparienta implícitamente con todos los lugares o los actos de cruzamiento, como el sitio en el que se cruzan los hilos del tejido y el montaje, peligroso, del telar, o como el agua de remojo y el templado del hierro, o incluso como la labranza y el acto sexual. Pero de hecho la relación de ese rasgo con la fecundidad, o, más exactamente, con la fertilidad masculina, testimoniada por ciertos ritos,[12] no puede ser realmente comprendida sino mediante la reconstrucción del conjunto de las diferencias que, progresivamente, lo determinan: así, por oposición a la *horqueta* que, como dice un informante, "es el lugar donde los caminos se dividen, se separan" (*anidha itsamfaraqen ibardhan*), es decir un lugar vacío (a la manera de *thigejdith*, el horcón central de

12 "Cuando una joven es alcanzada por la *djennaba* –una maldición que impide el matrimonio y la deja solitaria en el hogar–, es el forjador el que le da agua tomada de *Lbilu*, la cuba de templado, para que haga sus abluciones desnuda, antes del amanecer, en la fuente de un mercado, en una encrucijada o en la plaza del pueblo. Esta agua tiene en efecto la propiedad de tornar fecundos los instrumentos de hierro al rojo vivo." Jean Servier, quien informa de este ritual (J. Servier, 1962, p. 246), lo ofrece sin otro comentario, como un ejemplo del papel del forjador en ciertos ritos de fecundidad (papel que explica invocando los recursos de la mitología comparada –con el tema del robo del fuego, comparado al robo de la semilla en las eras para trillar, tal como se practica entre los bambara, donde simbolizaría la muerte seguida de la resurrección– y también el papel del forjador en la fabricación de la reja y la inauguración de la labranza). M. Devulder informa de un rito muy parecido: para liberar a una joven de *elbur* (el erial, la virginidad forzada), la *qibla* ("comadrona") coloca una vasija llena de agua sobre un árbol durante toda una noche, luego lava con esa agua a la joven ubicada de pie sobre una tartera en la que se ha colocado un *pedazo de hierro*. A continuación, enciende la *lámpara*, símbolo del varón, y luego va a verter el agua en el mercado, "por donde pasan los hombres y en el sitio en el que los carniceros degüellan a los animales" (Devulder, 1951, pp. 35-38). Estos diferentes ritos se presentan como una variante del rito que se practica en la víspera de la boda y en el que la *qibla* lava a la joven, colocada de pie sobre un gran plato, entre las lámparas encendidas, antes de aplicarle la alheña. Se señala este ritual, en las fórmulas mágicas que lo acompañan, como destinado a quitar la *tucherka*, literalmente la asociación, es decir la adversidad y todas las formas de ineptitud para la procreación. (A fin de facilitar la lectura y el trabajo de edición, se ha adoptado aquí la transcripción más común y más económica, cuyo principio ha sido descrito en detalle en P. Bourdieu y A. Sayad, *Le déracinement*, París, Ed. de Minuit, 1964, pp. 181-185).

la casa que debe venir a llenar *asalas*, la viga principal), se constituye como lugar "en el que los caminos se juntan" (*anidha itsamyagaran ibardhan*), es decir como pleno; por oposición a la casa, es decir al pleno femenino (*laâmara*) y a los campos o a la foresta, como vacío masculino (*lakhla*), resulta definido como lo pleno masculino, etc. Para explicar *completamente* el menor de los ritos, para arrancarlo completamente de la absurdidad de una secuencia inmotivada de actos y de símbolos *inmotivados*, habría que restituir así cada uno de los actos y de los símbolos que él pone en juego en el sistema de las diferencias que lo determinan más directamente y, de manera progresiva, en el sistema mítico-ritual en su totalidad, y también, simultáneamente, en el interior de la secuencia sintagmática que lo define en su singularidad y que, en cuanto intersección de todos los conjuntos de diferencias (encrucijada, aurora, agua de remojo, etc.), limita lo arbitrario de sus propios elementos. Es así como puede describirse el progreso de toda investigación estructural en las palabras mismas que Duhem emplea para describir el progreso de la ciencia física, "cuadro sinóptico al que continuos retoques otorgan cada vez mayor extensión y unidad (...), mientras que cada detalle del conjunto recortado y aislado del todo pierde toda significación y ya no representa nada".[13]

La frase de Duhem evoca claramente los innumerables retoques, ínfimos todos, que conducen desde los primeros esbozos, diseñando las grandes líneas del sistema, hasta el cuadro provisoriamente final que encierra muchos más hechos en una red mucho más apretada de relaciones. Sabiéndome incapaz de evocar, como únicamente podría hacerlo un diario de la investigación, todos los pequeños progresos sucesivos, los innumerables hallazgos, destinados a escapar a las miradas poco avisadas, las múltiples reestructuraciones que conllevan, cada vez, una redefinición del sentido de los hechos ya integrados en el modelo, me contentaré con reproducir una de esas sinopsis anticipadas, propuesta a partir de 1959 al coloquio de etnología mediterránea de Burg Wartenstein, que podría servir una vez más, al precio de algunos retoques, como "resumen" del análisis final, si acaso lo propio de esta clase de análisis no fuese precisamente que no resisten ser resumidos: "El otoño y el invierno se oponen a la primavera y al verano como lo húmedo se opone a lo seco, lo bajo a lo alto, lo frío a lo caliente, la izquierda a la derecha, el oeste y el norte al este y el sur, la noche al día. El principio de organización de la sucesión temporal es el mismo que determina la división del trabajo entre los sexos, la

13 P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure*, París, M. Rivière, 1914, 2ª edición, p. 311.

distinción entre el alimento húmedo de la estación húmeda y el alimento seco de la estación seca, las alternancias de la vida social, fiestas, ritos, juegos, trabajos, la organización del espacio. Es el mismo principio que funda ciertos rasgos estructurales del grupo, como la oposición entre las 'ligas' (*s'uff*), que determina la organización interior del espacio de la casa y la oposición fundamental del sistema de valores (*nif*, dignidad, y *h'urma*, honor). Así, a la oposición entre la estación húmeda, asociada a la fecundidad y a la germinación, y la estación seca, asociada a la muerte de la naturaleza cultivada, corresponden la oposición entre la labranza y el tejido, asociados al acto sexual, por un lado, y la siega, asociada a la muerte, por el otro, y la oposición entre el arado que da la vida y la hoz que la destruye. Todas estas oposiciones se integran en un sistema más vasto, en el que la vida se opone a la muerte, el agua al fuego, los poderes de la naturaleza, cuyo favor hay que granjearse, a las técnicas de la cultura que deben ser manejadas con precaución."[14]

Para ir más allá de esta construcción provisoria que trazaba el primer esbozo de una red de relaciones de oposición, esbozo que reclamaba ser completado y complejizado, en 1962 me aboqué a registrar en tarjetas perforadas (unas 1.500 más o menos) el conjunto de los datos publicados que había podido controlar mediante la encuesta, y los datos nuevos que yo mismo había podido recoger, ya sea intentando llevar de manera más sistemática la observación e interrogación en dominios ya muy estudiados, como el calendario agrícola, el matrimonio y el tejido, o bien haciendo surgir, en función de otra problemática (es decir, si es que hace falta precisarlo, de otra cultura teórica), dominios completos de la práctica que los autores precedentes habían ignorado casi sistemáticamente (por más que siempre se pueda encontrar, aquí y allá, alguna anotación), como la estructura y la orientación del tiempo (divisiones del año, de la jornada, de la vida humana), la estructura de la orientación del espacio –y en particular del espacio interior de la casa–, los juegos infantiles y los movimientos del cuerpo, los rituales de la primera infancia y las partes del cuerpo, los valores (*nif* y *h'urma*) y la división sexual del trabajo, los colores y la interpretación tradicional de los sueños, etc. A esto hay que añadir las informaciones

14 P. Bourdieu, "The Attitude of the Algerian Peasant toward Time", *Mediterranean Countrymen*, J. Pitt-Rivers (comp.), París-La Haya, Mouton, 1963, pp. 56-57; por una exposición análoga, véase también P. Bourdieu, "The sentiment of honour in Kabyle Society", en J.-G. Peristiany (comp.), *Honour and Shame*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, particularmente pp. 221-222 [*El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968].

que una interrogación de los informantes y de los textos, sistemáticamente orientada no a los "símbolos" sino a *prácticas simbólicas* tales como entrar y salir, llenar y vaciar, cerrar y abrir, atar y desatar, etc., me permitió descubrir en la última fase de mi trabajo. A mis ojos, todos esos hechos nuevos eran importantes, menos por su "novedad" (mientras funcione en alguna parte un habitus generador, nunca se terminarán de "descubrir" nuevos datos), que por el papel estratégico de "términos intermediarios", como los llama Wittgenstein, que permiten establecer correlaciones: pienso por ejemplo en el vínculo entre la reja y el rayo, más allá de la etimología popular de las dos palabras, revelado por el hecho de que la reja puede ser empleada a título eufemístico para nombrar el rayo, o la creencia de que el rayo deja en el suelo una huella idéntica a la de la reja, o la leyenda según la cual el ancestro de la familia encargado de hacer "la salida hacia la primera labranza" habría visto caer el rayo en una de sus parcelas y, después de cavar la tierra en ese lugar, habría encontrado un trozo de metal que luego él habría "injertado" en la reja de su arado; o en el vínculo señalado por el verbo *qabel* entre los valores del honor y las orientaciones espaciales y temporales; o bien en aquel que, a través del telar y las propiedades asociadas a su posición diferenciada en el espacio de la casa, une la orientación del espacio, la división del trabajo entre los sexos y los valores del honor; o bien, por último, en todos los vínculos que, por intermedio de la oposición entre el tío paterno y el tío materno, se establecen entre el sistema oficial de las relaciones de parentesco y el sistema mítico-ritual.

Un fichero que facilitara el procedimiento de cruzar todas las opciones posibles debía permitir diseñar, para cada uno de los actos o de los símbolos fundamentales, la red de relaciones de oposición y de equivalencia que los determinan, mediando una simple codificación que permitiera relevar manualmente las concurrencias y las mutuas exclusiones. Paralelamente, yo había podido encontrar una solución a las antinomias prácticas que derivan de la voluntad de poner sistemáticamente en relación la totalidad de los detalles observados, limitándome al análisis del espacio interior de la casa que, como un cosmos en miniatura, constituía un objeto a la vez completo y circunscrito. De hecho, el artículo escrito en 1963 y publicado en la recopilación de textos reunidos por Jean Pouillon y Pierre Maranda en homenaje a Claude Lévi-Strauss, es sin duda mi último trabajo de estructuralista feliz.[15] Efectiva-

15 P. Bourdieu, "La maison kabyle ou le monde renversé", *Échanges et communication. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, París-La Haya, Mouton, 1970, pp. 739-758.

mente, comenzaba a parecerme que para explicar la necesidad casi milagrosa y por ello un poco increíble que el análisis revelaba en ausencia de toda intención organizadora, había que buscar por el lado de las disposiciones incorporadas, incluso del *esquema corporal*, el principio ordenador (*principium importans ordinem ad actum*, como decía la escolástica) capaz de orientar las prácticas de manera a la vez inconsciente y sistemática: me había llamado la atención, por cierto, el hecho de que las reglas de transformación que permiten pasar del espacio interior al espacio exterior de la casa puedan ser remitidas a movimientos del cuerpo, tales como la media vuelta, de la que por otra parte es sabido el papel que cumple en los ritos, donde se trata incesantemente de volver del revés, de poner en sentido opuesto, de arriba abajo o de adelante atrás, objetos, animales o vestimentas, o de girar en un sentido u otro, hacia la derecha o hacia la izquierda, etcétera.

Pero son sobre todo las ambigüedades y las contradicciones que el mismo esfuerzo por llevar la aplicación del método estructural hasta sus últimas consecuencias hacía aparecer sin cesar, las que me condujeron a interrogarme, menos sobre el método en sí que sobre las tesis antropológicas que tácitamente se hallaban planteadas en el hecho mismo de aplicarlo consecuentemente a las prácticas. Para fijar las diferentes oposiciones o equivalencias que el análisis me permitía desprender, yo había construido, para los diferentes dominios de la práctica (ritos agrícolas, cocina, actividades femeninas, períodos del ciclo de vida, momentos de la jornada, etc.), diagramas que, sacándole partido de modo práctico a esa propiedad que posee según Wittgenstein el esquema sinóptico, de "permitirnos comprender, es decir, precisamente, '*ver las correlaciones*'",[16] daban una forma visible a las relaciones de homología o de oposición, restituyendo al mismo tiempo el orden lineal de la sucesión temporal. El "agrupamiento del material factual" operado por el esquema constituye por sí mismo un acto de construcción, más aún, un acto de interpretación, puesto que echa luz sobre el conjunto del sistema de relaciones y hace desaparecer las facilidades que uno se consiente cuando manipula las relaciones por separado, al azar de los encuentros de la intuición, obligando prácticamente a referir cada una de las oposiciones a todas las demás.

Es esta misma propiedad del esquema sinóptico la que me llevó a descubrir, bajo la forma de contradicciones manifestadas por el efecto de sincroni-

16 L. Wittgenstein, "Remarques sur le *Rameau d'or* de Frazer", *Actes de la Recherche en sciences sociales*, nº 16, septiembre de 1977, pp. 35-42. [*Observaciones a* La rama dorada *de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1992.]

zación que dicho esquema opera, los límites de la lógica inmanente a las prácticas que se esforzaba por manifestar. En efecto, habiendo intentado acumular en un mismo esquema circular el conjunto de las informaciones disponibles a propósito del "calendario agrícola", cuando me esforzaba por fijar simultáneamente más de una cierta cantidad de oposiciones fundamentales, cualesquiera que fuesen, me topaba con innumerables contradicciones. Y no cesaban de aparecer dificultades análogas cuando intentaba superponer los esquemas correspondientes a los distintos dominios de la práctica: si yo establecía tal conjunto de equivalencias, tal otra equivalencia incontestablemente atestiguada se tornaba imposible, y así sucesivamente. Si evoco las horas que pasé, junto a Abdelmalek Sayad (con quien yo había emprendido, con el mismo resultado, un trabajo análogo sobre diferentes variantes del ritual del matrimonio, y que me ha ayudado mucho en mi análisis del ritual), intentando resolver esas contradicciones en lugar de tomar nota de ellas enseguida y de percibir allí el efecto de los límites inherentes a la *lógica práctica,* que nunca es coherente sino en líneas generales, sino hasta un cierto punto, es sobre todo para hacer visible lo difícil que era escapar a esa suerte de exigencia social, reforzada por la vulgata estructuralista, que me llevaba a buscar la perfecta coherencia del sistema.[17] Sin hablar del hecho de que la intención misma de comprender las lógicas prácticas supone una verdadera conversión de todas las disposiciones adquiridas, y en particular una suerte de oblación de todo lo que se asocia por lo general a la reflexión, a la lógica y a la teoría, actividades "nobles", totalmente enfrentadas a los modos de pensamientos "comunes", la dificultad era tanto mayor cuanto la interpretación no puede adelantar otra prueba de su propia verdad que su capacidad de explicar la totalidad de los hechos, y de hacerlo en forma coherente. Así se explica, me parece, que me haya costado tanto aceptar y tomar en cuenta realmente en mi análisis la ambigüedad objetiva (desde el punto de vista mismo del sistema de clasificación) de todo un conjunto de símbolos o de prácticas (la brasa, el cucharón, la muñeca utilizada en ciertos ritos, etc.), clasificarlos como inclasificables e inscribir esta incapacidad de clasificarlo *todo* en la lógica misma del sistema de clasificación.

17 Si evidentemente no está inscrito en el pensamiento de Claude Lévi-Strauss, siempre inclinado a recordar la existencia de desajustes entre los diferentes aspectos de la realidad social (mito, ritual o arte y morfología o economía), sin duda este panlogismo es parte integrante de la imagen social del estructuralismo y de sus efectos sociales.

También me llevó mucho tiempo comprender que es imposible, excepto mediante construcciones que la destruyen en tanto que tal, captar la lógica de la práctica hasta tanto uno se haya interrogado sobre lo que son, o mejor, sobre lo que hacen los instrumentos de objetivación, genealogías, esquemas, cuadros sinópticos, planos, mapas, a los que más tarde añadí, gracias a los trabajos más recientes de Jack Goody, la simple trascripción escrita.[18] Sin duda porque dicha interrogación no se ha inspirado jamás en una preocupación pura, y puramente teórica, por la clarificación epistemológica, yo nunca pensé en pasar, como de buena gana se hace hoy, de un análisis crítico de las condiciones sociales y técnicas de la objetivación y de la definición de los límites de validez de los productos obtenidos en esas condiciones, a una crítica "radical" de toda objetivación y, a través de ella, de la ciencia misma: so pena de no resultar más que una proyección de estados de ánimo, la ciencia social supone necesariamente el momento de la objetivación, y siguen siendo las conquistas del objetivismo estructuralista las que hacen posible la superación que ese momento exige.

Dicho esto, no es tan fácil comprender y hacer comprender de manera práctica que, como modelo de una práctica que no tiene ese modelo por principio, el esquema y todas las oposiciones, las equivalencias y analogías que él permite captar de un solo vistazo, no valen sino en tanto se los tenga por lo que son, es decir modelos lógicos que explican del modo al mismo tiempo más coherente y más económico el mayor número posible de hechos observados. Y que esos modelos se tornan falsos y peligrosos desde el momento en que se los trata como los principios reales de las prácticas, lo que equivale consustancialmente a sobreestimar la lógica de las prácticas y a dejar escapar aquello que constituye su verdadero principio. Una de las contradicciones prácticas del análisis científico de una lógica práctica reside en el hecho paradojal de que el modelo más coherente y también más económico, aquel que explica de la manera más simple y más sistemática el conjunto de los hechos observados, no es el principio de las prácticas de las que da cuenta mejor que ninguna otra construcción; o, lo que viene a ser lo mismo, que la práctica no implica –o bien excluye– el manejo de la lógica que se expresa en ella.

Pero esto podrá verse mejor mediante un ejemplo. Es sabido que la homología entre el ciclo agrícola y el ciclo del tejido, cuyo principio enunciaba ya

18 J. Goody, *La raison graphique*, traducción y presentación de J. Bazin y A. Bensa, París, Éd. de Minuit, 1979 [*La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985].

Basset,[19] se duplica por una homología, señalada a menudo, entre el ciclo del tejido y el ciclo de la vida humana; a condición, por supuesto, de que uno se atenga al mínimo común denominador de los tres ciclos, cuyas "correspondencias" son evocadas, por partes y por fragmentos, en función de la lógica de la situación considerada, tanto por los informantes como por los intérpretes que sin saberlo reproducen la lógica de la comprensión práctica del sistema mítico-ritual. Es decir que, en este caso en particular, el *modelo* completo podría resumirse en la siguiente fórmula: el telar es al tejido, producto de una peligrosa operación de unión de los contrarios, y que le será arrancado por una violenta operación de corte, lo que el campo (o la tierra) es al trigo y lo que la mujer (o el vientre de la mujer) es al niño. Esta construcción, que sin duda aceptarían los usuarios y que permite dar cuenta de la cuasi totalidad de los hechos pertinentes (o producidos por una observación o una interrogación provista de tal modelo), o mejor, reengendrarlos (teóricamente) sin verse obligado a ingresar en un relato interminable, no es, como tal, el principio de las prácticas de los agentes: fórmula generadora que permite reproducir lo esencial de las prácticas tratadas como *opus operatum*, no es el principio generador de las prácticas, *modus operandi*. Si fuera de otro modo, y si las prácticas tuviesen por principio la fórmula generadora

19 "Con respecto al tejido que es creado en él, el telar es como el campo con respecto a la mies que éste contiene. Todo el tiempo que el grano permanece en él, el campo vive una maravillosa vida cuyo producto es la cosecha. Esa vida germina junto con las semillas, crece con las espigas, se abre al mismo tiempo que ellas, y se retira en el momento en que ellas caen bajo la hoz del segador. El campo queda entonces como muerto: moriría completamente si el labrador, mediante prácticas hábiles, no supiese restituirle una parte de esa vida, para que al año siguiente pueda renacer una vez más, y prestarle su fuerza a la mies. Creencias análogas y ritos muy semejantes. Entre la ceremonia de la recogida del tapiz y la de la cosecha, hay una analogía impactante. Es el mismo respeto religioso, en un caso y en otro, ante esa vida mágica que se va a suprimir, tomando todas las precauciones para que pueda renacer. Así como, en el primer caso, es la artesana maestra la que desempeña el papel principal, del mismo modo el corte de las primeras espigas deber ser hecho por el dueño del campo o el jefe de los segadores que lleva el título de *raïs* o el de *agellid* (rey) entre los bereberes. Así como el hierro está prescrito para cortar los hilos de lana, del mismo modo esas espigas deben ser recogidas a mano. En uno y otro caso se cantan fórmulas y, lo que muestra mejor cuán profundamente es sentida por los indígenas mismos la similitud de las dos operaciones, esas *fórmulas* son *idénticas*. Las tejedoras han adoptado las fórmulas de la siega sin cambiar una palabra" (H. Basset, "Les rites du travail de la laine à Rabat", *Hesperis*, 1922, pp. 157-158).

que hay que construir para explicarlas, es decir un conjunto de axiomas a la vez coherentes e independientes, las prácticas producidas de acuerdo con *reglas* de engendramiento perfectamente conscientes, resultarían despojadas de todo lo que las define apropiadamente en tanto que prácticas, vale decir, la incertidumbre y la vaguedad resultantes del hecho de que ellas tienen por principio no unas reglas conscientes y constantes sino esquemas prácticos, opacos a ellas mismas, sujetos a variar según la lógica de la situación, el punto de vista casi siempre parcial que ésta impone, etc. Así, las trayectorias de la lógica práctica rara vez son del todo coherentes y rara vez totalmente incoherentes. Para hacerlo ver, habría que citar a granel, y a riesgo de cansar, todos los hechos recopilados, sin siquiera imponerles ese mínimo de construcción que representa el orden cronológico (en la medida en que evoca de modo práctico la correspondencia entre los ciclos y, en particular, con el ciclo agrícola): la mujer que comienza el tejido se abstiene de todo alimento seco y la noche en que se monta el telar la familia come una cena hecha de cuscús y de buñuelos; el montaje se hace en otoño y el grueso del trabajo se lleva a cabo durante el invierno; el arte de decorar el tejido fue enseñado por Titem Tahittust, que había encontrado un trozo de tejido maravilloso en el estiércol; los triángulos, vacíos o llenos, que decoran el tejido, representan una estrella cuando se juntan por su base (o si son más grandes, la luna) y se llaman *thanslith*, símbolo que, como su nombre lo indica, "se encuentra en el origen de todo diseño", cuando están unidos por sus puntas; las muchachas no deben pasar por encima del tejido; al lugar en el que se cruzan los hilos se le dice *erruh'*, el alma; cuando se desea la lluvia, se coloca el peine de cardar en el umbral y se lo rocía con agua, etcétera.[20]

Sobre todo habría que mostrar de qué manera, guiadas por una suerte de sentido de las compatibilidades e incompatibilidades, sentido que deja muchas cosas en la indeterminación, las prácticas rituales pueden aprehender el mismo objeto de maneras muy diferentes, dentro de los límites definidos por las incompatibilidades más flagrantes (y también, desde luego, por las constricciones técnicas), u objetos diferentes de manera idéntica, tratando en la práctica al telar tan pronto como una persona que nace, crece y muere, tan

20 He preferido, para evitar un fácil efecto de disparate, no invocar aquí sino hechos *pertinentes* que han sido recogidos por un mismo observador (G. Chantréaux, "Le tissage sur métier de haute lisse à Aït Hichem et dans le Haut Sébaou", *Revue africaine*, LXXXV, 1941, pp. 78-116, 212-229, y LXXXVI, 1942, pp. 261-313) en el mismo lugar (la aldea de Aït Hichem) y que yo he podido verificar (completándolos en ciertos puntos).

pronto como un campo que es sembrado y luego vaciado de su producto o bien como una mujer, lo cual asimila el tejido a una concepción, o incluso, en otro de sus usos sociales, como un huésped –está apoyado como él contra el muro de la luz– a quien se da la bienvenida, o como un *refugio sagrado* o un símbolo de "rectitud" y de dignidad.[21] En una palabra, las prácticas observadas son a las prácticas que se regularían expresamente por principios que el analista debe producir para explicarlas –si es que tal cosa es posible y deseable en la práctica, donde la coherencia perfecta no siempre es ventajosa– lo que las antiguas casas, con sus añadidos sucesivos y todos los objetos, parcialmente discordantes y fundamentalmente concordados, que se han acumulado en ellas en el curso del tiempo, son a los departamentos arreglados de punta a punta según un criterio estético, impuesto de una vez y desde afuera por un decorador. La coherencia sin intención aparente y la unidad sin principio unificador inmediatamente visible de todas las realidades culturales que son habitadas por una lógica cuasi natural (¿no es eso lo que hace al "encanto eterno del arte griego" del que hablaba Marx?) son el producto de la milenaria aplicación de los mismos esquemas de percepción y de acción que, no habiéndose constituido jamás en principios explícitos, no pueden producir sino una necesidad no buscada, y por ende necesariamente imperfecta, pero también un poco milagrosa, y muy próxima en ese sentido a la de la obra de arte. La ambigüedad de numerosos símbolos y actos rituales, las contradicciones que, aunque sean *prácticamente compatibles*, los oponen en tal o cual punto, y la imposibilidad de hacerlos entrar a todos en un mismo y único sistema que se deduciría de manera sencilla a partir de un reducido número de principios, todo ello resulta del hecho de que los agentes, conducidos por una comprensión práctica de la equivalencia global entre tal momento del ciclo agrícola y tal momento del tejido (por ejemplo, el montaje del telar y el comienzo de la labranza), aplican, sin necesidad de establecer explícitamente la homología, los mismos esquemas de percepción y de acción a una y otra situación o transfieren de una a otra las mismas secuencias ritualizadas (es el caso, por ejemplo, de los cantos fúnebres que pueden ser cantados por los hombres en ocasión de la siega y por las mujeres en ocasión del corte del tejido). Este sentido práctico no tiene nada ni de más ni de me-

21 La lógica práctica logró también en más de un caso (por ejemplo, en la orientación de la casa y de su espacio interior o en el uso del telar) conciliaciones que pueden parecerle milagrosas a un pensamiento inclinado a disociarlas, entre las constricciones que llamaríamos propiamente técnicas y las constricciones que llamaríamos rituales.

nos misterioso, si se piensa en ello, que aquel que confiere su unidad de estilo a todas las opciones que puede una misma persona, es decir un mismo gusto, operar en los dominios más diversos de la práctica, o aquel que permite aplicar un esquema de apreciación como la oposición entre insulso y sabroso o plano y elevado, insípido y picante, dulzón o salado, a un plato, un color, una persona (y más precisamente a sus ojos, sus rasgos, su belleza), y también a relatos, chistes, un estilo, una obra de teatro o un cuadro. Está en el principio de esas realidades sobredeterminadas e indeterminadas al mismo tiempo, que, incluso cuando uno ha comprendido su principio, siguen siendo muy difíciles de dominar completamente, si no es en una suerte de paráfrasis lírica que es tan inadecuada y estéril como el discurso corriente sobre la obra de arte. Pienso por ejemplo en las innumerables consonancias y disonancias que resultan de la superposición de aplicaciones aproximativas de los mismos esquemas de pensamiento: así, el telar, que es un mundo en sí mismo, con su arriba y su abajo, su este y su oeste, su cielo y su tierra, su campo y sus cosechas, su labranza y su siega, sus encrucijadas, entrecruzamientos peligrosos de principios contrarios, debe una parte de sus propiedades y de sus usos (por ejemplo en los juramentos) a su posición, determinada según el principio mismo de sus divisiones internas, en el espacio de la casa, situada ella misma en la misma relación, la del microcosmos al macrocosmos, con el mundo en su conjunto. No es posible dominar esta lógica excepto para aquel que está totalmente dominado por ella, aquel que la posee, pero al punto de estar totalmente poseído por ella, es decir, desposeído. Y esto es así porque no hay otro aprendizaje que el práctico en lo que respecta a unos esquemas de percepción, de apreciación y de acción que son la condición de todo pensamiento y de toda práctica *sensatos* y que, continuamente reforzados por acciones y discursos producidos según los mismos esquemas, están excluidos del universo de los objetos de pensamiento.

Como no he dejado de sugerirlo al multiplicar los abordajes *deliberadamente etnocéntricos*, me habría sentido menos inclinado a efectuar un retorno crítico sobre los actos elementales de la etnología si no me hubiese sentido incómodo con la definición de la relación con el objeto que el estructuralismo proponía al afirmar, con una audacia que me era inaccesible, el privilegio epistemológico del observador. Si, contra el intuicionismo que niega ficticiamente la distancia entre el observador y lo observado, me mantenía del lado del objetivismo preocupado por comprender la lógica de las prácticas, al precio de una ruptura metódica con la experiencia original, no podía dejar de pensar que también era preciso comprender la lógica específica de esa forma de "comprensión" sin experiencia que el manejo de los principios de

la experiencia proporciona; que era preciso, no abolir mágicamente la distancia mediante una falsa participación primitivista, sino *objetivar esa distancia objetivante* y las condiciones sociales que la hacen posible, como la exterioridad del observador, las técnicas de objetivación de las que dispone, etc. Tal vez porque yo tenía una idea menos abstracta que otros de lo que es ser un campesino montañés, tenía también, y *en la misma medida,* una mayor conciencia de la distancia insalvable, imborrable, a riesgo de un doble juego [*jeu*] o, si se me permite el juego de palabras, de un doble yo [*je*]. Dado que la teoría, la palabra lo dice, es espectáculo, y que no puede contemplarse sino a partir de un punto de vista situado fuera de la escena en la que se desarrolla la acción, sin duda la distancia está menos allí, donde comúnmente se la busca, es decir en el salto entre las tradiciones culturales, que en el salto entre dos relaciones con el mundo, la teórica y la práctica; por eso mismo está asociada en los hechos a una distancia social, que hay que reconocer como tal y cuyo verdadero principio hay que conocer, es decir, la *diferente distancia con respecto a la necesidad,* a riesgo de exponerse a imputar a la separación de las "culturas" o de las "mentalidades" lo que es un efecto del salto entre las condiciones (y que se halla en la experiencia indígena del etnólogo en la forma de diferencias de clase). La familiaridad, que no se adquiere en los libros, con el modo de existencia práctica de quienes no tienen la libertad de tomar distancia del mundo, puede hallarse al mismo tiempo, así, en el principio de una conciencia más aguda de la distancia y de una proximidad real, suerte de solidaridad por encima de las diferencias culturales.

Es decir que sin consentir en ello, me parece, ninguna complacencia, me vi constreñido a interrogarme incesantemente sobre mi relación con el objeto en lo que éste tenía de genérico, y también de particular. Y podría ser que la objetivación de la relación genérica del observador al observado que yo intenté llevar a cabo, mediante una serie de "pruebas" que tendían cada vez más a convertirse en experimentos, constituya el principal producto de todo mi empeño, no en sí misma, a título de contribución teórica a una teoría de la práctica, sino en tanto principio de una definición más rigurosa, menos librada al azar de las disposiciones individuales, de la justa relación con el objeto que es una de las condiciones más determinantes de una práctica propiamente científica en las ciencias sociales.

Es en el caso de mis investigaciones sobre el matrimonio donde los efectos científicos de este trabajo de objetivación de la relación con el objeto me parecen particularmente visibles. Habiendo intentado, con Abdelmalek Sayad –a partir de genealogías establecidas en diferentes aldeas de Kabila, luego en la región de Collo, y por último en el valle del Chélif y en el Ouarsenis–, cal-

cular la frecuencia, en el universo de las formas posibles de matrimonio, del matrimonio con la prima paralela que la tradición etnológica consideraba como la "norma" en esta área, habíamos percibido que las tasas obtenidas estaban totalmente desprovistas de sentido por el hecho de que dependían de la extensión de la unidad social con respecto a la cual se efectuaba el cálculo y que, lejos de poder determinarse con total objetividad, se jugaba en estrategias dentro de la misma realidad social. Por consiguiente, habiendo debido abandonar una investigación que no aportaba otra cosa que informaciones negativas, e invertir todos los esfuerzos en el análisis del ritual de matrimonio, se me hizo evidente que las *variaciones* observadas en el desarrollo de las ceremonias, lejos de reducirse a simples *variantes* como predispuestas a servir a la interpretación estructural, correspondían a variaciones en las relaciones genealógicas, económicas y sociales entre los cónyuges y al mismo tiempo en la significación y la función sociales de las uniones sancionadas por el ritual: en efecto, bastaba observar que el ritual que se despliega en toda su amplitud con motivo de los matrimonios de las grandes familias de tribus diferentes se reduce a su expresión más simple en el caso del matrimonio entre primos paralelos, para advertir que cada una de las formas del ritual que acompaña cada forma de matrimonio es, no una simple variante, nacida de una suerte de juego semiológico, sino una dimensión de una *estrategia* que adquiere su sentido dentro del espacio de las estrategias posibles. Al ser esta estrategia el producto, no de la obediencia a una norma explícitamente planteada y obedecida o de la regulación ejercida por un "modelo" inconsciente, sino de una evaluación de la posición relativa de los grupos considerados, se hacía claro que no se la puede explicar sino a condición de tomar en cuenta, aparte de la relación puramente genealógica entre los cónyuges (que puede ser en sí misma objeto de manipulaciones estratégicas), todo un conjunto de informaciones sobre las familias unidas por el matrimonio, como su posición relativa en el grupo, la historia de sus intercambios pasados y el balance de esas transacciones en el momento considerado; sobre los cónyuges (su edad, sus anteriores matrimonios, su aspecto físico, etc.); sobre la historia de la negociación que ha conducido a esa unión y los intercambios a los que ella ha dado lugar, etcétera.

"Bastaba observar que el ritual... para advertir..." La retórica tiene atajos que casi logran hacer olvidar que la práctica científica no adopta jamás la forma de esa sucesión necesaria de actos intelectuales milagrosos, excepto en la metodología de manual y la epistemología escolar. ¿Cómo evocar sin énfasis ni reconstrucción retrospectiva el largo trabajo sobre sí que conduce poco a poco a la *conversión* de toda la visión de la acción y del mundo social

que la observación de esos hechos totalmente nuevos, puesto que totalmente *invisibles*, supone para la visión anterior: el ritual de matrimonio concebido ya no solamente como conjunto de actos simbólicos que significan por medio de su diferencia en un sistema de diferencias (cosa que también es) sino como estrategia social definida por su posición en un sistema de estrategias orientadas a la maximización del beneficio material y simbólico? ¿O el matrimonio "preferencial" tratado no solamente como el producto de la obediencia a una norma o de la conformidad con un modelo inconsciente sino como una estrategia de reproducción, que adquiere su sentido en un sistema de estrategias engendradas por el habitus y orientadas a la realización de la misma función social? ¿O las conductas del honor, aprehendidas ya no como el producto de la obediencia a unas reglas o de la sumisión a unos valores (cosa que también son, puesto que se las vive como tales) sino como el producto de una búsqueda más o menos consciente de la acumulación del capital simbólico?

Creo que no es por azar que, entre el momento en que tuve que abandonar el problema del matrimonio en Kabila y el momento en que pude retomarlo, hacia los años setenta, yo había emprendido una suerte de revisión de la encuesta que había llevado adelante, en 1960, en un pueblo del Béarn, y que había concebido como una especie de contraprueba de mi experiencia etnológica de la familiarización con un mundo ajeno.[22] Alertado por una simple frase pronunciada en *situación real* ("los Fulano se descubrieron *muy* emparentados con los Zutano desde que hay un politécnico entre ellos"), yo había podido ver lo que todas las sociedades y todas las teorías del parentesco se empeñan en rechazar, haciendo como si las relaciones reales entre los parientes se dedujeran de las relaciones de parentesco tal como las define el modelo genealógico: se es más o menos "pariente", a igual distancia genealógica, según se tenga más o menos interés en ello y según los parientes en cuestión sean más o menos "interesantes". Advertir que las relaciones de parentesco son también relaciones por interés, que la relación socialmente exaltada entre hermanos puede, en el caso de la Kabila, esconder conflictos estructurales de interés o, en el caso del Béarn, servir de máscara y de justificación a la explotación económica, siendo con frecuencia el menor para el mayor, según lo confiesan todos, un "sirviente sin salario", a menudo destinado al celibato;

22 Véase P. Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, 1962, 5-6, pp. 32-136, y "Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction", *Annales*, 4-5, julio-octubre 1972, pp. 1105-1125.

darse cuenta de que la unidad doméstica, lugar de una competencia por el capital económico y simbólico (tierras, nombre, etc.) del que ella tiene la propiedad exclusiva, está dividida por luchas de apropiación de ese capital en las que la fuerza de cada quien depende del capital económico y simbólico que posea apropiadamente en función de su posición inseparablemente genealógica y económica, y del grado en que sepa poner al grupo de su parte, rigiéndose por las pautas que regulan oficialmente las relaciones de parentesco; descubrir que los intercambios matrimoniales de la tradición estructuralista no son sino un momento de una *economía de los intercambios entre los sexos y entre las generaciones* que no deja de obedecer a la lógica de los costos y beneficios, aunque se trate de costos que conlleven la transgresión de la norma oficial y de los beneficios de respetabilidad que proporciona el respeto de la regla; percibir todo esto, no en una de esas relaciones sociales altamente neutralizadas que conoce por lo común el etnólogo (si es que tal cosa es posible, porque en todas partes hay cosas que no se dicen o que no se hacen ante un *extraño*), sino en una relación de encuesta que era una suerte de relación de parentesco, era operar una verdadera conversión de toda la relación con el objeto y consigo mismo y una ruptura práctica con el humanismo ingenuo que tal vez no sea otra cosa que una forma de complacencia con una imagen complaciente de sí mismo y que, asociado a la voluntad de rehabilitar, comprensible en esos tiempos de desprecio, me había llevado a tomar prestado, a veces, para hablar del honor kabila, un lenguaje cercano a las disertaciones sobre los héroes de Corneille. (Debo decir que, en este punto decisivo, la frecuentación de Weber, quien, lejos de oponer a Marx, como se cree comúnmente, una teoría espiritualista de la historia, ha llevado el modo materialista de pensamiento a terrenos que el materialismo marxista abandona de hecho al espiritualismo, me ha ayudado mucho a acceder a esta suerte de materialismo generalizado: esto no les parecerá una paradoja sino a aquellos que, por el efecto conjugado de la rareza de las traducciones, la unilateralidad de las primeras interpretaciones francesas y norteamericanas y los anatemas, sumamente económicos, de la ortodoxia "marxista", se representan el pensamiento de este autor de una manera simplista.)

La distancia que el etnólogo pone entre él mismo y su objeto –y que se encuentra institucionalizada en el corte entre la etnología y la sociología– es también lo que le permite ponerse fuera del juego, junto con todo aquello a través de lo cual él participa realmente de la lógica de su objeto. Sin duda no hay ejemplo más bello de este desdoblamiento que les impide a los investigadores inscribir en su práctica científica la comprensión práctica que tienen de la lógica de la práctica, que lo que Voloshinov llama el filologismo, es decir, la

propensión a tratar las palabras y los textos como si no tuviesen otra razón de ser que la de ser descifrados por los eruditos: nada más paradójico, por ejemplo, que el hecho de que personas cuya vida entera transcurre peleando a causa de palabras puedan intentar fijar a toda costa lo que se les presenta como el único sentido verdadero de símbolos, palabras, textos o acontecimientos que, siendo objetivamente ambiguos, sobredeterminados o indeterminados, a menudo deben su *supervivencia* y el interés mismo del que son objeto al hecho de que no han dejado de ser aquello que está en juego en las luchas orientadas precisamente a fijar el único sentido "verdadero"; es el caso de todos los textos sagrados que, estando investidos de una autoridad colectiva como los proverbios, las máximas o los poemas gnómicos en las sociedades sin escritura, pueden funcionar como los instrumentos de un poder reconocido sobre el mundo social, poder del que es posible apropiarse al apropiarse de ellos por la interpretación.[23]

¿Es suficiente con explicar las prácticas mediante un "agrupamiento del material factual" que permite ver "las correlaciones"? ¿No es ésa otra forma de abandonarlas a la absurdidad al reducirlas tácitamente a los juegos de escritura semiológica que hace de ellas el discurso del intérprete? No es con intención polémica que he de recordar que el etnólogo sin duda explicaría mejor los rituales o las relaciones de parentesco si introdujese en su teoría la "comprensión" –en el sentido wittgensteiniamo de capacidad de utilizar correctamente–, que atestiguan sus relaciones con los *founding fathers* de la disciplina o su arte de rendir culto a los rituales sociales de la vida académica. Para escapar realmente, en el análisis de un ritual, al etnocentrismo del observador sin caer nuevamente en la falsa participación intuitiva de los nostálgicos de los orígenes patriarcales o en el culto neofrazeriano de las supervivencias, es preciso y suficiente, en efecto, comprender esa comprensión práctica, aquella que hace que, ante un rito cuya razón se nos escapa, comprendamos al menos que se trata de un rito, y lo que la separa de la interpretación que uno no puede proveerse a menos que se sitúe fuera de la prác-

23 El corpus sobre el cual trabaja el filólogo o el etnólogo es en sí mismo en parte el producto de estas luchas entre los intérpretes indígenas que tan bien evoca Mouloud Mammeri (véase M. Mammeri y Pierre Bourdieu, "Dialogue sur la poésie orale en Kabylie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23, septiembre de 1978, pp. 51-66) y que la desconfianza con respecto al error (simbolizado por la obra de Griaule) que consiste en retomar las teorías indígenas, me había conducido a subestimar (en beneficio de una representación durkheimiana de la producción cultural como colectiva, impersonal, en una palabra, sin productores).

tica.[24] Dicho de otra manera, hay que reintegrar en la teoría de los rituales la teoría de la comprensión práctica de todos los actos y de todos los discursos rituales a los que nos entregamos, no solamente en la iglesia o en el cementerio, cuya particularidad precisamente reside en el hecho de que nadie se da cuenta de vivirlos como absurdos, arbitrarios o inmotivados, a pesar de que no tienen otra razón de ser que *ser*, o ser socialmente reconocidos como dignos de existir.[25] Los ritos son prácticas que constituyen en sí mismas su finalidad, que encuentran su cumplimiento en su cumplimiento mismo; actos que se realizan porque "se hace" o "hay que hacerlo", pero también a veces porque no se puede hacer otra cosa que realizarlos, sin necesidad de saber por qué o para quién se los realiza, ni lo que significan, como los actos de piedad funeraria. Es lo que el trabajo de interpretación, que apunta a restituirles un sentido, a volver a captar su lógica, conduce a olvidar: pueden no tener, propiamente hablando, ni sentido ni función, salvo la función que su existencia misma implica, y el sentido objetivamente inscrito en la lógica de los gestos o de las palabras que se hacen o dicen "para decir o para hacer algo" (cuando no hay "nada más que hacer") o más exactamente en las estructuras generativas de las que esos gestos o esas palabras son el producto, o bien, el caso límite, en el espacio orientado en el que se realizan.

24 El hecho de que el etnólogo, en cuanto observador extraño, sea necesariamente remitido a esa posición de exterioridad, no es para nada un privilegio, mientras que nada impide que el nativo pueda ocupar dicha posición con respecto a sus propias tradiciones, con tal de que esté en condiciones de apropiarse de los instrumentos de objetivación y que esté dispuesto, lo cual no corre necesariamente a la par, a asumir el *costo* de la puesta fuera del juego que la objetivación supone y engendra. Se puede comprender la importancia que reviste el desarrollo de una etnología de Argelia hecha por argelinos. Pienso en particular en las investigaciones llevadas adelante en el marco del CRAPE [Centre de Recherches en Anthropologie, Préhistoire et Ethnologie], alrededor de Mouloud Mammeri, del que son conocidos los excelentes trabajos sobre la "literatura" oral, y en particular, el *ahellil* del Gourara (citaré solamente a título de ejemplo el estudio de R. Bassagana y A. Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Prefacio de M. Mammeri, Argel, Mémoires du CRAPE, 1974).

25 El análisis sociológico debe establecer también las condiciones de posibilidad y de validez de esta comprensión y de estos actos (véanse P. Bourdieu, "Le langage autorisé, note sur les conditions sociales d'efficacité du discours rituel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, noviembre de 1975, pp. 183-190, y P. Bourdieu con Y. Delsaut, "Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, enero de 1975, pp. 7-36).

Así como no se puede hablar con justicia del ritual a menos que se sepa la verdad del ritual como conducta a la vez sensata y desprovista de razón, y la verdad de la intención científica como proyecto de *explicar*, del mismo modo, no se pueden explicar realmente los usos sociales de los parientes y del parentesco sino a condición de objetivar la relación objetivante y de percibir lo que ella disimula: los agentes (y el observador mismo desde el momento en que deja de ser observador) no mantienen con sus parientes y su parentesco la relación que se instaura en la observación y que supone que no se tenga en vista ningún uso práctico de los parientes o del parentesco. En suma, sencillamente hay que hacer entrar, en el trabajo científico y en la teoría de las prácticas que apunta a producir, una teoría –que no se descubre por la mera experiencia teórica– de lo que es ser indígena, es decir de lo que significa encontrarse en esa relación de "docta ignorancia", de comprensión inmediata pero ciega a ella misma, que define la relación práctica con el mundo. (Este camino está estrictamente en oposición –¿hay que decirlo?– con aquel que consiste en fundar la comprensión histórica o sociológica ya sea en una "participación psíquica" o una "reproducción psíquica", para decirlo a la manera de Dilthey, o bien en una "modificación intencional" o una "transposición intencional en el prójimo", para hablar como Husserl, tanto como con retraducciones falsamente eruditas de la teoría espontánea de la comprensión como "ponerse en el lugar".)

La representación que uno se hace por lo común de la oposición entre lo "primitivo" y lo "civilizado" proviene de que se ignora que la relación que se establece, en este caso como en otros, entre el observador y lo observado, es un caso particular de la relación entre conocer y hacer, entre la interpretación y la utilización, entre la maestría simbólica y la maestría práctica, entre la lógica lógica –es decir, armada de todos los instrumentos acumulados de la objetivación–, y la lógica *universalmente prelógica de la práctica*.[26] Y esa *diferencia*, que es constitutiva de la actividad intelectual y de la condición intelectual, es sin duda lo que el discurso intelectual tiene menos posibilidades de expresar en su verdad. Lo que está en juego, efectivamente, es el grado en el cual aquel que objetiva acepta ser capturado en su trabajo de objetivación.

26 Evidentemente no hay que negar, y es mérito de Jack Goody el haberlo recordado, que las diferentes formaciones sociales están separadas por diferencias considerables desde el punto de vista de las técnicas de objetivación (comenzando por la escritura y todo aquello que hace posible la "razón gráfica"), y en consecuencia por condiciones genéricas de acceso a la lógica que se arma de esas técnicas.

La relación objetivista con el objeto es una manera de mantener las distancias, un rechazo a tomarse como objeto, a ser capturado en el objeto. Así, por ejemplo, no estoy seguro de que me habría acercado a lo que hoy me parece el sentido de la experiencia ritual y la función de los esquemas generadores que ella pone en marcha si me hubiese conformado con llevar la anamnesis de lo reprimido social hasta el punto de recordarme que, así como los kabila condensan en la palabra *qabel* (dar la cara, dar la cara al este, al porvenir) todo su sistema de valores, los viejos campesinos bearneses decían *capbat* (literalmente, cabeza abajo) para significar hacia abajo, bajando, pero también hacia el norte, y *capsus* o *catsus* (literalmente, cabeza arriba) para señalar hacia lo alto, subiendo, pero también hacia el sur (o también *cap-abàn*, cabeza adelante, para el este, y *cap-arré*, cabeza atrás, para el oeste), y que palabras como *capbachà*, besar la frente, o *capbach* estaban asociadas a la idea de vergüenza, de humillación, de deshonra o de afrenta; o incluso con descubrir que los más legítimos garantes de la cultura sucumbían a veces a esa lógica llamada prelógica; que Platón, en el libro X de la *República*, asocia los justos a la derecha, al movimiento hacia lo alto, al cielo, adelante, y los malvados a la izquierda, al descenso, a la tierra y atrás,[27] o incluso que la teoría de los climas de Montesquieu reposa en opiniones míticas cuyo principio no es otro que todo aquello que colocamos en la antítesis entre la "sangre fría" y la "sangre caliente" y, por eso mismo, entre el norte y el sur.[28]

27 "Ordenaban a los justos tomar *por la derecha* el camino que *subía* al *cielo*, después de haberles colocado por *delante* un letrero que relataba su juicio, y a los criminales tomar *a la derecha* un camino *descendente*, llevando ellos también, pero *detrás*, un letrero en el que estaban señaladas todas sus acciones" (Platón, *República*, X, 614 c-d). Se ve de paso que, si se ha abusado mucho de Grecia, sobre todo en la etnología magrebí, para provocar efectos *humanistas* (en todos los sentidos del término), uno puede servirse también de un conocimiento de la Grecia *etnologizada* (y no heroizada) para comprender las sociedades sin escritura (y a la recíproca) y en particular lo tocante a la producción cultural y a los productores culturales.

28 Pierre Gourou, que releva todas las inconsistencias de los libros XIV a XVII del *Espíritu de las leyes* sin percibir el principio, propiamente mítico, que le da su verdadera coherencia a ese discurso aparentemente incoherente, tiene razón en observar: "Era interesante relevar esas visiones de Montesquieu porque ellas duermen en nosotros –listas para despertarse– tanto como vivían en él. Nosotros también pensamos, por mucho que pueda desmentirlo alguna observación más exacta que las del tiempo de Montesquieu, que la gente del Norte es más alta, más tranquila, más trabajadora, más honesta, más emprendedora, más digna de fe, más desinteresada que la gente del Sur" (P. Gourou, "Le déterminisme physique dans l'Esprit des lois", *L'homme*, septiembre-diciembre 1963, pp. 5-11).

Había que llegar a unos usos más próximos, más cotidianos, con el análisis del gusto, ese sistema de esquemas generadores y clasificatorios (manifestados en las parejas de adjetivos antagónicos como único y común, brillante y apagado, pesado y ligero, etc.) que funcionan en los campos más diferentes de la práctica y que están en el principio de los valores últimos, indiscutidos e inefables, que exaltan todos los rituales sociales, y en particular el culto a la obra de arte.[29]

Pero sin duda no habría superado los últimos obstáculos que me impedían reconocer en la lógica de la práctica las formas de pensamiento más características de la lógica prelógica si no hubiese descubierto, un poco por azar, esa lógica "salvaje" en el corazón mismo del mundo familiar, en los juicios que franceses interrogados en 1975 por un instituto de sondeo hacían sobre sus políticos:[30] poseedor en este caso del pleno dominio indígena del sistema de esquemas que inclinan a atribuir a Georges Marchais el pino, el negro o el cuervo y a Valéry Giscard d'Estaing el roble, el blanco o el lirio de los valles [*muguet*], yo podía reunir la experiencia indígena de la familiaridad perezosa con un simbolismo ni del todo lógico ni del todo ilógico, ni del todo controlado ni del todo inconsciente, y el conocimiento docto de la lógica, sorprendente para la experiencia indígena, que se desprende del conjunto de las atribuciones, y la observación cuasi experimental del funcionamiento de ese pensamiento por parejas que, dejando en la indeterminación los principios de sus distinciones o de sus asimilaciones, no precisa jamás bajo qué relación se opone o se asemeja lo que ella opone o asemeja. Descubrir que, en numerosas operaciones, el pensamiento ordinario, guiado, como todos los pensamientos llamados "prelógicos", es decir prácticos, por un simple "sentimiento de lo contrario", procede por oposiciones, forma elemental de especificación que lo lleva por ejemplo a dar al

29 Véase P. Bourdieu y M. de Saint-Martin, "Les catégories de l'entendement professoral", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, mayo de 1975, pp. 69-93; P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, noviembre de 1975, pp. 10

30 Por una descripción precisa de ese "test" (en el que el encuestador presentaba listas de seis objetos –colores, árboles, héroes clásicos, etc.– pidiendo que se atribuyera uno y sólo uno a uno de los seis grandes líderes de los partidos políticos) y un análisis de la lógica según la cual se operan las atribuciones, véase P. Bourdieu, *La distinction*, op. cit., pp. 625-640 [*La distinción, op. cit.*, pp. 549-564].9-156 [*La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1991] y *La distinction*, París, Éd. de Minuit, 1979 [*La distinción*, Madrid, Taurus, 1988].

mismo término tantos contrarios como relaciones prácticas haya en las cuales pueda entrar con lo que no es él, es percibir concretamente que la reificación del objeto de la ciencia en la alteridad esencial de una "mentalidad" supone la adhesión triunfante a un sujeto no objetivado. Para abolir la distancia, no hay que aproximar ficticiamente el extraño, como se hace comúnmente, a un indígena imaginario: es alejando al indígena que hay en todo observador extraño, por medio de la objetivación, como se lo aproxima al extraño.

Este último ejemplo no está allí, como tampoco lo están todos los otros, para hacer ver y hacer valer las dificultades particulares (que son muy reales) de la sociología, o los méritos particulares del sociólogo, sino para intentar hacer sentir, o mejor, hacer comprender prácticamente, con una comprensión que implique la práctica, que toda verdadera empresa sociológica es, inseparablemente, un socioanálisis, y tratar de contribuir así a que su producto devenga a su vez el instrumento de un socioanálisis.[31] No se trata solamente de hacer del análisis de la posición social a partir de la cual se producen los discursos sobre el mundo social –empezando por el discurso que pretende 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". Al contrario de la negación personalista que, rehusando la objetivación científica, no puede construir más que una persona de fantasía o fantasma, el análisis sociológico, en particular cuando se sitúa en la tradición propiamente etnológica de la exploración de las formas de clasificación, hace posible una verdadera reapropiación de sí mediante la objetivación de la objetividad que asedia el pretendido lugar de la subjetividad, del mismo modo que esas categorías sociales de pensamiento, de percepción y de apreciación que son 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 la rareza, lo común en la investigación de lo único, la sociología no solamente tiene por efecto denun-

31 Más que con argumentar largamente sobre las funciones liberadoras que puede cumplir la sociología al proporcionar los instrumentos de una reapropiación de los esquemas de percepción y de apreciación que a menudo están en el principio de una miseria propiamente social, yo me conformaría con remitir al artículo de Abdelmalek Sayad, "Les enfants illégitimes" (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, enero de 1979, pp. 61-82, y 26, marzo de 1979, pp. 68-83) y al conjunto de sus trabajos sobre los emigrados argelinos.

ciar todas las imposturas del egotismo narcisista; ella ofrece un medio, tal vez el único, de contribuir, aunque más no sea por la conciencia de las determinaciones, a la construcción, de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto.

Libro 1
Crítica de la razón teórica

Prólogo

> ¿Cómo puedo seguir una regla? Si no es una pregunta por las causas, entonces es una pregunta que concierne a la justificación que yo tengo para *actuar* según ella.
> Si agoté las razones, entonces ahora he llegado a la roca dura, y mi arado se dobla. En ese momento me inclino a decir: "Es así, simplemente, como actúo".
> L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas.*

> El hombre (...) es el más imitador (*mimetikotaton*) de todos los animales y es imitando (*dia mimeseos*) como adquiere sus primeros conocimientos.
> ARISTÓTELES, *Poética.*

De todas las oposiciones que dividen artificialmente a la ciencia social, la fundamental y la más ruinosa es aquella que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo. El hecho mismo de que esta división renazca incesantemente, bajo formas apenas renovadas, bastaría para testimoniar que los modos de conocimiento que ella 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 a estos dos modos de conocimiento conservando al mismo tiempo los logros de cada uno de ellos (sin omitir lo que produce la interesada lucidez sobre la posición opuesta), hay que explicitar los presupuestos que tienen en común en cuanto modos de conocimiento doctos, igualmente opuestos al modo de conocimiento práctico que se halla en el principio de la experiencia ordinaria del mundo social. Ello supone someter a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas y sociales que hacen posibles tanto el retorno reflexivo sobre la experiencia subjetiva del mundo social como la objetivación de las condiciones objetivas de esa experiencia.

El modo de conocimiento que puede llamarse fenomenológico tiene por objeto reflexionar sobre una experiencia acerca de la cual, por definición, no se reflexiona: la relación primera de familiaridad con el ambiente familiar, y echar luz, así, sobre la verdad de esa experiencia que, por muy ilusoria que pueda parecer desde un punto de vista "objetivo", no deja de ser perfectamente *cierta* en calidad de experiencia.[1] Pero no puede ir más allá de una descripción de lo que caracteriza como propio de la experiencia "vivida" del mundo social, es decir la aprehensión de ese mundo como evidente, como que se da por sentado (*taken for granted*): si es así, es porque excluye la cuestión de las condiciones de posibilidad de esa experiencia, a saber la coincidencia de las estructuras objetivas y de las estructuras incorporadas que proporciona la ilusión de la comprensión inmediata, característica de la experiencia práctica del universo familiar, y excluye al mismo tiempo de esa experiencia toda interrogación sobre sus propias condiciones de posibilidad. En un sentido más profundo, es también porque, al igual que el conocimiento práctico que toma por objeto, excluye toda interrogación sobre sus propias condiciones sociales de posibilidad y más precisamente sobre la significación social de la *epochè* práctica que es necesaria para acceder a la intención de comprender la comprensión primera o, si se quiere, sobre la relación social completamente *paradojal* que supone el retorno reflexivo sobre la experiencia *dóxica*.

El objetivismo, que adopta como proyecto establecer regularidades objetivas (estructuras, leyes, sistemas de relaciones, etc.), independientes de las conciencias y de las voluntades individuales, introduce una discontinuidad truncada entre el conocimiento docto y el conocimiento práctico, expulsando al estado de "racionalizaciones", de "prenociones" o de "ideologías" las

1 Es la evidencia y la transparencia en sí misma de la experiencia que se reflexiona (la del cogito), lo que el fenomenólogo (por ejemplo, el Sartre de *El imaginario*) oponía 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*" (J. P. Sartre, *L'imaginaire*, París, Gallimard, 1948, pp. 13-14 [*Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1976, pp. 13-14, el destacado es de Pierre Bourdieu]).

representaciones más o menos explícitas de las que el último se arma. Recusa igualmente el proyecto de identificar la ciencia del mundo social con una descripción científica de la experiencia precientífica de ese mundo o, más exactamente, de reducir la ciencia social, como Schütz y la fenomenología, a "construcciones de segundo grado, es decir a construcciones de las construcciones producidas por los actores sobre la escena social"[2] o, como Garfinkel y la etnometodología, a "rendiciones de cuentas" (*accounts*) que los agentes producen.[3] 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 únicamente es posible si y sólo si los agentes concuerdan objetivamente de manera tal que asocien el mismo sentido al mismo signo o, en otros términos, de manera que se refieran, en sus operaciones de cifrado y desciframiento, a un mismo y único sistema de relaciones constantes, independientes de las conciencias y de las voluntades individuales, e irreductibles a su *ejecución* en prácticas u obras (por ejemplo, la lengua como código o cifra), la semiología saussuriana (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 al establecer las condiciones particulares en las cuales es posible tal análisis (es decir, la perfecta coincidencia de las cifras utilizadas en la codificación y en la descodificación) y que el análisis fenomenológico ignora.

No deja de ser cierto que, en todas estas operaciones, el objetivismo no toma en cuenta en absoluto lo que está inscrito en la distancia y la exterioridad con respecto a la experiencia primera que es a la vez la condición y el producto de las operaciones de objetivación: olvidando lo que recuerda el análisis fenomenológico de la experiencia del mundo familiar, a saber la apariencia de inmediatez con la que se ofrece el sentido de ese 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 la fenomenología social explicita y el *sentido objetivo* que la física social o la semiología objetivista construyen, se proscribe analizar las condiciones de la producción y del funcionamiento del *sentido del*

2 Véase A. Schütz, *Collected Papers, I, The Problem of Social Reality*, Maurice Nathanson (comp.), La Haya, Martinus Nijhoff, 1962, p. 59 [*El problema de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974].

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

juego social que permite vivir como algo evidente el sentido objetivado en las instituciones.

De manera que no se puede superar la antinomia aparente de los dos modos de conocimiento e integrar sus logros, sino a condición de subordinar la práctica científica a un conocimiento del "sujeto de conocimiento", conocimiento esencialmente *crítico* de los límites inherentes a todo conocimiento teórico, tanto subjetivista como objetivista, que tendría todas las apariencias de una *teoría negativa*, si los efectos propiamente científicos que produce no obligaran a plantear las preguntas ocultadas por todo conocimiento docto [*savante*]. La ciencia social no solamente debe, como lo pretende el objetivismo, romper con la experiencia indígena y la representación indígena de esa experiencia; mediante una segunda ruptura, necesita además poner en cuestión los presupuestos inherentes a la posición de observador "objetivo" que, además de *interpretar* prácticas, tiende a importar en el objeto los principios de su relación con el objeto, como lo testimonia por ejemplo el privilegio que concede a las funciones de comunicación y de conocimiento y que lo inclina a reducir las interacciones a puros intercambios simbólicos. El conocimiento no depende solamente, como lo enseña un relativismo elemental, del punto de vista particular que un observador "situado y fechado" adopta sobre el objeto: es una alteración mucho más fundamental, y mucho más perniciosa (puesto que, siendo constitutiva de la operación de conocimiento, está destinada a pasar inadvertida), que se le hace soportar a la práctica por el solo hecho de tomar sobre ella un "punto de vista" y constituirla así en *objeto* (de observación y de análisis). Se sobreentiende que ese punto de vista soberano jamás se adopta tan fácilmente como desde las posiciones elevadas del espacio social, desde las cuales el mundo social se ofrece como un espectáculo que se comprende desde lejos y desde arriba, como una *representación*.

Esa reflexión crítica sobre los límites del entendimiento docto no tiene como fin desacreditar el conocimiento docto bajo una u otra de sus formas para oponerle, o para sustituirlo por, como con frecuencia se ha hecho, un conocimiento práctico más o menos idealizado; sino fundarlo completamente al liberarlo de los sesgos que le imponen las condiciones epistemológicas y sociales de su producción. Por completo ajena a la intención de rehabilitación, que ha descarriado la mayor parte de los discursos sobre la práctica, tal reflexión apunta solamente a echar luz sobre la teoría de la práctica que el conocimiento docto comporta implícitamente y a hacer posible así un verdadero conocimiento *docto* de la práctica y del modo de conocimiento práctico.

El análisis de la lógica de la práctica sin duda sería más avanzado si la tradición académica no hubiese planteado siempre la cuestión de las relaciones en-

tre la teoría y la práctica en términos de *valor*. Es así como, en el famoso pasaje del *Teeteto*, Platón falsea de entrada el juego cuando, a través de una descripción totalmente negativa de la lógica de la práctica[4] que no es sino el reverso de una exaltación de la *sklolè*, libertad con respecto a las constricciones y urgencias de la práctica que es proporcionada por la condición *sine qua non* del acceso a la verdad ("nuestros discursos nos pertenecen como criados"), ofrece a los intelectuales una "teodicea de su propio privilegio". A ese discurso justificador que, en sus formas más extremas, define la acción como "incapacidad de contemplar" (*astheneia theorias*), la filosofía (se trataría de la *philosophia plebeia* que el aristocratismo platoniano constituye negativamente) no le ha opuesto nunca otra cosa que una alteración de signo, una inversión de la tabla de valores, como en ese texto idealtípico en el que Nietzsche concluye la más aguda crítica del conocimiento "puro" reivindicando para el modo de conocimiento que él prefiere por sobre el primero las mismas virtudes que el primero 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 en un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual deberían 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] Sin duda lo difícil es que uno no puede salir del juego de las preferencias invertidas para producir una verdadera *descripción* de la lógica de la

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

5 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. francesa de H. Albert, París, Mercure de France, 1948, p. 206 [*La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, p. 139].

práctica sin poner en juego la situación teórica, contemplativa, académica, a partir de la cual se sostienen todos nuestros discursos, incluidos los más encarnizados en valorizar la práctica.

Pero el más temible de los obstáculos para la construcción de una adecuada ciencia de la práctica reside sin duda en el hecho de que la solidaridad que liga a los doctos en su ciencia (y en el privilegio social que la hace posible y que ella justifica o procura) los predispone a profesar la superioridad de su saber, a menudo conquistado al precio de inmensos esfuerzos, contra el sentido común, incluso a encontrar en esa superioridad una justificación de su privilegio, en lugar de producir un conocimiento científico del modo de conocimiento práctico y de los límites que el conocimiento docto debe al hecho de que reposa sobre el privilegio. Así, tal tratado clásico de economía no evocará la lógica específica de la práctica y del sentido común sino para arrojarla en la indignidad: denunciando la pretensión de los agentes económicos a poseer un conocimiento adecuado de los mecanismos económicos, el economista "docto" reivindica el monopolio del *punto de vista total sobre el todo,* y se proclama 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: así como, en *Troilo y Crésida,* las ideas generales del general reducen a la ceguera interesada las críticas que Tersites, el simple soldado, opone a los grandes designios estratégicos, del mismo modo la pretensión del teórico de un punto de vista absoluto, "geometral de todas las perspectivas", como habría dicho Leibniz, encierra la reivindicación de un poder fundado en la razón sobre los *simples particulares* destinados al error, que es privación, por la parcialidad partidaria de sus puntos de vista particulares.

Lo no analizado de todo análisis docto (tanto subjetivista como objetivista) es la relación subjetiva del científico [*savant*] con el mundo social y la relación (social) objetiva que supone esa relación subjetiva.[7] El intelectualismo

6 P. A. Samuelson, *Economics,* Nueva York, Londres, Mac Graw Hill Co., 1951, pp. 6-10 (trad. francesa, París, Armand-Colin, 1972, p. 33) [*Curso de economía moderna,* Madrid, Aguilar, 1973, pp. 12-13].

7 El productor de discurso sobre objetos del mundo social que omite objetivar el punto de vista a partir del cual él produce ese discurso tiene buenas posibilidades de no ofrecer otra cosa que ese punto de vista: lo atestiguan todos esos discursos sobre el "pueblo" que hablan menos del pueblo que de la relación con el pueblo de aquel que los sostiene o, más sencillamente, de la posición social a partir de la cual habla del pueblo.

es, si se me permite la expresión, un intelectualocentrismo que conduce a colocar en el principio de la práctica analizada, a través de las representaciones construidas para explicarla (reglas, modelos, etc.), la relación con el mundo social que es precisamente la del observador y, por ese medio, la relación social que hace posible la observación. El hecho de proyectar una relación teórica no objetivada en la práctica que uno se esfuerza por objetivar se encuentra en el principio de un conjunto de errores científicos, todos ligados entre ellos (de manera que sería ya un progreso considerable si se precediera todo discurso docto sobre el mundo social con un signo que habría que leer: "todo ocurre como si...", y que, funcionando a la manera de los cuantificadores de la lógica, recordaría continuamente el estatuto epistemológico del discurso docto). No es, pues, para rendir tributo a una especie de gusto gratuito por los prerrequisitos teóricos, sino para responder a las necesidades más prácticas de la práctica científica, que hay que proceder a un análisis de la lógica específica y de las condiciones sociales de posibilidad del conocimiento docto (y muy especialmente de las teorías de la práctica que ese conocimiento involucra implícitamente), que es, de manera inextricable, un análisis de la lógica específica del conocimiento práctico.

1. Objetivar la objetivación

Sin duda no hay medio más apropiado de captar los presupuestos epistemológicos y sociológicos del objetivismo que regresar a las operaciones inaugurales por las cuales ha construido Saussure el objeto propio de la lingüística: ignoradas y ocultas por todo aquello tomado mecánicamente en préstamo a la disciplina entonces dominante, y por todas las traducciones literales de un léxico autónomo a partir de las cuales se fundaron apresuradamente las nuevas ciencias llamadas estructurales, esas operaciones se han convertido en el *inconsciente epistemológico* del estructuralismo.[1]

Plantear, como lo hace Saussure, que el verdadero medio de la comunicación no es el habla como hecho inmediato considerado en su materialidad observable sino la lengua como sistema de relaciones objetivas que hace posibles tanto la producción del discurso como su desciframiento, es operar una inversión completa de las apariencias, subordinando a un puro *constructum*, del que no existe experiencia sensible, la *materia* misma de la comunicación, aquello que se da como lo más visible y lo más real.[2] Consciente de la

1 Es significativo, por ejemplo, que si se exceptúa a Sapir, predispuesto por su doble formación de lingüista y de etnólogo a plantear el problema de las relaciones entre la cultura y la lengua, ningún antropólogo haya intentado extraer todas las implicaciones de la homología (que Leslie White es casi el único en formular explícitamente) entre las oposiciones que se hallan en el fundamento de la antropología cultural (o estructural) y de la lingüística, la de la lengua y la palabra y la de la cultura y la conducta.

2 Se puede extender a la relación entre la cultura y la conducta todo lo que Saussure dice de la relación entre la lengua y el habla, que es una de sus dimensiones: así como Saussure plantea que el medio de la comunicación no es el discurso sino la lengua, del mismo modo la antropología cultural (o la iconología, en el sentido de Panofsky) plantea que la interpretación científica trata las propiedades sensibles de la práctica o de las obras como signos o "síntomas culturales" que sólo entregan completamente su sentido en una *lectura*, armada de una *cifra cultural que trasciende a sus actualizaciones* (entendiendo así que el "sentido objetivo" de la obra o de la práctica es irreductible a la voluntad y a la conciencia de su autor, tanto como a las experiencias vividas por el observador).

ruptura paradójica con la experiencia dóxica implicada por la tesis fundamental de la primacía de la lengua (en favor de la cual invoca, no obstante, la existencia de las lenguas muertas y la mudez tardía, que testimonia que se puede perder el habla conservando la lengua, o incluso la falta de lengua que designa a la lengua como norma objetiva de la palabra), Saussure señala acertadamente que todo inclina a creer que el habla es "la condición de la lengua": en efecto, además de que la lengua no puede ser aprehendida por fuera del habla, el aprendizaje de la lengua se hace por el habla y el habla está en el origen de las innovaciones y las transformaciones de la lengua. Pero enseguida observa que los dos procesos invocados no tienen otra prioridad que la *cronológica*, y que la relación se invierte desde el momento en que se abandona el terreno de la *historia* individual o colectiva para interrogarse sobre las *condiciones lógicas del desciframiento*: desde ese punto de vista, la lengua, como medio que asegura la identidad de las asociaciones de sonidos y de sentidos operados por los interlocutores y, de esa manera, la mutua comprensión, es primera, en cuanto condición de la inteligibilidad del habla.[3] Saussure, quien por otra parte profesa que "el punto de vista crea el objeto", señala aquí muy claramente el punto de vista en el que hay que situarse para producir "el objeto propio" de la nueva ciencia estructural: se puede hacer del habla el producto de la lengua si y sólo si uno se sitúa *en el orden lógico de la inteligibilidad.*

Sin duda valdría la pena intentar enunciar de manera completa el conjunto de las posturas teóricas que se hallan implicadas en el hecho de adoptar este punto de vista, como la primacía de la lógica y de la estructura, sincrónicamente aprehendida, sobre la historia individual o colectiva (es decir, el aprendizaje de la lengua y, para decirlo a la manera de Marx, "el movimiento histórico que le ha dado nacimiento"), o el privilegio acordado a las relaciones internas y específicas, susceptibles de un análisis "tautegórico" (según la expresión de Schelling) o estructural, con respecto a las determinaciones externas, económicas y sociales. Pero, además de que esto se ha hecho con frecuencia, al menos parcialmente, parece más importante dirigir la atención sobre el punto de vista en sí, sobre la relación con el objeto que se afirma en él y todo lo que se deriva de ello, comenzando por una determinada teoría de la práctica. Lo cual supone que se abandone por un momento, para intentar objetivarlo, el lugar asignado y reconocido de ante-

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

mano de observador objetivo y objetivante que, como un director de escena que juega a su capricho con las posibilidades ofrecidas por los instrumentos de objetivación para aproximar o alejar, ampliar o reducir, impone a su objeto sus propias normas de construcción, en una especie de sueño de poder.

Situarse en el orden de la inteligibilidad como lo hace Saussure, es adoptar el punto de vista del "espectador imparcial" que, aferrado a *comprender por comprender*, se ve llevado a poner esta *intención hermenéutica* en el principio de la práctica de los agentes, a hacer como si ellos se plantearan las preguntas que él se plantea a propósito de ellos. A diferencia del orador, el gramático no puede hacer con la lengua otra cosa que estudiarla para *codificarla*. Mediante el mismo tratamiento que le hace sufrir, tomándola como *objeto de análisis* en lugar de servirse de ella para pensar y hablar, la constituye como *logos* opuesto a la *praxis* (y también, por supuesto, a la *lengua practicada*): ¿es preciso decir que esta oposición típicamente académica es el producto de una situación *académica, escolar*, en el sentido fuerte de situación de *skholé*, de *otium*, de *inacción*, que tiene muy escasas posibilidades de manifestarse en su verdad a los espíritus formados por la institución escolar? A falta 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 la lengua que comprenderla, y la relación práctica con la lengua de aquel que, constreñido a comprender para actuar, se sirve de la lengua con miras a fines prácticos, justo lo necesario para las necesidades de la práctica y en los límites de la urgencia práctica, el gramático se inclina a tratar tácitamente a la lengua como un objeto autónomo y autosuficiente, es decir como *finalidad sin fin*, sin otro fin, en todo caso, que el de ser interpretado, a la manera de la obra de arte. El principio de los errores de los gramáticos no reside tanto, pues, en el hecho de que, como les reprocha la sociolingüística, toman por objeto una lengua académica o docta, sino en el hecho de que sin saberlo mantienen con la lengua, popular tanto como docta, una relación académica o docta.

Las tendencias más constantes de esta gramática formal, que es y ha sido siempre la lingüística, están inscritas en la situación escolar o académica que, a través de la relación que ella favorece con la lengua y de la neutralización que ella opera de las funciones inscritas en el uso ordinario de la lengua, ordena de diversas maneras el tratamiento docto de la lengua. Piénsese tan sólo en esos inimitables ejemplos que la imaginación gramática engendra, reyes de Francia calvos o Wittgensteins lavando los platos, y que, a la manera de las *paradojas* caras a todos los formalistas, no deben poder desplegar todas sus ambigüedades y sus enigmas de otro modo que poniendo entre paréntesis toda situación práctica que asegure la *epochè* académica. El discurso acadé-

mico tiene como "condición de satisfacción" a la institución académica, y todo lo que ella implica, como la disposición de los locutores y de los receptores a aceptar, cuando no a *creer* lo que se dice. Esto no se le escapó a Valéry: "*Quia nominor Leo* no significa en absoluto: *Pues León me llamo*, sino más bien: *Yo soy un ejemplo de gramática*".[4] No hay razón para que la cadena de comentarios activados por los análisis austinianos de los actos ilocucionarios se interrumpa mientras la ignorancia de las condiciones de producción y de circulación del comentario autorice o incline a buscar en el mero discurso comentado "condiciones de satisfacción" que, indisociables, teórica y prácticamente, de las condiciones institucionales del funcionamiento del discurso, fueron remitidas, desde el origen, al orden de la lingüística externa, es decir, *abandonadas* a la sociología.

Instrumento de intelección y objeto de análisis, la lengua saussuriana es de hecho la lengua muerta, escrita y extranjera de la que habla Bajtín, el sistema autosuficiente que, *arrancado del uso real y totalmente despojado de sus funciones*, invoca una comprensión puramente pasiva (teniendo como límite la semántica pura, a la manera de Fodor y Katz). La ilusión de la autonomía del orden propiamente lingüístico que se afirma en el privilegio concedido a la lógica interna de la lengua en detrimento de las condiciones sociales de su *utilización oportuna*[5] abre la carrera a todas las investigaciones ulteriores que actuarán como si el dominio del código bastara para conferir el dominio de los usos apropiados, o como si se pudiesen inferir de un análisis de su estructura formal el uso y el sentido de las expresiones lingüísticas, como si la gramaticalidad fuese condición necesaria y suficiente de la producción del sentido, en una palabra, como si se ignorara que la lengua se hace para ser hablada y hablada a propósito de algo: no hay que sorprenderse si las aporías de la lingüística chomskyana, que ha llevado hasta sus últimas consecuencias los pre-

4 Paul Valéry, "Tel Quel", *Œuvres*, II, París, Gallimard (La Pléiade), p. 696.

5 No es por asualidad que los sofistas (uno piensa en particular en Protágoras y en el *Gorgias* de Platón) que, a diferencia de los puros gramáticos, apuntaban a procurarse y a transmitir el dominio práctico de una lengua de acción, han sido los primeros en plantear como tal el problema del *kairos*, del momento oportuno o favorable y de las palabras justas y apropiadas al lugar y al momento: retóricos, estaban predispuestos a hacer una filosofía de la práctica del lenguaje como *estrategia* (es significativo que el sentido original de la palabra *kairos*, punto vital, y por ende mortal, y punto enfocado, blanco, fin, esté presente también en numerosas expresiones del lenguaje ordinario: disparar un tiro [*décocher un trait*], una agudeza [*un trait d'esprit*], palabras que llegan, que dan en el blanco, etcétera).

supuestos de todas las gramáticas, obligan a redescubrir hoy en día que, como lo señala Jacques Bouveresse, lo que presenta un problema no es la posibilidad de producir frases "gramaticales" en número infinito 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 la que funciona y la puesta entre paréntesis de todas las funciones están ya implicadas en la operación inicial que produce a la lengua reduciendo el acto de habla a una simple ejecución. Y no tendríamos inconveniente en demostrar que todos los presupuestos –y todas las dificultades consecutivas– de todos los estructuralismos derivan de esta suerte 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 de pensar la relación entre las dos entidades de otra manera que como la del modelo y la ejecución, la de la esencia y la existencia, lo que equivale a colocar al científico, que dispone del modelo, en la posición de un Dios leibniziano que posee en acto el sentido objetivo de las prácticas.

> Para delimitar, dentro de los hechos de lengua, el "terreno de la lengua", Saussure separa "la parte física de la comunicación", es decir el habla como objeto preconstruido, y luego aísla, dentro del "circuito del habla", lo que él llama "el lado ejecutivo, es decir el habla considerada objeto construido, definida por oposición a la lengua como la *actualización de un cierto sentido en una combinación particular de sonidos*, que él también elimina invocando que "la ejecución jamás es hecha por la masa", sino "siempre individual". El término ejecución, que se dice a propósito de una orden o de una partitura y de modo más general de un programa o de un proyecto artístico, condensa toda la filosofía de la práctica y de la historia de la semiología, forma paradigmática del objetivismo que, privilegiando el *constructum* con respecto a la materialidad de la realización práctica, reduce a una actualización de una suerte de esencia anahistórica, es decir a nada, la práctica individual, el hacer, la factura, y todo lo que se determina en el momento práctico, con referencia a fines prácticos, es decir el estilo, la manera y, en última instancia, los *agentes*.[6]

6 Se comprende con más claridad las implicaciones sociales del lenguaje de la ejecución si se sabe que el debate sobre la primacía de la significación o de la ejecución, de la idea o de la materia y de la manera (la "factura" o,

Pero sin duda es la etnología la que, ya predispuesta por la identidad de punto de vista sobre el objeto a tomar prestados conceptos de manera incontrolada, presenta bajo una forma aumentada todas las consecuencias de las peticiones de principio del objetivismo. Charles Bally observaba que las investigaciones lingüísticas se orientan en direcciones diferentes según se refieran a la lengua materna o a una lengua extranjera, e insistía en particular sobre la tendencia al *intelectualismo* que implica el hecho de aprehender la lengua desde el punto de vista del sujeto oyente más bien que desde el punto de vista del sujeto hablante, es decir como instrumento de desciframiento en lugar de como "medio de acción y de expresión": "El oyente está del lado de la lengua, es por medio de la lengua como él 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 por el hecho de que no tiene un lugar –salvo por *elección* y como jugando– dentro del espacio observado, y porque no puede hacerse 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 estatuto del observador que se retira de la situación para observar implica una ruptura epistemológica, pero también social, que jamás gobierna tan sutilmente la actividad científica como cuando deja de presentarse como tal, conduciendo a una teoría implícita de la práctica que es 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 él enuncia y analiza: a saber, la insuperable ruptura con la acción y con el mundo, con los fines inminentes de la acción colectiva, con la evidencia del mundo familiar, que supone la intención misma de decir la práctica y sobre todo de comprenderla y hacerla comprender de un modo distinto que produciéndola y reproduciéndola prácticamente. No hay, si se sabe lo que significa hablar, discursos (o novelas) de acción: tan sólo hay un discurso que dice la acción y que, a riesgo de caer en la incoherencia o la impostura, no debe dejar de *decir que no hace otra cosa que decir la acción*. La proyección indebida del

---

como decía Caravaggio, la *manifattura*) se encuentra en el centro de la historia del arte y de la "emancipación" del artista y también en el centro de los debates metodológicos entre los historiadores del arte (véanse R. W. Lee, *Ut Pictura Poësis*, Nueva York, 1967; F. Bologna, *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", *Storia dell'arte italiana*, I, Roma, Einaudi, 1979, pp. 165-273).

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

sujeto en el objeto no es nunca tan evidente como en el caso de la *participación primitivista del etnólogo encantado o místico* que, al igual que la inmersión populista, juega una vez más a la distancia objetiva con el objeto para jugar el juego como un juego, a la espera de salir de él para contarlo. Eso significa que la observación participante es, de alguna manera, una contradicción en los términos (como cualquiera que haya intentado hacer la experiencia ha podido verificar de modo práctico), y que la crítica del objetivismo y de su incapacidad para aprehender la práctica como tal no implica de ninguna manera la rehabilitación de la inmersión en la práctica: la toma de partido participacionista no es más que otra manera de evacuar la cuestión de la verdadera relación del observador con lo observado y sobre todo las consecuencias críticas que se derivan de ella para la práctica científica.

A este respecto, no hay mejor ejemplo que el de la historia del arte, que, al encontrar en el carácter sagrado de su objeto todas las justificaciones de una hermenéutica hagiográfica, unida al *opus operatum* más que al *modus operandi*, trata la obra como un discurso destinado a ser descifrado en referencia a una cifra trascendente, análoga a la lengua saussuriana, y olvida que la producción artística es siempre *además* –en grados diferentes según las artes y según 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*, suerte de gimnasia diabólica, como el rito o la danza, y que siempre conlleva por ello algo de *inefable*, no por exceso, como lo pretenden los celebrantes, sino por defecto. Aquí, una vez más, la insuficiencia del discurso docto reside, como ya lo sugería Nietzsche, en que 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 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 una relación con el objeto que no es otra que la del observador. Los etnólogos no podrían escapar a todos sus interrogantes metafísicos sobre el estatuto ontológico o incluso sobre el "lugar" de la cultura, sino a condición de objetivar su propia relación con el objeto, el del extranjero que debe procurarse el sustituto del dominio práctico bajo la forma de un modelo objetivado: las genealogías y otros mo-

8 F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 175 [en castellano: *op. cit.*, pp. 120-121].

delos doctos son al sentido de la orientación social que hace posible 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 llevamos con nosotros a todas partes", como decía Poincaré.

Hay pocos dominios en los que 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 al menos con el parentesco y los parientes de los demás, que toma como su objeto, salvo unas costumbres cognitivas, el etnólogo puede tratar la terminología indígena del parentesco como un sistema cerrado y coherente de relaciones lógicamente necesarias, definidas de una vez para siempre como mediante construcción en y por la axiomática implícita de una tradición cultural: a falta de interrogarse sobre el estatuto epistemológico de la práctica y de su neutralización de las funciones prácticas que ella supone y consagra, se atiene al único efecto simbólico de *caracterización colectiva* que hace *ver* y hace *creer*, imponiendo obligaciones y prohibiciones de intensidad inversamente proporcional a la distancia en el espacio así arbitrariamente producida; al hacerlo, pone sin saberlo entre paréntesis los diferentes usos que pueden tener lugar en la práctica de las relaciones de parentesco sociológicamente identificadas. 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 mantenidos, frecuentados, franqueados, y por ende realmente practicables para un agente en 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 de acuerdo con este modo de existencia temporal que es el de los objetos teóricos, es decir *total simul*, totalmente en la simultaneidad, la red completa de las relaciones de parentesco de muchas generaciones, poniendo en el mismo plano las relaciones oficiales que, por no recibir una continua sustentación, tienden a convertirse en lo que son para el genealogista, es decir relaciones teóricas parecidas a rutas abandonadas en un mapa antiguo, y las relaciones prácticas que funcionan realmente porque cumplen funciones prácticas. Al hacerlo, llega a olvidar que las relaciones lógicas de parentesco, a las que la tradición estructuralista concede una autonomía casi completa con respecto a los determinantes económicos, no existen en el modo práctico sino por y para los usos oficiales y oficiosos que hacen de ellas agentes tanto más inclinados a

mantenerlas en estado de funcionamiento y a hacerlas funcionar más intensamente –y por lo tanto, en razón del efecto de apertura, cada vez más fácilmente– cuanto más indispensables son las funciones que ellas cumplen actual y virtualmente, cuanto más vitales son los *intereses* (materiales o simbólicos) que satisfacen o pueden satisfacer.[9]

De hecho, la proyección en el objeto de una relación de objetivación no objetivada produce efectos diferentes, aunque surgidos de un mismo principio, en los diferentes dominios de la práctica: ya sea que se dé por principio objetivo de la práctica lo que se ha conquistado y construido mediante el trabajo de objetivación, proyectando en la realidad lo que no existe sino *en el papel*, por y para la ciencia; o bien que se interpreten acciones que, como los ritos y los mitos, tienden a *actuar* sobre el mundo natural y el mundo social, como si se tratara de operaciones que apuntan a interpretarlos.[10] Aquí, una

9 Para explicitar completamente la demanda implícita que está inscrita, al igual que en toda interrogación, en la encuesta genealógica, primero habría que hacer una historia social de la herramienta genealógica, abocándose particularmente a las funciones que, en la tradición de la que los etnólogos son el producto, han producido y reproducido la necesidad del instrumento, es decir los problemas de herencia y de sucesión e, indisociablemente, la preocupación por mantener y conservar el *capital social* como posesión efectiva de una red de relaciones de parentesco (u otras) susceptibles de ser movilizadas o, por lo 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 dicho instrumento. Pero lo más importante sería someter la interrogación, que es la condición de la producción del diagrama genealógico, a una interrogación epistemológica, que apunte a determinar la significación completa de la transmutación ontológica que produce la interrogación científica por el mero hecho de exigir una relación cuasi teórica con el parentesco que implica una ruptura con la relación práctica, directamente orientada hacia las funciones.

10 La situación del etnólogo no es tan diferente de la del filólogo y sus letras muertas: aparte de que se ve obligado a apoyarse en esos cuasi textos que son los *discursos oficiales* de los informantes, inclinados a poner en primer plano el aspecto más codificado de la tradición, a menudo debe recurrir, por ejemplo en el análisis de los mitos y de los ritos, a *textos* establecidos por otros, en condiciones con frecuencia mal definidas; el hecho mismo del registro constituye al mito o al rito como *objeto de análisis* aislándolo de sus referentes concretos (como los nombres propios de lugares, grupos, tierras, personas, etc.), de las situaciones concretas en las que funciona y de los individuos que lo hacen funcionar con referencia a relaciones prácticas (por ejemplo, funciones de legitimación de las jerarquías o de las distribuciones de propiedades y de poderes). Como lo demuestra Bateson (*Naven*, Stanford, Stanford University Press, 1958, 1ª edición, 1936 [en francés,

vez más, la relación con el objeto al que se llama *objetivo*, y que implica distancia y exterioridad, entra en contradicción, de manera enteramente práctica, con la relación práctica que ese objeto debe *negar* para constituirse y constituir al mismo tiempo la representación objetiva de la práctica: "Su visión (la del simple participante del 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 papel específico parece insignificante, puede resultar altamente significativo para un observador y analista del sistema total".[11] Es sólo mediante una ruptura con la visión docta, que se vive a sí misma como una ruptura con la visión ordinaria, como el observador podría 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 conciencia crítica de los límites inscritos en las condiciones de producción de la teoría permitiría introducir en la teoría completa de la práctica ritual propiedades que le son tan esenciales como el carácter parcial e interesado del conocimiento práctico o el defase entre las razones vividas y las razones "objetivas" de la práctica. Pero el triunfalismo de la razón

---

Naven, París, Éd. de Minuit, 1971; en castellano, *Naven*, Madrid, Júcar, 1989], la cultura mitológica puede convertirse en el instrumento y, en ciertos casos, el trofeo de estrategias extremadamente complejas (lo cual 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 de ello que no se puede explicar completamente la estructura del corpus mítico y de las transformaciones que lo afectan en el curso del tiempo mediante un análisis estrictamente interno que ignore las funciones que ese corpus cumple en las relaciones de competencia o de conflicto por el poder económico o simbólico.

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

teórica tiene como contrapartida la incapacidad de superar, y ello desde el origen mismo, el simple registro de la dualidad de las vías de conocimiento, la vía de la apariencia y la vía de la verdad, doxa y episteme, sentido común y ciencia, y la impotencia de conquistar para la ciencia la verdad de aquello contra lo cual se construye la ciencia.

Al proyectar en la percepción del mundo social lo impensado inherente a su posición en ese mundo, es decir el monopolio del "pensamiento" que le asegura de hecho la división del trabajo social y que lo mueve a identificar el trabajo del pensamiento con un trabajo de expresión, de verbalización, de explicación en el discurso o en la escritura –"el pensamiento y la expresión se constituyen simultáneamente", decía Merleau-Ponty–, el "pensador" traiciona su convicción secreta de que la acción no alcanza su cumplimiento sino cuando es comprendida, interpretada, *expresada*, identificando lo implícito con lo impensado y negándole al *pensamiento tácito y práctico* que es inherente a toda práctica sensata el estatuto de pensamiento auténtico.[12] El lenguaje se hace cómplice espontáneamente de esa filosofía hermenéutica que mueve a pensar la acción como algo que se trata de descifrar, diciendo de un gesto o de un acto ritual, por ejemplo, que *expresa* algo, en lugar de decir, simplemente, que es *sensato* o, como en inglés, que *hace* sentido. Sin duda porque no conoce ni reconoce otro pensamiento que el pensamiento de "pensador", y porque no puede otorgar dignidad humana sin otorgar lo que le parece constitutivo de esa dignidad, el etnólogo nunca ha podido arrancar a los hombres que él estudia de la barbarie de lo prelógico sino identificándolos con los más prestigiosos entre sus colegas, lógicos o filósofos (piénsese en el célebre título, "El primitivo como filósofo"): "Hace mucho tiempo, dice Hocart, que el hombre ha dejado de limitarse a vivir y que se ha puesto a *pensar la vida*. A partir de todos los fenómenos que contribuyen a la vida, ha elaborado una idea de la vida, de la prosperidad y de la energía vital".[13] Y Claude Lévi-Strauss no actúa de otro modo cuando confiere al mito la tarea de resolver problemas *lógicos*, de expresar, de mediatizar y de enmascarar

12 Para mostrar que el triunfalismo teórico o teoricista forma parte del aire que respiran todos aquellos que aspiran al estatuto de intelectual, habría que citar las innumerables profesiones de desprecio por la impotencia o la incapacidad del "vulgar" a acceder al pensamiento digno de este nombre (y no solamente las más ostentosas, como las "Nadie reflexiona" o "La tontería no es mi fuerte" de los intelectuales con sombrero de paja a lo *Monsieur Teste*) de las que están empedradas la literatura y la filosofía.

13 A. M. Hocart, *Rois et courtisans*, París, Seuil, 1978, p. 108.

contradicciones sociales –y esto sobre todo en análisis más antiguos, como "La gesta de Asdiwal"–[14] o cuando hace de él uno de esos lugares donde, a la manera en que en la historia, según Hegel, lo hace la Razón, el Espíritu universal se piensa a sí mismo,[15] permitiendo así observar "las leyes universales que regulan las actividades inconscientes del espíritu".[16]

La indeterminación en la que se ha dejado 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 las prácticas y esas prácticas mismas, incertidumbre que vienen a redoblar las interferencias del discurso indígena que apunta a expresar o a regular la práctica, costumbres hechas regla, teorías oficiales, refranes, proverbios, y los efectos del *modo de pensamiento* que se expresa en ella. Por el solo hecho de dejar intacta la cuestión del principio de producción de las regularidades que él registra, y de dejar jugar el poder "mitopoiético" del lenguaje que, como lo indicaba Wittgenstein, se desliza incesantemente del sustantivo a la sustancia, el discurso objetivista tiende a constituir el modelo construido para explicar las prácticas como un poder

14 C. Lévi-Strauss, "La Geste d'Asdiwal", *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire (1958-59)*, París, 1958 ["La gesta de Asdiwal", en Leach, E. (coord.), *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972].

15 "El análisis mítico no tiene ni puede tener por objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten" (C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964, p. 20 [*Lo crudo y lo cocido*, México, F.C.E., 1968, p. 21]). Aunque, tomado al pie de la letra, este texto justifica perfectamente mi lectura de la última teoría lévi-straussiana de la razón mítica, debo decir –sobre todo en estos tiempos en que se practica mucho la escritura semiautomática, la lectura diagonal y la crítica de la sospecha– que en esa fórmula demasiado bonita para estar a salvo de *giros* metafísicos, podría encontrarse también una puesta en alerta contra la tentación de la participación mística e incluso una preciosa contribución a una teoría de la relación práctica con el mito (Claude Lévi-Strauss tiene razón al recordar que, así en la producción del mito como en la producción del discurso, la toma de conciencia de las leyes no puede sino ser parcial e intermitente porque "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 enseguida el hilo de sus ideas", *ibid.*).

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

realmente capaz de determinarlas: al reificar abstracciones (en frases tales como "la cultura determina la edad del destete"), trata sus construcciones, "cultura", "estructuras", "clases sociales" o "modos de producción" como a realidades dotadas de una eficacia social, capaz de constreñir directamente las prácticas; o bien, al otorgar 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 hace de ellos sujetos responsables de acciones históricas (con 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 frases cuyo contenido representativo varía sistemáticamente según el contexto de utilización. Es así como la noción de *regla*, que puede evocar indistintamente la regularidad inmanente a las prácticas (una correlación estadística, por ejemplo), el *modelo construido* por la ciencia para explicarla o la *norma* conscientemente planteada y respetada por los agentes, permite conciliar ficticiamente teorías de la acción que se excluyen entre sí. Se piensa necesariamente en Chomsky, quien afirma al mismo tiempo (en contextos diversos) que las reglas de gramática son *instrumentos de descripción* del lenguaje, que son sistemas de *normas* de las que los agentes tienen un cierto conocimiento, y por último que se trata de *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* que determinan, por libre iteración, una infinidad de correspondencias sonido-sentido").[18] Pero también hay que releer cierto párrafo del prefacio a la segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco* donde puede suponerse que el léxico de la norma, del modelo o de la regla constituye el objeto de un uso particularmente controlado puesto que está consagrado a la distinción entre "sistemas preferenciales" y "sistemas prescriptivos": "De modo recíproco, un sistema que *preconiza* el matrimonio con la

17 Al postular la existencia de una "conciencia colectiva" de grupo o de clase y atribuir a los grupos disposiciones que no pueden constituirse sino en las conciencias individuales, incluso si éstas son el producto de condiciones colectivas, como la *toma de conciencia* de los intereses de clase, la personificación de los colectivos dispensa de analizar esas condiciones y, en particular, aquellas que determinan el grado de homogeneidad objetiva y subjetiva del grupo considerado y el grado de conciencia de sus miembros.

18 N. Chomsky, "General Properties of Language", *Brain Mechanism Inderlying Speech and Language*, I. L. Darley (comp.), Nueva York-Londres, Grune and Straton, 1967, pp. 73-88.

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 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] La tonalidad dominante en este pasaje, como en todo el prefacio, es la de la norma, mientras que la *Antropología estructural* está escrita en la lengua del *modelo* o, si se prefiere, de la *estructura*; no es que este léxico esté totalmente ausente aquí, puesto que las metáforas que organizan el pasaje central ("operador", "curvatura" del "espacio genealógico", "estructuras") evocan la lógica del *modelo* y de 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 presentes los textos de la *Antropología estructural* sobre las relaciones entre el lenguaje y el 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 claridad con la que las "normas culturales" y todas las "racionalizaciones" o "elaboraciones secunda-

19 C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, Mouton, 1967, pp. XX-XXI (el destacado es mío) [*Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1988, p. 22].

20 *Ibid.*, p. XX, véase también p. XXII.

21 C. Lévi-Strauss, *L'anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 41 [*Antropología estructural*, traducción de Eliseo Verón, Buenos Aires, EUDEBA, 1984, p. 32].

rias" producidas por los indígenas quedaban descartadas allí en beneficio de las "estructuras inconscientes", sin hablar de los textos en los que se afirmaba la universalidad de la regla originaria de la exogamia, las concesiones hechas aquí a la "conciencia de la regla" y la señalada distancia con respecto a esos sistemas rígidos "cuya noción es totalmente teórica" pueden sorprender, al igual que 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 bien: "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] Uno no puede dejar de evocar un texto en el que Wittgenstein reúne, como jugando, todas las preguntas esquivadas por la antropología estructural y, de manera sin duda más general, por el intelectualismo, en cuanto éste transfiere la verdad objetiva establecida por la ciencia a una práctica que excluye por su misma esencia la postura teórica apropiada para hacer posible el establecimiento de esa 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? Él 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 una cierta frecuencia estadísticamente mensurable, y de la fórmula que permite expli-

22 C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté, loc. cit.*, p. XIX [*Las estructuras elementales del parentesco, op. cit.*, p. 21].

23 *Ibid.*

24 L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, París, Gallimard, 1961, p. 155 [en castellano, *op. cit.*, p. 103].

carla, al *reglamento* conscientemente editado y conscientemente respetado o a la *regulación inconsciente* de una misteriosa mecánica cerebral o social, ésas son las dos maneras más comunes de deslizarse del modelo de la realidad a la realidad del modelo. En el primer caso, se piensa en una regla que, según la distinción de Quine entre *to fit* y *to guide*,[25] se ajuste de manera puramente descriptiva a la regularidad observada, a una regla que comande, dirija u oriente el comportamiento –lo cual supone que sea conocida y reconocida, y por lo tanto susceptible de ser enunciada– sucumbiendo a la forma más elemental de la juridicidad, esa suerte de finalismo que sin duda es la más difundida de las teorías espontáneas de la práctica y que consiste en hacer como si las prácticas tuviesen como principio la obediencia consciente a reglas conscientemente elaboradas y sancionadas: "Consideremos, dice Ziff, la diferencia entre '*regularmente* el tren lleva 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 lleve dos minutos de retraso responde a una política o a un plan (...). Las reglas remiten a planes y a políticas, y no las regularidades (...). Pretender que debe haber reglas en la lengua natural, eso equivale a pretender que las carreteras deben ser rojas porque corresponden a líneas rojas trazadas en un mapa".[26] En el segundo caso, el que habla se otorga los medios para hacer como si la acción hubiese tenido como principio (si no como fin) el modelo teórico que se debe construir para explicarla, sin caer no obstante en las ingenuidades más flagrantes de la juridicidad, al colocar en el principio de las prácticas o de las instituciones objetivamente regidas por reglas desconocidas por los agentes, significaciones sin intención significante, finalidades sin fines conscientemente planteados, que son otros tantos desafíos lanzados a la vieja alternativa del mecanicismo y del finalismo, un *inconsciente* definido como un *operador mecánico de finalidad.* Así, a propósito de las tentativas de Durkheim por "explicar la génesis del pensamiento simbólico", Claude Lévi-Strauss escribe: "Los sociólogos y los psicólogos modernos resuelven ese tipo de problemas apelando a la actividad inconsciente del espíritu; pero en la época en que escribía Durkheim, la psicología y la lingüística todavía no habían alcanzado sus resultados fundamentales. Lo cual explica por qué Durkheim se debatía en

25 W. V. Quine, "Methodological Reflections on Current Linguistic Theory", *Semantics of Natural Language* Harman y Davidson (comp.), Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1972, pp. 442-454.

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

lo que consideraba una antinomia irreductible (y eso era ya un progreso considerable sobre el pensamiento de fines del siglo XIX tal como lo ilustra por ejemplo Spencer): el carácter ciego de la historia y el finalismo de la conciencia. Entre los dos se encuentra *evidentemente la finalidad inconsciente del espíritu*".[27]

Uno imagina lo que podían tener de seductoras, para espíritus inclinados a rechazar la ingenuidad de las explicaciones finalistas y la trivialidad de las explicaciones causales (especialmente "vulgares" cuando invocan factores económicos y sociales), todas las misteriosas mecánicas finales, productos sensatos y aparentemente deseados y sin embargo carentes de productor, que el estructuralismo hacía surgir al hacer desaparecer las condiciones sociales de producción, de reproducción y de utilización de los objetos simbólicos en el movimiento mismo por el cual hacía aparecer la lógica inmanente. Y se comprende al mismo tiempo el crédito que se concedía por anticipado a la tentativa de Claude Lévi-Strauss de superar la alternativa entre la acción conscientemente orientada hacia fines racionales y la reacción mecánica a determinaciones, al inscribir la finalidad en el mecanismo, con la noción de inconsciente, esa suerte de *Deus ex machina* que es también un Dios en la máquina. La naturalización de la finalidad implicada en el olvido de la acción histórica y que conduce a inscribir los fines de la historia, a través de la noción de inconsciente, en los misterios de la Naturaleza, es sin duda lo que le permitió 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] En la misma frase se ve la oscilación entre dos explicaciones contradictorias de la postulada identidad del espíritu y de la naturaleza, identidad de naturaleza –el espíritu es cosa– o identidad adquirida por aprendizaje –interiorización del cosmos–, dos tesis que han resultado confundidas en beneficio de la ambigüedad de cierta otra formulación –"imagen del mundo inscrita ya en la arquitectura del espíritu"–[29] y que se combinan en todo caso para excluir explícitamente la histo-

27 C. Lévi-Strauss, *La sociologie au XX^e siècle*, G. Gurvitch y W. E. Moore (comps.), París, PUF, 1947, t. II, p. 527 (el destacado es mío).

28 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1964, p. 328 (el destacado es mío) [*El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1964, p. 359, n. 2].

29 C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964 [*Lo crudo y lo cocido*, *op. cit.*, p. 334].

ria individual y colectiva. Bajo la apariencia de un materialismo radical, esta filosofía de la naturaleza es una filosofía del espíritu que equivale a una forma de idealismo. Al afirmar la universalidad y la eternidad de las categorías lógicas que rigen "la actividad inconsciente del espíritu", ella ignora la dialéctica de las estructuras sociales y de las disposiciones estructuradas y estructurantes en la que se forman y se transforman los esquemas de pensamiento: ya se trate de las 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 sensiblemente son inculcadas por "la sorda presión de las relaciones económicas", como dice Marx, es decir por el sistema de las sanciones económicas y simbólicas asociadas a una posición determinada en las estructuras económicas, esos esquemas constituyen una de las mediaciones por las cuales las estructuras objetivas alcanzan a estructurar toda la experiencia económica, sin tomar en préstamo las sendas de una determinación mecánica o de una toma de conciencia adecuada.

Es suficiente con ignorar la dialéctica de las estructuras objetivas y de las estructuras incorporadas que se opera en cada acción práctica para encerrarse en la alternativa canónica que, renaciendo incesantemente bajo nuevas formas en la historia del pensamiento social, condenan a aquellos que pretenden tomar la vía inversa a la del subjetivismo, como ocurre hoy con los lectores estructuralistas de Marx, a caer en el fetichismo de las leyes sociales: convertir en entidades trascendentes, que en las prácticas se encuentran en una relación de esencia a existencia, las construcciones a las cuales la ciencia debe recurrir para explicar los conjuntos estructurados y sensatos que produce 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 autómata subyugado por las leyes muertas de una historia de la naturaleza. Esta visión emanantista que hace de la estructura, Capital o Modo de producción, una entelequia que se desarrolla a sí misma en un proceso de autorrealización, reduce a los agentes históricos al papel de "soportes" (*Träger*) de la estructura, y sus acciones a simples manifestaciones epifenoménicas del poder que la estructura tiene de desarrollarse según sus propias leyes y de determinar o sobredeterminar a otras estructuras.

2. La antropología imaginaria del subjetivismo

Hay que reconocerle a Sartre el mérito de haber proporcionado una formulación ultraconsecuente de la filosofía de la acción que aceptan, casi siempre implícitamente, aquellos que describen las prácticas como *estrategias* explícitamente orientadas con referencia a fines planteados explícitamente por un proyecto libre, o incluso, entre ciertos interaccionistas, con referencia a las reacciones anticipadas de los otros agentes. Así es como, por no reconocer nada que se parezca a *disposiciones duraderas* y a *eventualidades probables*, Sartre hace de cada acción una suerte de confrontación, sin antecedentes, entre el sujeto y el mundo. Eso se ve claramente en el pasaje de *El ser y la nada* donde le confiere a la toma de conciencia revolucionaria, "conversión" de la conciencia producida por una suerte de variación imaginaria, el poder de crear el sentido del presente al crear el futuro revolucionario que lo niega: "Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le iría mejor no son la dureza de una situación ni los sufrimientos que ella le impone; por el contrario, sólo desde el día en que puede ser concebido otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y nuestros sufrimientos y *decidimos* que son insoportables".[1] Si el mundo de la acción no es otra cosa que ese universo imaginario de posibles intercambiables, el cual depende enteramente de los decretos de la conciencia que lo crea, y por lo tanto enteramente desprovisto de *objetividad*, si es conmovedor porque el sujeto elige ser conmovido, indignante porque elige indignarse, entonces las emociones y las pasiones, pero también las acciones mismas son tan sólo juegos de la mala fe: "No es casual que el materialismo sea serio; ni tampoco

1 J. P. Sartre, *L' tre et le néant*, París, Gallimard, 1943, p. 510 (el destacado es mío) [*El ser y la nada*, Madrid, Alianza-Losada, 1984, p. 461]; véase también J. P. Sartre, "Response à Lefort", *Les temps modernes*, abril de 1953, n° 89, pp. 1571-1629.

que lo encontremos siempre y doquiera como la doctrina de elección del revolucionario. Pues los revolucionarios son serios. Se conocen primero a partir del mundo que los aplasta (...). El hombre serio es 'del mundo' y no tiene ya ningún recurso en sí mismo; ni siquiera considera ya la posibilidad de *salir* del mundo (...) es de *mala* fe".[2] La misma impotencia para encontrar lo "serio" de un modo que no sea la forma réproba del "espíritu de seriedad" se observa en un análisis de la emoción que, cosa significativa, *Lo imaginario* separa de las descripciones menos radicalmente subjetivistas del *Bosquejo de una teoría de las emociones*: "Pero ¿quién me decidirá a elegir el aspecto mágico o el aspecto técnico del mundo? No será el mundo mismo, que, para manifestarse, espera ser descubierto. Es preciso, pues, que el para-sí, en su proyecto, elija ser aquel por quien el mundo se devela como mágico o como racional, es decir, que debe, como libre proyecto de sí, darle la existencia mágica o la existencia racional. De la una como de la otra es *responsable*, pues él no puede ser salvo si es elegido. Aparece, pues, como el libre fundamento de sus emociones tanto como de sus voliciones. Mi miedo *es* libre y pone de manifiesto mi libertad".[3] A semejanza del Dios de Descartes cuya libertad no puede encontrar su límite sino en una decisión de libertad, por ejemplo la que se halla en el principio de la *continuidad* de la creación –y en particular de la constancia de las verdades y de los valores–, el sujeto sartreano, sujeto individual o sujeto colectivo, no puede arrancarse de la absoluta discontinuidad de las elecciones sin pasado ni porvenir de la libertad sino por la libre resolución del juramento y de la fidelidad a sí mismo o por la libre dimisión de la mala fe, únicos fundamentos de las dos únicas formas concebibles, auténtica o inauténtica, de la *constantia sibi*.[4]

2 J. P. Sartre, *L'tre et le néant*, *op. cit.*, p. 669 [*El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 603].

3 J. P. Sartre, *ibid.*, p. 521 [*ibid.*, p. 471].

4 El mismo Sartre lleva a cabo la comparación entre la libertad del sujeto tal como él la concibe y la libertad divina según Descartes en un texto aparecido casi al mismo tiempo que *El ser y la nada*: "Si él (Descartes) concibió la libertad divina como muy semejante a su propia libertad, es pues de su propia libertad, tal como él la habría concebido sin los obstáculos del catolicismo y del dogmatismo, de lo que habla cuando describe la libertad de Dios. He ahí un evidente fenómeno de sublimación y de transposición. Por lo demás, el Dios de Descartes es el más libre de los Dioses que el pensamiento humano ha forjado; es el único Dios creador" (J. P. Sartre, *Descartes*, Ginebra-París, Éditions des Trois collines, 1946, pp. 44-45). Y más adelante: "Harán falta dos siglos de crisis –crisis de la Fe, crisis de la Ciencia– para que el hombre recupere esa libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios y para que se llegue a sospechar finalmente esta verdad, base esencial

A este análisis de la antropología sartreana sin duda se le han de oponer los textos (muy numerosos, sobre todo en las primeras y en las últimas obras) en los que Sartre reconoce por ejemplo las "síntesis pasivas" de un universo de significaciones ya constituidas; así, cierto pasaje en el que pretende distinguirse de la filosofía instantaneísta de Descartes[5] o cierta frase en la que anuncia el estudio "de las acciones sin agente, producciones sin productor, totalizaciones sin totalizador, [contrafinalidades], circularidades infernales".[6] No por ello es menos cierto que rechaza con una repugnancia visceral "esas realidades gelatinosas y más o menos frecuentadas por una conciencia supra individual que un organicismo vergonzoso aún trata de encontrar contra toda verosimilitud en ese campo rudo, complejo, pero terminante de la actividad pasiva en el que hay organismos individuales y realidades materiales inorgánicas";[7] y que no le concede ningún lugar a todo aquello que, por el lado de las cosas del mundo así como por el de los agentes, podría esfumar el límite que su riguroso dualismo pretende mantener entre la transparencia pura del sujeto y la opacidad mineral de la cosa.

El mundo social, sitio de esos compromisos "bastardos" entre la cosa y el sentido que definen el "sentido objetivo" como sentido hecho cosa y las disposiciones como sentido hecho cuerpo, constituye un verdadero desafío para aquel que no respira sino en el universo puro de la conciencia o de la "praxis". Y Sartre se rebela, no sin razón, contra la sociología "objetiva" (yo diría objetivista) que no puede captar otra cosa que una "socialidad de inercia". Su voluntarismo activista, impaciente de todas las necesidades trascendentes, lo mueve a rechazar la clase como clase de condiciones y de condicionamientos, y por ende de disposiciones y de estilos de vida *duraderos*, en la que ve una clase cosa, una clase esencia, encerrada en su ser, reducida a la *inercia*, y por lo tanto a la impotencia, y a la que opone "el grupo

---

del humanismo: el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista. Pero no vamos a reprocharle a Descartes el haberle dado a Dios lo que nos pertenece: más bien lo admiraremos por haber sentado, en una época autoritaria, las bases de la democracia, por haber seguido a ultranza las exigencias de la idea de *autonomía* y por haber comprendido, mucho antes que el Heidegger de *Vom Wesen des Grundes*, que el único fundamento del ser era la libertad" (*ibid.*, p. 51-52).

5 J. P. Sartre, *L'tre et le néant, op. cit.*, p. 543 [*El ser y la nada, op. cit.*, p. 491].

6 J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, p. 161 [*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 207].

7 *Ibid.*, p. 305 [en castellano, *ibid.*, p. 391].

totalizador en una praxis", nacido de la clase cosa, pero contra ella.[8] Todas las descripciones "objetivas" de esta clase "objetiva" le parecen inspiradas en un pesimismo solapadamente desmovilizador, que apunta a encerrar, vale decir a *hundir* a la clase obrera en lo que ella es y a alejarla así de lo que ella tiene que ser, de la *clase movilizada*, de la que podría decirse, al igual que del sujeto sartreano, que ella es lo que ella se hace.

Semejante teoría de la acción individual y colectiva se cumple naturalmente en el proyecto desesperado de una génesis trascendental de la sociedad y de la historia (se habrá reconocido la *Crítica de la razón dialéctica*) que parece señalar Durkheim cuando escribe en *Las reglas del método sociológico*: "Y como este medio imaginario no ofrece al espíritu ninguna resistencia, este último, como no se siente contenido por nada se abandona a ambiciones sin límites y cree posible construir, o más bien reconstruir el mundo con sus solas fuerzas y a la medida de sus deseos".[9] Y se podría continuar con Nietzsche: "La filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de 'crear el mundo', la voluntad de ser *causa prima*".[10] Al no poder ver "en [los ordenamientos] sociales otra cosa que combinaciones artificiales y más o menos arbitrarias" como dice Durkheim,[11] esa artificialidad social subordina sin ninguna deliberación la trascendencia social, reducida a la "reciprocidad de las constricciones y de las autonomías", a la "trascendencia del ego", como decía el primer Sartre: "Durante esta acción, el individuo descubre la dialéctica como transparencia racional en tanto que la hace y como necesidad absoluta en tanto que se le escapa, es decir, *sencillamente*, mientras la hacen los otros; para acabar, en la medida en que se reconoce en la supera-

8 *Ibid.* p. 357 [*ibid.*, p. 459]. El problema de las clases sociales es uno de los terrenos por excelencia de la oposición entre el objetivismo y el subjetivismo, que deja atrapada a la investigación en una serie de alternativas ficticias.

9 E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, PUF, 1967, p. 18 [*Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, p. 48].

10 F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, París, Mercure de France, 1948, p. 22 [*Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1985, p. 29].

11 E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique, op. cit.*, p. 19 [*Las reglas del método sociológico, op. cit.*, p. 49. Durkheim, citado por Bourdieu, escribe: "*dans les* arrangements *sociales*". En la traducción de editorial Pléyade, a cargo de Aníbal Leal, se lee: "en las *disposiciones* sociales" (los destacados son míos). He modificado la cita –"ordenamientos" en lugar de "disposiciones" por *arrangements*– en atención a la especificidad que tiene para Bourdieu la palabra "disposiciones" y su relación con su teoría del habitus (N. del T.)].

ción de sus necesidades, reconoce la ley que le imponen los otros al superar las suyas (la reconoce, lo que no quiere decir que se someta a ella), reconoce su propia autonomía (mientras puede ser utilizada por el otro y que lo es cada día, fintas, maniobras, etc.) como potencia extraña y la autonomía de los otros como ley inexorable que permite obligarles".[12] La trascendencia de lo social no puede sino ser el efecto de la "recurrencia", es decir, en último análisis, del *número* (de la importancia otorgada a la "serie") o de la "materialización de la recurrencia" en los objetos culturales,[13] la alienación que consiste en la libre abdicación de la libertad en beneficio de las exigencias de la "materia trabajada": "El obrero del siglo XIX *se hace lo que es*, es decir, que determina práctica y racionalmente el orden de urgencia de sus gastos –luego decide en su libre *praxis*– y con esta misma libertad se hace lo que era, lo que es, lo que tiene que ser: una máquina cuyo salario representa simplemente los gastos de mantenimiento (...). El ser-de-clase como ser práctico inerte les llega a los hombres por los hombres a través de las síntesis pasivas de la materia trabajada".[14] La afirmación de la primacía "lógica" de la "praxis individual", Razón constituyente, sobre la Historia, Razón constituida, conduce a plantear el problema de la génesis de la sociedad en los mismos términos que empleaban los teóricos del contrato social: "La Historia determina el contenido de las relaciones humanas en su totalidad, y estas relaciones (...) remiten a todo. Pero no es ella *la que hace* que haya relaciones humanas en general. No son los problemas de organización y de división del trabajo los que han hecho que se establezcan relaciones entre estos objetos *primero separados* que son los hombres".[15] Así como en Descartes Dios se encuentra investido de la tarea recomenzada a cada instante de crear *ex nihilo*, por un libre decreto de su voluntad, un mundo que no encierra en sí mismo el poder de subsistir, del mismo modo el rechazo típicamente cartesiano de la opacidad viscosa de las "potencialidades objetivas" y del sentido objetivo conduce a Sartre a conceder a la iniciativa absoluta de los "agentes históricos", individuales o colectivos, como "el Partido", hipóstasis del sujeto sartreano, la indefinida tarea de arrancar el todo social, o la clase, de la inercia de lo "práctico-inerte". Al término de la inmensa novela imaginaria sobre

12 J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op. cit.*, p. 133 [*Crítica de la razón dialéctica, op. cit.*, p. 170-171. El destacado es de Pierre Bourdieu].

13 *Ibid.*, p. 234 y 281.

14 *Ibid.*, p. 294 [en castellano, p. 377].

15 *Ibid.*, p. 179 (el destacado es mío) [*ibid.*, p. 228].

la muerte y la resurrección de la libertad, con su doble movimiento, "la exteriorización de la interioridad" que conduce de la libertad a la alienación, de la conciencia a la materialización de la conciencia, o, como lo dice el título, "de la praxis a lo práctico-inerte", y "la interiorización de la exterioridad" que, por los abruptos atajos de la toma de conciencia y de la "fusión de las conciencias", lleva "del grupo a la historia", de la reificación del grupo alienado a la existencia auténtica del agente histórico, la conciencia y la cosa están tan irremediablemente separadas como al comienzo, sin que nada que se parezca a una institución o a un agente socialmente constituido (la misma elección de los ejemplos da testimonio de ello) haya podido jamás ser constatado o construido; las apariencias de un discurso dialéctico no pueden enmascarar la oscilación indefinida entre el en-sí y el para-sí, o, en el nuevo lenguaje, entre la materialidad y la praxis, entre la inercia del grupo reducido a su "esencia", es decir a su pasado sobrepasado y a su necesidad (abandonados a los sociólogos), y la creación continua del libre proyecto colectivo, serie indefinida de actos decisorios, indispensables para salvar al grupo de la aniquilación en la pura materialidad.

¿Cómo no atribuir a la inercia de un habitus la constancia con la que se afirma la intención objetiva de la filosofía sartreana, excepto por el lenguaje, contra las intenciones subjetivas de su autor, es decir contra un proyecto permanente de "conversión", nunca tan manifiesto ni manifiestamente sincero como en ciertos anatemas que sin duda no revestirían tal violencia si no tuviesen un sabor autocrítico, consciente o inconsciente? Así, hay que retener en la memoria el famoso análisis del mozo de café para apreciar plenamente una frase como ésta: "A todos los que se toman por ángeles, les parecen absurdas las actividades de su prójimo, porque pretenden trascender la empresa humana al negarse a participar en ella".[16] El ejemplo de Sartre, el intelectual por excelencia, capaz de vivir como él las nombra y como para nombrarlas "experiencias" producidas por y para el análisis, es decir de esas cosas que *merecen ser* vividas porque merecen ser contadas, hace ver que, así como el objetivismo universaliza la relación docta con el objeto de la ciencia, el subjetivismo universaliza la experiencia que el sujeto del discurso docto hace de sí mismo en cuanto sujeto. Profesional de la conciencia consagrado a la ilusión de la "conciencia sin inercia", sin pasado y sin exterior, dota a todos los sujetos con los que acepta *identificarse*—es decir, más o menos el pueblo proyectivo que nace de

16 *Ibid.*, pp. 182-183 [*ibid.*, p. 223].

esta identificación "generosa"– de su propia experiencia vivida de sujeto puro, sin ataduras ni raíces.

El interés del análisis sartreano es el de hacer ver que el principio de la lucha entre el objetivismo y el subjetivismo, y aquello que está en juego en esa lucha, es la idea que la ciencia del hombre se hace del hombre, es decir del objeto pero también del sujeto de la ciencia (y que sin duda varía en el sentido del objetivismo o del subjetivismo según sea más o menos amplia la distancia objetiva y subjetiva del sujeto al objeto de la ciencia). Esa idea obliga a plantear explícitamente las preguntas antropológicas a las cuales, por una mezcla de indiferencia y de inconsciencia teóricas, los economistas (así como los antropólogos o los lingüistas) responden sin haberlas planteado –es decir, con frecuencia, de un modo incoherente– y que recuperan con bastante exactitud aquellas que los filósofos planteaban, en la época de la naciente burguesía, con la forma sublimada de la pregunta por las relaciones entre la libertad divina y las esencias. La analogía histórica ayuda en efecto a percibir que la teoría de la acción y, más precisamente, la de las relaciones entre los agentes y las condiciones objetivas (o las estructuraas) que la economía pone en funciones, oscila perpetuamente, de un escrito a otro y en ocasiones de una página a otra en el mismo escrito, entre una visión objetivista que somete las libertades y las voluntades a un determinismo exterior y mecánico o interior e intelectual, y una visión subjetivista y finalista que sustituye los antecedentes de la explicación causal por los fines futuros del proyecto y de la acción intencional o, si se quiere, la esperanza de los beneficios por venir. Así es como la teoría llamada del "actor racional" se balancea entre el ultrasubjetivismo finalista de la conciencia "sin inercia"[17] que vuelve a crear desde cero, a cada instante, el sentido del mundo y que no puede hallar continuidad ni constancia sino en la fidelidad a sí mismo, fidelidad por la cual "ella misma se ata" a la manera de Ulises frente a las sirenas, y el determinismo intelectual que, aunque a menudo se defina contra él, no está separado en realidad más que por algunos efectos de lenguaje de un determinismo mecanicista que reduce la acción a una reacción mecánica con determinaciones mecánicas, y a los agentes económicos a partículas indiscernibles, sometidas a las leyes de un equilibrio mecánico. En efecto, hacer depender la elección,

17 "No hay ninguna inercia en la conciencia" (J. P. Sartre, *L'tre et le néant*, *op. cit.*, p. 101). Y en otro lugar: "Descartes comprendió (...) que un acto libre era una producción absolutamente nueva cuyo germen no podía estar contenido en un estado anterior del mundo" (J. P. Sartre, *Descartes*, *op. cit.*, p. 47).

por una parte, de las constricciones estructurales (técnicas, económicas o jurídicas) que delimitan el conjunto de las acciones posibles y, por otra parte, de preferencias que se supone universales y conscientes –o sometidas a principios universales–, es no dejar a los agentes, constreñidos por la evidencia de las razones y la necesidad lógica del "cálculo racional", otra libertad que la adhesión a lo verdadero –es decir a las posibilidades objetivas– o el error del pensamiento subjetivo, es decir parcial en el doble sentido del término.[18]

La imaginación ultrasubjetivista de Sartre resultó sobrepasada por el voluntarismo de las *ficciones antropológicas* a las que deben recurrir los defensores de la ideología del "actor racional" (cuando se plantean la cuestión por lo general descartada) para fundar únicamente en la decisión racional la conducta racional del "actor racional" y sobre todo la constancia y la coherencia de sus preferencias a través del tiempo. Al invocar, por ejemplo, las estrategias que consisten en "atarse a sí mismo" –por una variante del juramento sartreano que se describe como el "medio privilegiado para resolver el problema de la debilidad de la voluntad"–,[19] se adopta la apariencia de *dar razón* de la conducta racional, de explicarla, con el refuerzo de modelos formales, mientras que, a falta de reconocer otra manera de *fundarla en la razón* que la de darle la razón por fundamento, no se hace otra cosa que introducir, a título de *vis dormitiva*, ese ser de razón, ese deber-ser, que es un agente cuyas prácticas tendrían todas a la razón como principio.[20] Y ello debido a

18 Paradójicamente, la teoría del "actor racional" (en su versión intelectualista) no puede hacer otra cosa, pues, que referir tan sólo a las condiciones objetivas las diferencias registradas en las prácticas.

19 Estas citas idealtípicas están tomadas del libro, él mismo idealtípico y, por eso, muy útil, de J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge U.P., 1979 (particularmente pp. VII y 37).

20 Jon Elster ofrece con toda claridad la verdad de una empresa ética que apunta a suplir por la voluntad las debilidades de la voluntad cuando, a propósito del tema, caro a la filosofía clásica, de la pasión combatida por la pasión, le opone al proyecto "analítico" el proyecto "estratégico" de modificar el comportamiento mediante la decisión racional: "El proyecto analítico consistiría en determinar en qué medida, *en los hombres tal cual son*, las pasiones tienden de hecho a neutralizarse una a la otra. Las perspectivas estratégicas y manipuladoras opondrían la pasión a la pasión a fin de modificar el comportamiento, el de los otros en el caso de la manipulación, el propio en el caso de la estrategia" (J. Elster, *op. cit.*, p. 55). Es decir que "las preferencias coherentes y completas en cualquier punto del tiempo" que definen claramente al "actor racional" son el producto de una "actitud estratégica" que apunta a controlarlas racionalmente, es decir de una moral racional.

que se excluye por definición, es decir por el solo hecho de aceptar la idea de un *sujeto* económico económicamente incondicionado –en particular en sus preferencias–, toda interrogación sobre las condiciones económicas y sociales de disposiciones económicas que las sanciones de un estado particular de una economía particular harán aparecer como más o menos *razonables* (en lugar de racionales) según se ajusten más o menos a sus exigencias objetivas. Los modelos formales nunca revelan de manera tan completa aquella de sus virtudes que es sin duda la más indiscutible, vale decir su poder de revelar *a contrario* la complejidad de lo real que ellos mutilan, como cuando reducen al absurdo la antropología imaginaria del subjetivismo liberal buscando a toda costa disolver en un *fiat* inaugural lo arbitrario de lo instituido y poner la libre decisión de un sujeto consciente y racional, ridículamente, en el principio de las prácticas menos racionales, al menos en apariencia, como las creencias de la costumbre o las preferencias del gusto.[21]

> La verdad de las construcciones formales que abundan en economía (pienso por ejemplo en toda la serie de artículos engendrados por el artículo que hay quien adora llamar *seminal* de C. C. von Weiszäcker sobre los cambios endógenos de los gustos –"Notes on endogenous change of taste", *Journal of Economic Theory*, 1971, 3, pp. 345-372–) se revela en la indigencia y la irrealidad de las proposiciones a las que se aplican: así el artículo mencionado supone para comenzar que las preferencias actuales dependen únicamente del consumo del período inmediato precedente –lo que equivale a excluir, por demasiado compleja y por ende demasiado difícil de formalizar, la idea de una génesis de las preferencias que sería coexistente con toda la historia del consumo– y a continuación, y por las mismas razones, que la renta del consumidor debe colocarse en dos bienes solamente. Y qué decir de todos los ejemplos ficticios, tan manifiestamente inventados a los fines de la demostración que no pueden demostrar nada, salvo que se puede demostrar cualquier cosa a costa de cuantificaciones decisorias y de

21 Es significativo que Jon Elster, quien excluye de su teoría los conceptos disposicionales, atribuya "al *asco aristocrático* por los cálculos y a *la predilección no menos aristocrática* por la firmeza absoluta de carácter, por excéntrica que sea", la preferencia que concede Descartes a la decisión no fundada a la que uno se atiene una vez que ha sido tomada (J. Elster, *op. cit.*, p. 60).

cálculos arbitrarios a propósito de "grupos imaginarios": 20 aviadores, 5 ascendidos, 15 que fracasan; 20 estudiantes, 6 que ganan 200, 8 que ganan 100 y 6 que ganan 0.[22] Pero, para ahorrar al lector una larga enumeración de todos los "entretenimientos matemáticos" que se toman muy seriamente como análisis antropológicos, tales como los "dilemas del prisionero" y otras paradojas consagradas a la circulación circular, bastará con un ejemplo que es el extremo de todos los fumadores que deciden dejar de fumar y de todos los obesos que deciden ayunar: "Imaginemos a un ruso del siglo XIX que, dentro de pocos años, debe recibir vastos dominios en herencia. Dado que tiene ideales socialistas, decide donarles la tierra a los campesinos. Pero sabe que con el tiempo su ideal puede debilitarse. Para evitar esta eventualidad hace dos cosas. Para empezar firma un documento legal por el cual abandonará automáticamente sus tierras y que no podrá ser anulado sino con el consentimiento de su esposa; luego le dice a su esposa: 'Si alguna vez cambio de idea y le solicito anular este documento, prométame que no consentirá usted en hacerlo'. Puede ser que añada: 'Considero que mi ideal forma parte de mí mismo. Si reniego de él, quiero que piense usted que he cesado de ser; quiero que en ese momento su marido ya no sea a sus ojos el mismo que hoy le pide que le haga esta promesa, sino otro. ¡Prométame que no hará usted lo que ese otro le solicite!'". (D. Parfit, "Later selves and moral principles", *Philosophy and Personal Relations*, A. Montefiore [comp.], Londres, Routledge y Kegan Paul, 1973, pp. 137-169.) ¿Hace falta decir que la producción y la aceptación de esta clase de "ejemplos" y, de manera más general, cierto ejercicio "absurdamente razonable", como dice Nietzsche,[23] del pensamiento formal, que, aplicado a un objeto cualquiera, permite hablar del mundo social como si no se hablara de él, suponiendo y favoreciendo la *negación del mundo social*?

De modo que se puede hacer funcionar como un modelo heurístico *a contrario* el análisis pascaliano de la más insólita, la más inverosímil, la más impro-

22 R. Boudon, *Effets pervers et ordre social*, París, PUF, 1977, *passim*, y para el "grupo imaginario de personas", p. 39.

23 F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, París, Mercure de France, 1951, p. 100 [*El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973].

bable, en una palabra la menos sociológica, de todas las decisiones racionales,[24] la *decisión de creer*, consecuencia lógica del argumento de la apuesta. Dado, dice aproximadamente Pascal, que aquel que juega a la existencia de Dios arriesga una inversión finita para ganar beneficios infinitos, la creencia se impone sin discusión como la única estrategia racional; siempre y cuando, evidentemente, se crea lo bastante en la razón –Pascal lo recordará, pero Jon Elster y todos aquellos que, como él, se han acostumbrado a vivir en el mundo puro de la lógica lo olvidan resueltamente– como para ser *sensible* a estas razones. No deja de ser cierto que se puede llevar racionalmente adelante el proyecto de fundar la creencia en una decisión racional sin verse conducido a solicitar a la razón que colabore en su propia aniquilación en la creencia, ese "repudio de la razón" soberanamente "conforme a la razón": para pasar de la decisión de creer, que la razón puede suscitar, a la *creencia perdurable*, es decir, capaz de sobreponerse a las intermitencias de la conciencia y de la voluntad, uno se ve obligado a invocar otros poderes que los de la razón, y ello es así porque la razón, de la que se quiere creer que es capaz de conducir a la decisión de creer, de ninguna manera puede sostener perdurablemente la creencia: "Porque no hay que confundirse, somos tanto autómata como espíritu, la costumbre hace de nuestras pruebas las más fuertes y las más creídas. Inclina al autómata que arrastra al espíritu sin que se dé cuenta. ¿Quién ha demostrado que mañana será de día y que moriremos y que cosas hay más creídas? Es pues la costumbre la que nos persuade. Ella es la que hace tantos cristianos, la que hace a los turcos, a los paganos, a los oficios, los soldados, etc. (...). En fin hay que recurrir a ella una vez que el espíritu ha visto dónde está la verdad, a fin de atraernos y teñirnos con esa creencia que se nos escapa continuamente, porque el tener siempre presentes las pruebas es demasiado trabajo. Hay que adquirir una creencia más fácil, la de la costumbre, que sin violencia, sin método, sin argumentos nos hace creer las cosas e inclina todas nuestras potencias a esta creencia, de modo que nuestra alma caiga en ella espontáneamente. Cuando sólo se cree por la fuerza de la convicción y el autómata está inclinado a creer lo contrario, no es bastante. Hay que hacer que crean nuestras dos piezas: el espíritu por la razón de que basta haber visto una vez en la vida, y el autómata por la costumbre, y no permitiéndole que se incline a lo contrario".[25] Este extraordina-

24 Y en consecuencia la más apropiada para suscitar el interés y el comentario de Jon Elster (*op. cit.*, pp. 47-54).

25 Pascal, *Pensées*, 252 [*Obras*, Madrid, Alfaguara, 1981, 821-252, pp. 577-578].

rio análisis de los fundamentos de la creencia, ofrecido a la meditación de todos aquellos que se empeñan en pensar la creencia en términos de *representaciones*, no le impidió a Pascal caer en el error ordinario de los profesionales del logos y de la lógica, siempre inclinados a tomar las cosas de la lógica, como dice Marx, por la lógica de las cosas. Habiendo partido de la preocupación realista de pensar la decisión de creer sobre el modelo de la adquisición ordinaria de la creencia ordinaria, termina por colocar la decisión voluntaria del sujeto de la práctica en el principio de la práctica originaria y generadora de la inclinación perdurable a practicar: "Queréis ir a la fe y no conocéis el camino. Queréis curaros de la incredulidad y pedís los remedios: aprended de aquellos que han estado atados como vos y que apuestan ahora todos sus bienes (...) seguid el comportamiento con que han empezado. Consiste en hacerlo todo como si creyesen, tomando agua bendita, mandando decir misas, etc. Naturalmente incluso esto os hará creer y os entontecerá".[26] Al hacer como si la voluntad y la conciencia se hallaran en el principio de la disposición que, "sin violencia, sin método, sin argumentos nos hace creer las cosas", Pascal deja intacto el misterio del primer comienzo, arrebatado por la regresión al infinito de las decisiones de decidir; al hacer de la creencia el producto de una decisión libre pero autodestructiva de liberarse de la libertad, se consagra a la antinomia de la *creencia decisoria*, que no se les podía escapar a los aficionados de las paradojas lógicas: de hecho, como lo observa Bernard Williams, incluso si es posible decidir creer *p*, no es posible a la vez creer *p* y creer que el hecho de creer *p* deriva de una decisión de creer *p*; de manera que, si se quiere cumplir con la decisión de creer *p*, también es preciso borrar esa decisión de la memoria del creyente. Dicho de otro modo, la decisión de creer no puede tener éxito si no se acompaña de una decisión de olvidar, es decir de una decisión de olvidar la decisión de creer.[27]

No es necesario decir que todas estas antinomias se desprenden de la voluntad de pensar la práctica dentro de la lógica de la decisión voluntaria. De hecho, se comprende que los filósofos anglosajones se vean obligados a confesarse incapaces de fundar la distinción, tan indispensable a una teoría vo-

26 Pascal, *Pensées*, 233 [*Ibid.*, 418-233, p. 461].

27 B. A. O. Williams, "Deciding to believe", *Problems of the Self*, Cambridge U.P., 1973, pp. 136-151, citado por J. Elster, *op. cit.*, p. 151. Los aficionados a las paradojas encontrarán otro objeto de elección en la "decisión" de amar, o de dejar de amar (a la manera del Alidor de *La place Royale* [*La plaza real*, Corneille] que rompe con la mujer a la que ama únicamente para probarse a sí mismo su libertad).

luntarista, entre *omisión* y *comisión*: los actos de *comisión*, es decir los compromisos conscientes y voluntarios, con la mayor frecuencia no hacen otra cosa que sancionar los deslizamientos progresivos de la *omisión*, innumerables no-decisiones infinitesimales que podrán describirse retrospectivamente como "destino" o como "vocación" (y no es por azar que los ejemplos de "decisión" invocados más a menudo sean casi siempre *rupturas*). Pero, en un sentido más profundo, cómo no ver que la decisión, si es que hay decisión, y el "sistema de preferencias" que se hallan en el principio dependen no sólo de todas las opciones anteriores de aquel que decide sino también de las condiciones en las cuales son efectuadas esas "opciones" y del que forman parte todas las opciones de aquellos que han decidido por él, en su lugar, prejuzgando sus juicios, y dando forma de ese modo a su juicio. Las paradojas con las que tropieza el esfuerzo por pensar la creencia dentro de la lógica de la decisión hacen ver que la adquisición real de la creencia se define por el hecho de que ella resuelve sus antinomias en la práctica. La génesis implica la amnesia de la génesis: la lógica de la adquisición de la creencia, la del condicionamiento insensible, vale decir continuo e inconsciente, que se ejerce a través de condiciones de existencia tanto como por intermedio de incitaciones o de explícitos llamados al orden, implica el olvido de la adquisición, la ilusión de la condición innata de la adquisición. De manera que no hay necesidad de invocar este último asilo de la libertad y de la dignidad de la persona, la "mala fe" como decisión de olvidar la decisión y mentira a sí mismo, para explicar el hecho de que la creencia, así como cualquier otra especie de adquisición cultural, puede vivirse a la vez como lógicamente necesaria y como sociológicamente incondicionada.[28]

Así, las construcciones antropológicas a las que deben recurrir los defensores de la teoría del "actor racional" para asumir las consecuencias del postulado teórico según el cual la acción racional no podría tener otro principio que la intención de racionalidad y el cálculo libre e informado de un sujeto racional, constituyen una refutación por el absurdo de ese postulado e invi-

28 Es cierto que, como se lo ha mostrado en otra parte (P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, particularmente pp. 58-59 [*La distinción, op. cit.*, pp. 52-53]), esta ilusión encuentra las condiciones más favorables para su cumplimiento cuando la principal influencia de las condiciones materiales de existencia se ejerce, paradójicamente, de manera negativa, por defecto, a través de la neutralización de las coerciones económicas más directas y más brutales, y que encuentra una expresión y un refuerzo ejemplares en todas las formas de pensamiento *antigenético* (de las cuales la más perfecta es la que ofrece, una vez más, Sartre, con la noción de "proyecto original").

tan a buscar el principio de las prácticas en la relación entre constricciones externas que dejan un margen muy variable a la elección y disposiciones que son el producto de procesos económicos y sociales casi completamente irreductibles a esas coerciones puntualmente definidas.[29] La teoría del "actor racional" que busca "el origen" de los actos, estrictamente económicos o no, en una "intención" de la "conciencia", se asocia a menudo a una concepción estrecha de la "racionalidad" de las prácticas, a un economicismo que tiene por racionales (o lo que viene a ser lo mismo en esta lógica, económicas) las prácticas conscientemente orientadas por la voluntad de obtener al menor costo (económico) el máximo de beneficios (económicos). El economicismo finalista que, para explicar las prácticas, las vincula de manera directa y exclusiva a los intereses económicos considerados como fines conscientemente establecidos, tiene así en común con el economicismo mecanicista, que las vincula de manera no menos directa y exclusiva a los intereses económicos definidos de manera también estrecha, pero tratados como *causas*, el hecho de ignorar que las prácticas pueden tener otros principios que las causas mecánicas o los fines conscientes y obedecer a una lógica económica sin obedecer a intereses estrechamente económicos: hay una *economía de las prácticas*, vale decir una razón inmanente a las prácticas, que no encuentra su "origen" ni en las "decisiones" de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes. Siendo constitutiva de *la estructura* de la práctica racional, es decir la más adecuada para alcanzar al menor costo los objetivos inscritos en la lógica de un cierto campo, esta economía puede definirse con referencia a toda clase de funciones, entre ellas la maximización del beneficio en dinero, el único que el economicismo reconoce.[30] Dicho de otro modo, por no reconocer ninguna otra forma de acción que no sea la acción racional o la reacción mecánica, uno se

29 Las preferencias efectivas se determinan en la relación entre el espacio de las posibilidades y de las imposibilidades ofrecidas y el sistema de las disposiciones, puesto que todo cambio del espacio de las posibilidades determina un cambio de las preferencias subordinadas a la lógica del habitus (véase P. Bourdieu, *La distinction*, *op. cit.*, p. 230 y siguientes [*La distinción*, *op. cit.*, p. 205 y siguientes].

30 Romper con el economismo para describir el universo de las economías posibles es escapar a la alternativa del interés puramente material, estrechamente económico, y del *desinterés*, y proveerse un medio de satisfacer el principio de razón suficiente que exige que no haya acción sin razón de ser, es decir sin interés o, si se prefiere, *sin inversión en un juego y en lo que está en juego* [*enjeu*], *illusio*, *commitment*.

impide comprender la lógica de todas las acciones que son razonables sin ser el producto de un designio razonado ni, con más razón, de un cálculo racional; habitadas por una especie de finalidad objetiva sin estar conscientemente organizadas con respecto a un fin explícito constituido; inteligibles y coherentes sin haber surgido de una intención de coherencia ni de una decisión deliberada; ajustadas al futuro sin ser el producto de un proyecto o de un plan. Y no reconocer que esa economía que la teoría económica describe es un caso particular de todo un universo de *economías*, es decir de campos de lucha que difieren tanto por lo que está en juego y por las rarezas que se engendran en ellos como por las especies de capital que en cada uno intervienen, impide explicar las formas, los contenidos y los puntos de aplicación específicos que se imponen así a la búsqueda de la maximización de los beneficios específicos y a las estrategias muy generales de optimización (de las que las estrategias económicas en el sentido estricto son sólo una forma entre otras).[31]

31 La existencia de principios invariantes de la *lógica de los campos* permite un uso de los conceptos comunes que consiste en algo totalmente diferente del simple traslado analógico, que se observa en ocasiones, de los conceptos de la economía.

3. Estructuras, habitus, prácticas

El *objetivismo* constituye el mundo social como un espectáculo ofrecido a un observador que adopta "un punto de vista" sobre la acción y que, importando al objeto los principios de su relación con el objeto, hace como si estuviera destinado únicamente al conocimiento y como si todas las interacciones se redujeran en ello a intercambios simbólicos. Este punto de vista es el que se adopta a partir de las posiciones elevadas de la estructura social desde las cuales el mundo social se da como una representación –en el sentido de la filosofía idealista pero también de la pintura y del teatro– y desde las cuales las prácticas no son otra cosa que papeles teatrales, ejecuciones de partituras o aplicaciones de planes. La teoría de la práctica en cuanto práctica recuerda, contra el materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son *construidos*, y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituye en la práctica, y que está siempre orientado hacia funciones prácticas. En efecto, es posible, con el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, abandonar el punto de vista soberano a partir del cual el idealismo objetivista ordena el mundo sin verse obligado a concederle "el aspecto activo" de la captación del mundo al reducir el conocimiento a un registro: basta para ello con situarse *en* "la actividad real como tal", es decir en la relación práctica con el mundo, esa presencia preocupada y activa en el mundo por la cual el mundo impone su presencia, con sus urgencias, sus cosas por hacer y por decir, sus cosas hechas para ser dichas, que comandan de manera directa los gestos o las palabras sin desplegarse nunca como un espectáculo. Se trata de escapar al *realismo de la estructura* al que el objetivismo, momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de las relaciones objetivas, conduce necesariamente cuando hace hipóstasis de sus relaciones al tratarlas como realidades ya constituidas por fuera de la *historia* del individuo y del grupo, sin recaer no obstante en el subjetivismo, totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad del mundo social: por ello, es necesario retornar a la práctica, ám-

bito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los habitus.[1]

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.[2]

1 La actualización de los presupuestos inherentes a la construcción objetivista se ha visto retardada, paradójicamente, por los esfuerzos de todos aquellos que, tanto en la lingüística como en la antropología, han intentado "corregir" el modelo estructuralista apelando al "contexto" o a la "situación" para explicar las variaciones, las excepciones y los accidentes (en lugar de hacer de ellos, como los estructuralistas, simples variantes absorbidas en la estructura) y que de ese modo se han ahorrado el cuestionamiento radical del modo de pensamiento objetivista, cuando no han caído simplemente en la libre elección de un puro sujeto sin ataduras ni raíces. Así, el método llamado *situational analysis*, que consiste en "observar a las personas en diferentes situaciones sociales" a fin de determinar "cómo pueden ejercer elecciones los individuos dentro de los límites de una estructura social particular" (véanse M. Gluckman, "Ethnographic data in british social anthropology", *Sociological Review*, IX (1), marzo de 1961, pp. 5-17, y también J. Van Velsen, *The Politics of Kinship, A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester, Manchester University Press, 1964, reed. 1971) se queda atrapado en la alternativa de la regla y la excepción, que Leach (a menudo invocado por los partidarios de este método) expresa con toda claridad: "Postulo que los sistemas estructurales en los que todas las vías de acción social están estrechamente institucionalizadas son imposibles. En todos los sistemas viables, debe haber una zona donde el individuo sea libre para adoptar sus decisiones de forma que pueda manipular el sistema en su propio beneficio" (E. Leach, "On certain unconsidered aspects of double descent systems", *Man*, LXII, 1962, p. 133) [*Introducción a dos teorías de la Antropología Social*, L. Dumont (comp.), Barcelona, Anagrama, 1975].

2 Habrá que poder abstenerse por completo de hablar de los conceptos por sí mismos, y de exponerse así a resultar al mismo tiempo esquemático y formal. Como todos los conceptos disposicionales, el concepto de habitus, al que el conjunto de sus usos históricos predispone para señalar un sistema de disposiciones adquiridas, permanentes y generadoras, tal vez es

Si de ninguna manera se excluye que las respuestas del habitus se acompañen de un cálculo estratégico que tiende a cumplir en la modalidad consciente aquella operación que el habitus lleva a cabo de otra manera, a saber una estimación de las oportunidades que suponen la transformación del efecto pasado en objetivo que se da por descontado, no deja de ser cierto que en principio ellas se definen, por fuera de todo cálculo, con relación a *potencialidades objetivas*, inscritas de manera inmediata en el presente, cosas por hacer o no hacer, por decir o no decir, en relación con un *por venir* probable que, al contrario del futuro como "posibilidad absoluta" (*absolute Möglichkeit*), en el sentido de Hegel (o de Sartre), proyectada por el proyecto puro de una "libertad negativa", se propone con una urgencia y una pretensión de existir que excluye la deliberación. Los estímulos no existen para la práctica en su verdad objetiva de disparadores *condicionales y convencionales*, no actúan sino a condición de encontrar agentes condicionados a *reconocerlos*.[3] El mundo práctico que se constituye en la relación con el habitus como sistema de estructuras cognitivas y motivadoras es un mundo de fines ya realizados, modos de empleo o procedimientos por seguir, y de objetos dotados de un "carácter teleológico permanente", como dice Husserl, herramientas o instituciones, y eso se debe a que las regularidades inherentes a una condición arbitraria (en el sentido de Saussure o de Mauss) tienden a aparecer como necesarias, incluso como naturales, por el hecho de que están en el principio de los esquemas de percepción y de apreciación a través de los cua-

válido ante todo por los falsos problemas y las falsas soluciones que elimina, las cuestiones que permite plantear de mejor manera o bien resolver, y las dificultades apropiadamente científicas que hace emerger.

3 La noción de *relieve estructural* de los atributos de un objeto, es decir el carácter que hace que un atributo (por ejemplo el color o la forma) "es más fácilmente tomado en cuenta en cualquier tratamiento semántico del significado que conlleva" (J. F. Le Ny, *La sémantique psychologique*, París, PUF, 1979, pp. 190 y siguientes), así como la noción weberiana de "probabilidades medias" que es su equivalente en otro contexto, es una *abstracción*, puesto que el relieve varía según las disposiciones, pero una que permite escapar al puro subjetivismo tomando en cuenta la existencia de determinaciones objetivas de las percepciones. La ilusión de la creación libre de las propiedades de la situación y, a través de ella, de los fines de la acción, encuentra sin duda una aparente justificación en el círculo, característico de toda estimulación condicional, que pretende que el habitus no pueda producir la respuesta objetivamente inscrita en su "fórmula" sino en cuanto confiere a la situación su eficacia de disparador constituyéndola según sus principios, es decir haciéndola existir como *cuestión pertinente* con referencia a una manera particular de interrogar la realidad.

les son aprehendidas. Si por lo regular se observa una correlación muy estrecha entre las *probabilidades objetivas* científicamente construidas (por ejemplo, las oportunidades de acceso a tal o cual bien) y las *esperanzas subjetivas* (las "motivaciones" y las "necesidades"), no es porque los agentes ajusten conscientemente sus aspiraciones a una evaluación exacta de sus probabilidades de éxito, a la manera de un jugador que regulara su juego en función de una información perfecta acerca de sus posibilidades de ganar. En realidad, dado que las disposiciones inculcadas perdurablemente por las posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y los impedimentos que están inscritos en las condiciones objetivas (y que la ciencia aprehende a través de las regularidades estadísticas en calidad de probabilidades objetivamente vinculadas a un grupo o a una clase), engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y en cierto modo preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se ven excluidas, antes de cualquier examen, a título de lo *impensable*, por esa suerte de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir a rechazar lo rechazado y a querer lo inevitable. Las condiciones mismas de la producción del habitus, *necesidad hecha virtud*, hacen que las anticipaciones que él engendra tiendan a ignorar la restricción a la que se subordina la validez de todo cálculo de las probabilidades, a saber que las condiciones de la experiencia no se hayan modificado: a diferencia de las estimaciones doctas que se corrigen después de cada experiencia según rigurosas reglas de cálculo, las anticipaciones del habitus, suerte de hipótesis prácticas fundadas en la experiencia pasada, confieren un peso desmesurado a las primeras experiencias; efectivamente son las estructuras características de una clase determinada de condiciones de existencia las que, a través de la necesidad económica y social que ellas hacen pesar sobre el universo relativamente autónomo de la economía doméstica y de las relaciones familiares, o, mejor, a través de las manifestaciones propiamente familiares de esa necesidad externa (forma de la división del trabajo entre los sexos, universo de objetos, modalidades de consumo, relaciones con los parientes, etc.), producen las estructuras del habitus que a su vez se hallan en el principio de la percepción y de la apreciación de toda experiencia ulterior.

Producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la confor-

midad de las prácticas y su constancia a través del tiempo.[4] Pasado que sobrevive en lo actual y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en prácticas estructuradas según sus principios, ley interior a través de la cual se ejerce continuamente la ley de necesidades externas irreductibles a las coerciones inmediatas de la coyuntura, el sistema de las disposiciones se halla en el principio de la continuidad y de la regularidad que el objetivismo concede a las prácticas sociales sin poder explicarlas y también de las transformaciones reguladas de las que no pueden dar cuenta ni los determinismos extrínsecos e instantáneos de un sociologismo mecanicista ni la determinación puramente interior pero igualmente puntual del subjetivismo espontaneísta. Al escapar a la alternativa de las fuerzas inscritas en el estado anterior del sistema, en el *exterior* de los cuerpos, y de las fuerzas *interiores*, motivaciones surgidas, en el momento, de la libre decisión, las disposiciones interiores, *interiorización de la exterioridad*, permiten a las fuerzas exteriores ejercerse, pero según la lógica específica de los organismos en los cuales están incorporadas, es decir de manera duradera, sistemáticamente y no mecánica: sistema adquirido de esquemas generadores, el habitus hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones particulares de su producción, y de ellos solamente. A través de él, la estructura de la que es el pro-

4 En las formaciones sociales donde la reproducción de las relaciones de dominación (y del capital económico o cultural) no está asegurada por mecanismos objetivos, el trabajo incesante que es necesario para mantener las relaciones de dependencia personal estaría condenado de antemano al fracaso si no pudiese contar con la constancia de los habitus socialmente constituidos y reforzados sin cesar por las sanciones individuales o colectivas: en ese caso, el orden social reposa principalmente en el orden que reina en los cerebros y el habitus, es decir el organismo en cuanto el grupo se lo ha apropiado y que se ha adaptado de antemano a las exigencias del grupo, funciona como la materialización de la memoria colectiva, reproduciendo en los sucesores las conquistas de los antecesores. La tendencia del grupo a perseverar en su ser que así resulta asegurada funciona en un nivel mucho más profundo que las "tradiciones familiares", cuya permanencia supone una fidelidad conscientemente mantenida y también guardianes, y que tienen, por eso mismo, una rigidez ajena a las estrategias del habitus, capaz de inventar, en presencia de situaciones nuevas, medios nuevos de cumplir las antiguas funciones; más profundo también que las estrategias conscientes por las cuales los agentes intentan actuar expresamente sobre su porvenir y moldearlo a imagen del pasado, como las disposiciones testamentarias o incluso las normas explícitas, simples *llamados al orden*, es decir a lo probable, cuya eficacia redoblan.

ducto gobierna la práctica, no según los derroteros de un determinismo mecánico, sino a través de las coerciones y los límites originariamente asignados a sus invenciones. Capacidad de generación infinita y no obstante estrictamente limitada, el habitus no es difícil de pensar sino en la medida en que uno permanezca confinado a las alternativas ordinarias, que él apunta a superar, del determinismo y de la libertad, del condicionamiento y de la creatividad, de la conciencia y del inconsciente o del individuo y de la sociedad. Puesto que el habitus es una capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada), unos productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones– que siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales.

No hay nada más engañoso que la ilusión retrospectiva que hace aparecer el conjunto de las huellas de una vida, tales como las obras de un artista o los acontecimientos de una biografía, como la realización de una esencia que les era preexistente: así como la verdad de un estilo artístico no está inscrita en germen en la inspiración original sino que ella se define y se redefine en la dialéctica de la intención de objetivación y de la intención ya objetivada, es asimismo por la confrontación entre cuestiones que no existen sino por y para un espíritu armado de un determinado tipo de esquemas y de soluciones obtenidas por la aplicación de esos mismos esquemas pero capaces de transformarlos, que se constituye esa unidad de sentido que, luego, puede parecer que ha precedido los actos y las obras anunciadoras de la significación final, transformando retroactivamente los diferentes momentos de la serie temporal en simples esbozos preparatorios. Si la génesis del sistema de las obras o de las prácticas engendradas por el mismo habitus (o por habitus homólogos como los que conforman la unidad del estilo de vida de un grupo o de una clase) no puede describirse ni como desarrollo autónomo de una esencia única y siempre idéntica a *sí misma, ni como continua creación* de novedad, es porque ella se realiza en y por la confrontación a la vez necesaria e imprevisible del habitus con el acontecimiento que no puede ejercer sobre el habitus una incitación pertinente a menos que éste lo arranque a la contingencia del accidente y lo constituya en *problema* al aplicarle los principios mismos de su solución; es también porque el habitus, como todo *arte de la invención*, es lo que permite producir prácticas en un número infinito, y relativamente imprevisibles (como las correspondientes situaciones), pero limitadas no obstante en su diversidad. En una palabra, siendo el *producto* de una determinada clase de regularidades objetivas, el habitus tiende a engendrar

todas las conductas "razonables", de "sentido común",[5] que son posibles en los límites de esas regularidades y únicamente ésas, y que tienen todas las probabilidades de ser positivamente sancionadas porque se ajustan objetivamente a la lógica característica de un campo determinado, cuyo porvenir objetivo anticipan; al mismo tiempo tiende a excluir "sin violencia, sin arte, sin argumento", todas las "locuras" ("eso no es para nosotros"), es decir todas las conductas condenadas a ser sancionadas negativamente por incompatibles con las condiciones objetivas.

Puesto que tienden a reproducir las regularidades inmanentes a las condiciones en las cuales se ha producido su principio generador ajustándose al mismo tiempo a las exigencias inscritas a título de potencialidad objetiva en la situación tal cual la definen las estructuras cognitivas y motivadoras que son constitutivas del habitus, las prácticas no se dejan deducir ni de las condiciones presentes que parecen haberlas suscitado ni de las condiciones pasadas que han producido el habitus, principio duradero de su producción. No se las puede explicar, pues, sino a condición de vincular las condiciones sociales en las que se ha constituido el habitus que las ha engendrado con las condiciones sociales en las que éste opera, es decir, a condición de realizar mediante el trabajo científico la puesta en relación de esos dos estados del mundo social que el habitus efectúa, ocultándolo, en y por la práctica. El "inconsciente", que permite ahorrarse esa puesta en relación, no es nunca otra cosa que el olvido de la historia que la historia misma produce al realizar las estructuras objetivas que ella engendra en esas cuasi naturalezas que son los habitus.[6] Historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en

5 "Esta probabilidad subjetiva, que a veces excluye la duda y engendra una certidumbre *sui generis*, que otras veces no aparece sino como un vacilante resplandor, es lo que llamamos la *probabilidad filosófica* porque tiende al ejercicio de esa facultad superior por la cual nos damos cuenta del orden y de la razón de las cosas. El sentimiento confuso de semejantes probabilidades existe en todos los hombres razonables; determina por ende o al menos justifica las creencias inquebrantables a las que se llama *de sentido común*" (A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, París, Hachette, 1922, 1ª ed. 1851, p. 70).

6 "En cada uno de nosotros, según proporciones variables, está el hombre de ayer; es el hombre de ayer quien, por la fuerza de las cosas, predomina en nosotros, pues el presente es bien poca cosa comparado con ese largo pasado durante el que nos hemos formado y del cual somos el resultado. Pero a este hombre del pasado no lo sentimos, porque es inveterado, es la parte inconsciente de nosotros mismos. Por consiguiente, se ha llegado a no tener en cuenta sus exigencias legítimas. Por el contrario, de las adquisi-

cuanto tal, el habitus es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es lo que confiere a las prácticas su *independencia relativa* con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato. Esa autonomía es la del pasado actuado y actuante que, al funcionar como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo . Espontaneidad sin conciencia ni voluntad, el habitus no se opone menos a la necesidad mecánica que a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas que a los sujetos "sin inercia" de las teorías racionalistas.

A la visión dualista que no quiere conocer otra cosa que el acto de conciencia transparente a sí mismo o la cosa determinada como exterioridad, hay que oponer, pues, la lógica real de la acción que hace presentes dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones o, lo que viene a ser lo mismo, dos estados del capital, objetivado e incorporado, por los cuales se instaura una distancia con respecto a la necesidad y a sus urgencias. Lógica de la que puede verse una forma paradigmática en la dialéctica de las disposiciones expresivas y los medios de expresión instituidos (instrumentos morfológicos, sintácticos, léxicos, géneros literarios, etc.) que se observa por ejemplo en la invención sin intención de la improvisación regulada. Aventajado sin cesar por sus propias palabras, con las que mantiene la relación del "llevar" y "ser llevado", como dice Nicolai Hartmann, el virtuoso descubre en su discurso los disparadores de su discurso, que progresa a la manera de un tren que trae sus propias vías;[7] dicho de otro modo, siendo producido de acuerdo con un *modus operandi* que no es dominado conscientemente, el discurso encierra una "intención objetiva", como dice la escolástica, que sobrepasa las intenciones conscientes de su autor aparente y no cesa de ofrecer nuevos estímulos pertinentes al *modus operandi* del que es producto y que funciona así como una suerte de "autómata espiritual". Si los chistes imponen la evidencia de su imprevisibilidad y de su necesidad retrospectiva, es porque el hallazgo que descubre recur-

---

ciones más recientes de la civilización tenemos un vivo sentimiento porque, siendo recientes, no han tenido aún tiempo de organizarse en el inconsciente" (E. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, París, Alcan, 1938, p. 16) [*Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia*, Madrid, La Piqueta, 1982.]

7 R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, París, Albin-Michel, 1966, p. 136.

sos desde hace mucho tiempo ocultos supone un habitus que posee tan perfectamente los medios de expresión objetivamente disponibles que es poseído por ellos hasta el punto de afirmar su libertad con respecto a ellos al realizar las más raras posibilidades que ellos implican necesariamente. La dialéctica del sentido de la lengua y de las "palabras de la tribu" es un caso particular y particularmente significativo de la dialéctica entre los habitus y las instituciones, es decir entre dos modos de objetivación de la historia pasada, en la que se engendra continuamente una historia destinada a aparecer, a la manera del chiste, al mismo tiempo como inaudita e inevitable.

Principio generador largamente instalado por improvisaciones reguladas, el habitus como sentido práctico opera la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones: producto del trabajo de inculcación y de apropiación que es necesario para que esos productos de la historia colectiva que son las estructuras objetivas alcancen a reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustadas que son la condición de su funcionamiento, el habitus, que se constituye en el curso de una historia particular, imponiendo a la incorporación su lógica propia, y por medio del cual los agentes participan de la historia objetivada de las instituciones, es el que permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor, arrancarlas continuamente al estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contraparte y la condición de la reactivación. Más aún, es aquello por medio de lo cual encuentra la institución su realización plena: la virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace que el rey, el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre. La propiedad se apropia de su propietario, encarnándose en la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente adecuadas a su lógica y a sus exigencias. Si fundadamente puede decirse, con Marx, que "el beneficiario del mayorazgo, el hijo primerizo, pertenece a la tierra", que "ella lo hereda" o que las "personas" de los capitalistas son la "personificación" del capital, es porque el proceso puramente social y cuasi mágico de socialización, inaugurado por el acto de *marcación* que *instituye* a un individuo como el primogénito, heredero, sucesor, cristiano, o simplemente como hombre (por oposición a la mujer), con todos los privilegios y todas las obligaciones correlativas, y prolongado, reforzado, confirmado por los tratamientos sociales apropiados para transformar la diferencia de institución en distinción natural, produce efectos muy reales, puesto que se en-

cuentran perdurablemente inscritos en el cuerpo y en la creencia. La institución, aunque de economía se tratase, sólo está completa y es completamente viable si se objetiva duraderamente, no sólo en las cosas, es decir en la lógica, que trasciende a los agentes singulares, de un campo particular, sino también en los cuerpos, es decir en las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo.

Es en la medida, y sólo en la medida, en que los habitus son la incorporación de la misma historia –o, más exactamente, de la misma historia objetivada en habitus y estructuras–, que las prácticas que ellos engendran son mutuamente comprensibles e inmediatamente ajustadas a las estructuras y también objetivamente concertadas y dotadas de un sentido objetivo al mismo tiempo unitario y sistemático, que trasciende las intenciones subjetivas y los proyectos conscientes, individuales o colectivos. Uno de los efectos fundamentales del acuerdo entre el sentido práctico y el sentido objetivado es la producción de un *mundo de sentido común*, cuya evidencia inmediata se duplica por la *objetividad* que asegura el consenso sobre el sentido de las prácticas y del mundo, es decir la armonización de las experiencias y el continuo refuerzo que cada una de ellas recibe de la expresión individual o colectiva (en la fiesta, por ejemplo), improvisada o programada (lugares comunes, proverbios), de experiencias semejantes o idénticas.

> La homogeneidad de los habitus que se observa en los límites de una clase de condiciones de existencia y de condicionamientos sociales es lo que hace que las prácticas y las obras sean inmediatamente inteligibles y previsibles, y por lo tanto percibidas como evidentes y dadas por sentado: el habitus permite ahorrarse la intención, no solamente en la producción, sino también en el desciframiento de las prácticas y de las obras.[8] Automáticas e impersona-

8 Uno de los méritos del subjetivismo y del *moralismo de la conciencia* (o del examen de conciencia) que aquél a menudo disimula es el de demostrar por el absurdo, en los análisis que condenan como "inauténticas" las acciones sometidas a las solicitaciones objetivas del mundo (ya se trate de los análisis heideggerianos de la existencia cotidiana y del "ser", o de los análisis sartreanos del "espíritu de seriedad"), la imposibilidad práctica de la existencia "auténtica" que recuperaría en un proyecto de libertad todas las significaciones preestablecidas y las determinaciones objetivas: la busca puramente ética de la "autenticidad" es el privilegio de aquel que, teniendo tiempo libre para pensar, se encuentra en posición de ahorrarse el ahorro de pensamiento que la conducta "inauténtica" autoriza.

> les, significantes sin intención de significar, las prácticas ordinarias se prestan a una comprensión no menos automática e impersonal, puesto que la reposición de la intención objetiva que ellas expresan no exige en absoluto la "reactivación" de la intención "vivida" de aquel que las realiza, ni la "transferencia intencional al prójimo", caro a los fenomenólogos y a todos los defensores de una concepción "participacionista" de la historia o de la sociología, ni siquiera la interrogación tácita o explícita ("¿qué quieres decir?") sobre las intenciones de los otros. La "comunicación de las conciencias" supone la comunidad de las "inconsciencias" (vale decir de las competencias lingüísticas y culturales). El desciframiento de la intención objetiva de las prácticas y de las obras no tiene nada que ver con la "reproducción" (*Nachbildung*, como dice el primer Dilthey) de las experiencias vividas y la reconstitución, inútil e incierta, de las singularidades personales de una "intención" que no se halla verdaderamente en su principio.

La homogeneización objetiva de los habitus de grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas puedan estar objetivamente concordadas por fuera de todo cálculo estratégico y de toda referencia consciente a una norma y mutuamente ajustadas *en ausencia de toda interacción directa* y, *a fortiori*, de toda concertación explícita, siendo que la misma interacción debe su forma a las estructuras objetivas que han producido las disposiciones de los agentes en interacción y que a través de ellas les asignan además sus posiciones relativas en la interacción y fuera de ella.[9] "Figúrense, dice Leibniz, dos relojes o péndulos que coinciden perfectamente. Por lo demás eso puede hacerse de tres

9 Contra todas las formas de la ilusión ocasionalista que inclina a referir las prácticas directamente a propiedades inscritas en la situación, hay que recordar que las relaciones "interpersonales" nunca son, salvo en apariencia, relaciones de persona a persona, y que la verdad de la interacción jamás reside por entero en la interacción (cosa que se olvida cuando, reduciendo la *estructura objetiva* de la relación entre los individuos reunidos o sus grupos de pertenencia –es decir las distancias y las jerarquías– a la *estructura coyuntural* de su interacción en una situación y un grupo particulares, se explica todo lo que ocurre en una interacción experimental por las características experimentales controladas de la situación, como la posición relativa de los participantes en el espacio o la naturaleza de los canales utilizados).

maneras. La primera consiste en una influencia mutua; la segunda en adjuntarles un hábil operario que los reajuste y los haga coincidir en todo momento; la tercera es fabricar esos dos péndulos con tanto arte y precisión, que uno pueda estar seguro de su coincidencia de allí en más."[10] Mientras uno ignore el verdadero principio de esta orquestación sin director de orquesta que confiere regularidad, unidad y sistematicidad incluso en ausencia de toda organización espontánea o impuesta de los proyectos individuales, se condena al artificialismo ingenuo que no reconoce otro principio unificador que la concertación consciente:[11] si las prácticas de los miembros del mismo grupo o, en una sociedad diferenciada, de la misma clase, están siempre más y mejor concordados de cuanto los agentes creen y quieren estarlo, es porque, como una vez más lo dice Leibniz, "no siguiendo sino sus propias leyes", cada uno "se ajusta no obstante al otro". El habitus no es otra cosa que esa ley inmanente, *lex insita inscrita en el cuerpo* por las historias idénticas, que es la condición no sólo de la concertación de las prácticas sino también de las prácticas de concertación.[12] En efecto, las correcciones y los ajustes conscientemente operados por los agentes mismos suponen el dominio de un código común y las empresas de movilización colectiva no pueden tener éxito sin un mínimo de concordancia entre los habitus de los agentes movilizadores (profeta, líder, etc.) y las disposiciones de aquellos que se reconocen en sus prácticas o sus declaraciones y sobre todo sin la inclinación al agrupamiento suscitada por la orquestación espontánea de las disposiciones.

10 Leibniz, "Second éclaircissement du système de la communication des substances" (1696), *Œuvres philosophiques*, t. II. P. Janet (comp.), París, de Ladrange, 1866, p. 548.

11 Es así como la ignorancia del más seguro fundamento, pero también del más oculto, de la integración de los grupos o de las clases, puede conducir a los unos a negar la unidad de la clase dominante sin otra prueba que la imposibilidad de establecer empíricamente que los miembros de la clase dominante tienen una *política* explícita, expresamente impuesta por la concertación, y hasta el complot, y a otros a hacer de la toma de conciencia, suerte de cogito revolucionario que haría que la clase obrera acceda a la existencia constituyéndola como "clase por sí", el único fundamento posible de la unidad de la clase dominada.

12 Se comprende que la danza, caso particular y particularmente espectacular de sincronización de lo homogéneo y de orquestación de lo heterogéneo, tenga cierta predisposición para simbolizar aquí y allá la integración del grupo y para reforzarla al simbolizarla.

> No cabe la menor duda de que todo esfuerzo de *movilización* que apunte a organizar una *acción colectiva* debe contar con la dialéctica de las disposiciones y de las ocasiones que se efectúa en cada agente singular, ya sea movilizador o movilizado (siendo la histéresis de los habitus, sin duda, uno de los fundamentos del defase entre las ocasiones y las disposiciones para aprovecharlas causante de las ocasiones desperdiciadas y en particular de la impotencia, a menudo observada, para pensar las crisis históricas de acuerdo con categorías de percepción y de pensamiento diferentes de las del pasado, por más que éste sea revolucionario), y también con la *orquestación objetiva* que se establece entre disposiciones objetivamente coordinadas, es decir, ordenadas de acuerdo con necesidades parcial o totalmente idénticas. No deja de ser cierto que es extremadamente peligroso pensar la acción colectiva sobre el modelo de la acción individual ignorando todo lo que ella le debe a la lógica relativamente autónoma de las instituciones de movilización (con su historia propia, su organización específica, etc.) y a las situaciones, institucionalizadas o no, en las que ella opera.

La sociología trata como idénticos a todos los individuos biológicos que, siendo el producto de las mismas condiciones objetivas, están dotados de los mismos habitus: clase de condiciones de existencia y de condicionamientos idénticos o semejantes, la clase social (en sí) es inseparablemente una clase de individuos biológicos dotados del mismo habitus, como sistema de disposiciones común a todos los productos de los mismos condicionamientos. Si se excluye que *todos* los miembros de la misma clase (o incluso dos de ellos) hayan tenido *las mismas experiencias y en el mismo orden,* es cierto que todo miembro de la misma clase tiene más posibilidades que cualquier miembro de otra clase de encontrarse frente a las situaciones más frecuentes para los miembros de aquella clase: las estructuras objetivas que la ciencia aprehende bajo probabilidades de acceso a unos bienes, servicios y poderes, inculcan, a través de las experiencias siempre convergentes que confieren su *fisonomía* a un entorno social, con sus carreras "cerradas", sus "lugares" inaccesibles o sus "horizontes vedados", esa especie de "arte de estimar las verosimilitudes", como decía Leibniz, es decir de anticipar el porvenir objetivo, sentido de la realidad o de las realidades que sin duda es el secreto mejor guardado de su eficacia.

Para definir las relaciones entre el habitus de clase y el habitus individual (indisociable de la individualidad orgánica, inmediatamente ofrecida a la

percepción inmediata –*intuitus personae*– y socialmente designada y reconocida –nombre propio, personería jurídica, etc.–), se podría considerar al habitus de clase (o de grupo) como un sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, esquemas conocidos de percepción, de concepción y de acción, que constituyen la condición de toda objetivación y de toda apercepción, y fundar la concertación objetiva de las prácticas y la unicidad de la visión del mundo en la impersonalidad y la sustituibilidad perfectas de las prácticas y de las visiones singulares. Pero eso equivaldría a considerar todas las prácticas o las representaciones producidas de acuerdo con idénticos esquemas como impersonales e intercambiables, a la manera de las intuiciones singulares del espacio que, si ha de creérsele a Kant, no reflejan ninguna de las particularidades del yo empírico. De hecho, es una relación de *homología*, vale decir de diversidad en la homogeneidad que refleja la diversidad en la homogeneidad característica de sus condiciones sociales de producción, que une los habitus singulares de diferentes miembros de una misma clase: *cada sistema individual de disposiciones* es una *variante estructural* de los otros, en la que se expresa la singularidad de su posición en el interior de la clase y de la trayectoria. El estilo "personal", es decir esa marca particular que llevan todos los productos de un mismo habitus, prácticas u obras, no es nunca otra cosa que una *desviación* con respecto al *estilo* propio de una época o de una clase, en la medida en que remite al estilo común no solamente por la conformidad, al modo de Fidias que, según Hegel, no tenía "manera", pero también por la diferencia que constituye la "manera".

El principio de las diferencias entre los habitus individuales reside en la singularidad de las *trayectorias sociales*, a las cuales corresponden series de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras: el habitus que, en función de las estructuras producidas por las experiencias anteriores, estructura en cada momento las experiencias nuevas que afectan a esas estructuras en los límites definidos por su poder de selección, realiza una integración única, dominada por las primeras experiencias, de las experiencias estáticamente comunes a los miembros de una misma clase.[13] Efectivamente, el peso particular de las experiencias primitivas resulta, en lo esencial, del hecho de que el habitus tiende a asegurar su propia constancia y su propia defensa contra el cambio a través de la selección que él opera en-

13 Es fácil ver que las innumerables combinaciones en las que pueden entrar las variables asociadas a las trayectorias de cada individuo y de los linajes de los que surge pueden explicar infinidad de diferencias singulares.

tre las informaciones nuevas, rechazando, en caso de exposición fortuita o forzada, las informaciones capaces de cuestionar la información acumulada y sobre todo favoreciendo la exposición a dichas informaciones: piénsese por ejemplo en la homogamia como paradigma de todas las "opciones" por las cuales el habitus tiende a favorecer las experiencias apropiadas para reforzarlo (como el hecho empíricamente probado de que uno tiende a hablar de política con personas de la misma opinión). A través de la "opción" sistemática que él opera entre los lugares, los acontecimientos, las personas susceptibles de ser *frecuentados*, el habitus tiende a ponerse a cubierto de las crisis y de los cuestionamientos críticos asegurándose un *medio* al que está tan adaptado como es posible, es decir un universo relativamente constante de situaciones apropiadas para reforzar sus disposiciones ofreciendo el mercado más favorable a sus productos. Y una vez más es en la propiedad más paradójica del habitus, *principio no elegido de todas las "opciones"*, donde reside la solución de la paradoja de la información necesaria para evitar la información: los esquemas de percepción y de apreciación del habitus que se hallan en el principio de todas las estrategias de evitación son en gran medida el producto de una evitación no consciente y no buscada, ya sea que ella resulte automáticamente de las condiciones de existencia (como aquella que es efecto de la segregación espacial), o bien que haya sido producida por una intención estratégica (tal como la que apunta a apartar las "malas compañías" o las "malas lecturas") pero cuya responsabilidad incumbe a unos adultos modelados ellos mismos en las mismas condiciones.

Incluso cuando aparecen como la realización de fines explícitos, las estrategias que permiten hacer frente a situaciones imprevistas e incesantemente renovadas producidas por el habitus no son, salvo en apariencia, determinadas por el futuro: si parecen orientadas por la anticipación de sus propias consecuencias, alentando de ese modo la ilusión finalista, en realidad se debe a que, al tender siempre a reproducir las estructuras objetivas de las cuales son el producto, ellas son determinadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio de producción, es decir por el porvenir ya sobrevenido de prácticas pasadas, idénticas o sustituibles, que coincide con el porvenir en la medida *y sólo en la medida* en que las estructuras en las que ellas funcionan sean idénticas u homólogas a las estructuras objetivas de las que son el producto. Así por ejemplo, en la interacción entre dos agentes o grupos de agentes dotados de los mismos habitus (sean A y B), todo ocurre como si las acciones de cada uno de ellos (sea a_1 para A) se organizaran con respecto a las reacciones que ellos invocan de parte de todo agente dotado del mismo habitus (sea b_1, reacción de B a a_1); en consecuencia, ellas impli-

can objetivamente la anticipación de la reacción que esas reacciones a su vez invocan (sea a_2, reacción a b_1). Pero la descripción teleológica, la única que conviene a un "actor racional" que posee una información perfecta sobre las preferencias y la competencia de los otros actores, y según la cual cada acción tendría por finalidad hacer posible la reacción a la reacción que ella suscita (el individuo A realiza una acción a_1, un don por ejemplo, para determinar que el individuo B produzca la acción b_1, un contra-don, y encontrarse así en situación de realizar la acción a_2, que a su vez sube la apuesta de los dones), es tan ingenua como la descripción mecanicista que haría de la acción y de la respuesta otros tantos momentos de una secuencia de acciones programadas producida por un dispositivo mecánico.[14] El habitus contiene la solución de las paradojas del sentido objetivo sin intención subjetiva: él se encuentra en el principio de esos encadenamientos de "golpes" que se organizan objetivamente como estrategias sin ser el producto de una verdadera intención estratégica, lo que supondría al menos que se los aprehendiese como una estrategia entre otras posibles.[15] Si cada uno de los momentos de la secuencia de acciones ordenadas y orientadas que constituyen las estrategias objetivas puede parecer determinado por la anticipación del porvenir y en particular la de *sus propias consecuencias* (lo cual justifica el empleo del concepto de estrategia), es porque las prácticas que el habitus engendra y que son comandadas por las condiciones pasadas de la producción de su princi-

14 Para dar una noción de las dificultades con las que se toparía una teoría mecanicista de la práctica como reacción mecánica, directamente determinada por las condiciones antecedentes y que se reduzca enteramente al funcionamiento mecánico de montajes preestablecidos, que por lo demás habría que suponer infinitos en número, como las combinaciones fortuitas de estímulos capaces de detonarlas desde afuera, bastará evocar la empresa graciosa y desesperada de aquel etnólogo que, armado de un formidable coraje positivista, registra 480 unidades elementales de comportamiento, en veinte minutos de observación de la actividad de su mujer en su cocina, evaluando en 20.000 por día y por actor, y por ende en unos cuantos millones por año para un grupo de varios centenares de clases de actores, los "episodios" con los que la ciencia tendría que vérselas. (Véase M. Harris, *The Nature of Cultural Things*, Nueva York, Random House, 1964, pp. 74-75.)

15 Las estrategias más redituables son con mayor frecuencia las producidas, fuera de todo cálculo y en la ilusión de la más "auténtica" sinceridad, por un habitus objetivamente ajustado a las estructuras objetivas: esas estrategias sin cálculo estratégico les procuran a aquellos de quienes a duras penas puede decirse que son sus autores un beneficio secundario de importancia, la aprobación social que se obtiene aparentando un completo desinterés.

pio generador están adaptadas de antemano a las condiciones objetivas siempre y cuando las condiciones en las que funciona el habitus hayan permanecido idénticas –o similares– a las condiciones en las cuales ese habitus se ha constituido, puesto que el ajuste a las condiciones objetivas perfecta e inmediatamente logrado proporciona la más completa ilusión de la finalidad o, *lo que viene a ser lo mismo*, del mecanismo autorregulado.

La presencia del pasado en esta suerte de falsa anticipación del porvenir que el habitus opera nunca se puede apreciar tan bien, paradójicamente, como cuando el sentido del porvenir probable resulta desmentido, y cuando las disposiciones que no se ajustan a las probabilidades objetivas en razón de un efecto de histéresis (es el ejemplo de Don Quijote, tan caro a Marx) reciben sanciones negativas, debido a que el entorno al que se enfrentan está demasiado alejado de aquel al que se ajustan objetivamente.[16] En efecto, la remanencia, en forma de habitus, del efecto de los condicionamientos primarios explica también, y de manera igualmente satisfactoria, los casos en los que las disposiciones funcionan *a destiempo* y donde las prácticas están objetivamente inadaptadas a las condiciones presentes debido a que se ajustan objetivamente a condiciones caducas o abolidas. La tendencia a perseverar en su ser que los grupos deben, entre otras razones, al hecho de que los agentes que los componen están dotados de disposiciones duraderas, capaces de sobrevivir a las condiciones económicas y sociales de su propia producción, puede hallarse en el principio de la inadaptación tanto como de la adaptación, de la revuelta tanto como de la resignación.

Basta con evocar otras formas posibles de la relación entre las disposiciones y las condiciones para ver, en el ajuste anticipado del habitus a las condiciones objetivas, un "caso particular de lo posible" y así evitar *universalizar* inconscientemente el modelo de la relación cuasi circular de reproducción cuasi perfecta que sólo es completamente válido en el caso en que las condiciones de producción del habitus y las condiciones de su funcionamiento sean idénticas u homotéticas. En este caso particular, las disposiciones duraderamente inculcadas por las condiciones objetivas y por una acción pedagó-

16 Los conflictos generacionales oponen no clases de edad separadas por propiedades de naturaleza, sino habitus producidos según *modos de generación* diferentes, es decir por condiciones de existencia que, oponiendo definiciones diferentes de lo imposible, de lo posible y de lo probable, hace que los unos experimenten como natural o razonable unas prácticas o aspiraciones que los otros sienten como impensables o escandalosas, y a la inversa.

gica tendencialmente ajustada a esas condiciones tienden a engendrar prácticas objetivamente compatibles con esas condiciones y expectativas adaptadas de antemano a sus exigencias objetivas (*amor fati*).[17] Por consiguiente, esas disposiciones tienden a asegurar, por fuera de todo cálculo racional y de toda estimación consciente de las posibilidades de éxito, la correspondencia inmediata entre la probabilidad *a priori* o *ex ante* que se acuerda a un acontecimiento (con el acompañamiento de experiencias subjetivas tales como esperanzas, expectativas, temores, etc. o sin él) y la probabilidad *a posteriori* o *ex post* que puede establecerse a partir de la experiencia pasada; ellas permiten comprender así que los modelos económicos fundados en el postulado (tácito) de que existe una "relación de causalidad inteligible", como dice Max Weber, entre las posibilidades genéricas ("típicas"), "que existen objetivamente por término medio", y las "expectativas subjetivas"[18] –y, por ejemplo, entre las inversiones o la propensión a invertir y la tasa de beneficio que se dio por descontada o se obtuvo realmente en el pasado– explican con bastante exactitud unas prácticas que no tienen como principio el conocimiento de las probabilidades.

Al recordar que la acción racional orientada "juiciosamente" de acuerdo con lo que es "objetivamente válido",[19] es aquella que "se habría desarrollado si los actores hubieran tenido conocimiento de todas las circunstancias y de todas las intenciones de los particulares",[20] es decir de lo que es "válido a los ojos del estudioso", el único que se encuentra en situación de construir por medio del cálculo el sistema de las probabilidades objetivas a las que debería ajustarse una acción realizada con perfecto conocimiento de causa, Max Weber hace ver claramente que el modelo puro de la acción racional no puede ser considerado como una descripción antropológica de la práctica. Y no so-

17 En la literatura psicológica se encuentran algunos ejemplos de tentativas de verificar directamente esta relación (véanse E. Brunswik, "Systematic and representative design of psychological experiments", *Proceedings of the Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*, J. Neymen (comp.), Berkeley, University of California Press, 1949, pp. 143-202; M. G. Preston y P. Baratta, "An experimental study of the action-value of an uncertain income", *American Journal of Psychology* (61), 1948, pp. 183-193; F. Attneave, "Psychological Probability as a Function of Experienced Frecuency", *Journal of Experimental Psychology*, 46 (2), 1953, pp. 81-86.

18 Véase M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. al francés de J. Freund, París, Plon, 1965, p. 348.

19 M. Weber, *op. cit.*, pp. 335-336.

20 M. Weber, *Économie et société*, París, Plon, vol. I, 1967, p. 6 [*Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1964].

lamente porque los agentes reales no posean sino excepcionalmente la *información completa* y el arte de apreciarla que una acción racional supondría. Fuera del caso excepcional en el que se hallan reunidas las condiciones (económicas y culturales) de la acción racional orientada por el conocimiento de los beneficios susceptibles de ser asegurados por los diferentes mercados, las prácticas dependen no de las probabilidades promedio del beneficio, noción abstracta e irreal que no existe salvo por el cálculo, sino de las probabilidades específicas que un agente singular o una clase de agentes poseen en función de su capital entendido, desde el punto de vista considerado aquí, como instrumento de apropiación de las probabilidades teóricamente ofrecidas a todos.

> La teoría económica que no conoce otra cosa que las "respuestas" racionales de un agente indeterminado e intercambiable a "ocasiones potenciales" (*responses to potential opportunities*) o, más precisamente, a probabilidades promedio (como las "tasas de beneficio promedio" aseguradas por los diferentes mercados) convierte la ley inmanente de la economía en norma universal de la práctica económica conveniente: de ese modo disimula que el habitus "racional" que es la condición de una práctica económica en conformidad es el producto de una condición económica particular, la definida por la posesión del capital económico y cultural necesario para asir, efectivamente, las "ocasiones potenciales" formalmente ofrecidas a todos, y también que las mismas disposiciones, adaptando a los más desposeídos económica y culturalmente a la condición específica de las que son el producto y contribuyendo al mismo tiempo a tornar improbable o imposible su adaptación a las exigencias genéricas del cosmos económico (en lo que respecta al cálculo o la previsión, por ejemplo), los llevan a aceptar las sanciones negativas que resultan de dicha inadaptación, es decir su condición desfavorecida. En una palabra, el arte de estimar y de aprovechar las probabilidades, la aptitud para anticipar el porvenir mediante una suerte de inducción práctica o incluso de jugar a lo posible contra lo probable a través de un riesgo calculado son otras tantas disposiciones que no pueden adquirirse sino bajo ciertas condiciones, es decir bajo ciertas condiciones sociales. Como la propensión a invertir o el espíritu de empresa, la información económica es función del poder sobre la economía: eso se debe a que la propensión a adquirirla

> depende de las probabilidades de utilización exitosa, y a que las probabilidades de adquirirla dependen de las probabilidades de utilizarla con éxito, y también porque, lejos de ser una simple capacidad técnica adquirida en ciertas condiciones, la competencia económica, como toda competencia (lingüística, política, etc.) es un poder tácitamente reconocido a aquellos que tienen un poder sobre la economía o, la palabra lo dice, una suerte de atributo estatutario.

Sólo en la experiencia imaginaria (la del cuento, por ejemplo), que neutraliza el sentido de las realidades sociales, el mundo social reviste la forma de un universo de posibles igualmente posibles para todo sujeto posible. Los agentes se determinan con relación a *índices concretos* de lo accesible y de lo inaccesible, del "es para nosotros" y del "no es para nosotros", división tan fundamental y tan fundamentalmente reconocida como la que separa lo sagrado y lo profano. Los *derechos de retracto sobre el futuro* que el derecho define, así como el monopolio de ciertos posibles que él asegura no son sino *la forma explícitamente garantizada* de todo ese conjunto de *oportunidades apropiadas* por las cuales las relaciones de fuerza presentes se proyectan sobre el porvenir, comandan en contrapartida las disposiciones presentes, y en particular las disposiciones con respecto al porvenir. De hecho, la relación práctica que un agente particular mantiene con el porvenir y que comanda su práctica presente se define en la relación entre, por una parte, su habitus y, en particular, ciertas estructuras temporales y disposiciones con respecto al porvenir que se han constituido en la duración de una relación particular con un universo particular de probables, y, por otra parte, un estado determinado de las probabilidades que el mundo social le asigna objetivamente. *La relación con los posibles es una relación con los poderes,* y el sentido del provenir probable se constituye en la relación prolongada con un mundo estructurado según la categoría de lo posible (para nosotros) y de lo imposible (para nosotros), de lo que es apropiado de antemano por otros y para otros y de aquello a lo que uno está asignado de antemano. Principio de una percepción selectiva de los índices apropiados para confirmarlo y para reforzarlo más bien que para transformarlo y matriz generadora de respuestas adaptadas de antemano a todas las condiciones objetivas idénticas u homólogas a las condiciones (pasadas) de su producción, el habitus se determina en función de un porvenir probable que él anticipa y que contribuye a hacer sobrevenir porque lo dice directamente en *el presente del mundo presunto,* el único que puede

conocer.[21] De ese modo, se encuentra en el fundamento de lo que Marx llama la "demanda efectiva"[22] (por oposición a la "demanda sin efecto", fundada en la necesidad y el deseo), relación realista con los posibles que encuentra su fundamento y al mismo tiempo sus límites en el *poder* y que, en tanto que disposición que incluye la referencia a sus condiciones (sociales) de adquisición y de realización, tiende a ajustarse a las probabilidades objetivas de la satisfacción de la necesidad o del deseo, inclinando a vivir "según su gusto", es decir "conforme a su condición", como dice la máxima tomista, y a volverse de ese modo cómplice de los procesos que tienden a realizar lo probable.

21 Ejemplo límite de dicha anticipación, la emoción es una presentificación alucinada del *por venir* que, como lo testimonian las reacciones corporales, totalmente idénticas a las de la situación real, conduce a vivir como ya presente, o incluso como ya pasado, y por lo tanto necesario, inevitable –"estoy muerto", "estoy jodido", etc.– un porvenir aún suspendido, en suspenso.

22 K. Marx, "Ébauche d'une critique de l'économie politique", *Œuvres, Économie*, II, París, Gallimard, 1968 (Pléiade), p. 117 [*Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1976].

4. La creencia y el cuerpo

Mirada cuasi corporal del mundo que no supone ninguna representación del cuerpo ni del mundo, y menos aún de su relación, inmanencia en el mundo por la cual el mundo impone su inminencia, cosas por hacer o por decir, que comandan directamente el gesto o la palabra, el sentido práctico orienta "opciones" que no por no ser deliberadas son menos sistemáticas, y que, sin estar ordenadas y organizadas con respecto a un fin, no son menos portadoras de una suerte de finalidad retrospectiva. Forma particularmente ejemplar del sentido práctico como ajuste anticipado a las exigencias de un campo, lo que el lenguaje deportivo llama el "sentido del juego" (como "sentido de la ubicación", arte de "anticipar", etc.) da una idea bastante exacta del cruce cuasi milagroso entre el habitus y un campo, entre la historia incorporada y la historia objetivada, que hace posible la *anticipación* cuasi perfecta del porvenir inscrito en todas las configuraciones concretas de un espacio de juego. Producto de la experiencia del juego, y por lo tanto de las estructuras objetivas del espacio de juego, el sentido del juego es lo que hace que el juego tenga un sentido subjetivo, es decir una significación y una razón de ser, pero también una dirección, una orientación, un por-venir, para aquellos que participan en él y que en esa misma medida reconocen en él lo que está en juego [*les enjeux*] (es la *illusio* en el sentido de *inversión* en el juego y las apuestas [*les enjeux*], de *interés* por el juego, de adhesión a los presupuestos –*doxa*– del juego). Y también un sentido objetivo, por el hecho de que el sentido del porvenir probable que da el dominio práctico de las regularidades específicas que son constitutivas de la economía de un campo es el principio de prácticas *sensatas*, vale decir ligadas por una relación inteligible a las condiciones de su efectuación, y también entre ellas, y por lo tanto inmediatamente dotadas de sentido y de razón de ser para todo individuo dotado del sentido del juego (de allí el efecto de validación consensual que da fundamento a la creencia colectiva en el juego y sus fetiches). Debido a que la pertenencia nativa a un campo implica el sentido del juego como arte de anticipar prácticamente el por-venir incluido en el presente, todo lo que ocurre en él parece

sensato, es decir, dotado de sentido y objetivamente orientado en una dirección juiciosa. Y, de hecho, basta con suspender la adhesión al juego que el sentido del juego implica, para arrojar al absurdo el mundo y las acciones que se llevan a cabo en él y para hacer surgir preguntas sobre el sentido del mundo y de la existencia que jamás se plantean cuando uno está atrapado en el juego, atrapado por el juego, preguntas de esteta encerrado en el instante o de espectador desocupado: es exactamente el efecto que produce la novela cuando se pretende espejo, pura contemplación, y que, pulverizando las acciones en una serie de instantáneas, destruyendo el propósito, la intención que, como el hilo de un discurso, unificaría la representación, reduce los actos y los actores al absurdo, a la manera de esos bailarines a quienes se ve gesticular detrás de una puerta vidriada sin oír la música en cierta novela de Virginia Woolf.[1] Cuando se trata de juego, el campo (es decir el espacio de juego, las reglas del juego, las apuestas, etc.) se ofrece claramente como lo que es, una construcción social arbitraria y artificial, un artefacto que se invoca como tal en todo lo que define su *autonomía*, reglas explícitas y específicas, espacio y tiempo estrictamente delimitados y extraordinarios, y la entrada en el juego adquiere la forma de un cuasi contrato que a veces es explícitamente evocado (juramento olímpico, llamado al *fair-play* y, sobre todo, presencia de un árbitro) o expresamente recordado a aquellos que "se meten en el juego" al punto de olvidar que se trata de un juego ("algo que no es más que un juego"). Al contrario, en el caso de los campos sociales que, siendo el producto de un largo y lento proceso de autonomización, son, si puede decirse así, juegos en sí y no para sí, no se entra en el juego por un acto consciente, se nace en el juego, con el juego, y la relación de creencia, de *illusio*, de inversión es tanto más total, incondicional, cuanto se ignora como tal. La frase de Paul Claudel, "conocer es nacer con" [*"connaître, c'est naître avec"*] se aplica plenamente aquí, y el largo proceso dialéctico, a menudo descrito como "vocación", por el cual "uno se hace" a aquello por lo cual uno es hecho y uno "elige" aquello por lo que uno es "elegido", y al término del cual los diferentes campos se aseguran los agentes dotados del habitus necesario para su buen funcionamiento, es al aprendizaje de un juego, aproximadamente, lo que la adquisición de la lengua materna es al aprendizaje de una lengua extranjera: en este último caso, es una disposición ya constituida que se enfrenta a una lengua *percibida como tal*, es decir como un juego arbitrario,

1 Véase M. Chastaing, *La philosophie de Virginia Woolf*, París, PUF, 1951, pp. 157-159.

explícitamente constituido como tal en la forma de una gramática, reglas, ejercicios, y expresamente enseñado por instituciones expresamente acondicionadas para ese fin; en el caso del aprendizaje primario, contrariamente, se aprende al mismo tiempo a hablar la lengua (que no se presenta nunca de otro modo que en acto, en el habla propia o ajena) y a pensar *en* esa lengua (más que *con* esa lengua). La ignorancia de todo aquello que tácitamente se acuerda a través de la *inversión* en el campo y el *interés* que uno tiene en su misma existencia y en su perpetuación, a todo lo que se juega, y la inconsciencia de los presupuestos impensados que el juego produce y reproduce sin cesar, son tanto más totales cuanto la entrada en el juego y los aprendizajes asociados se han efectuado de manera más insensible y más antigua, siendo desde luego el límite el nacer en el juego, nacer con el juego.

La *creencia*, pues, es constitutiva de la pertenencia a un campo. En su forma más acabada, y por ende la más *ingenua*, es decir en el caso de la pertenencia natal, indígena, originaria, ella se opone diametralmente a la "fe pragmática" de la que habla Kant en la *Crítica de la razón pura*, adhesión decisoriamente acordada, para los requerimientos de la acción, a una proposición incierta (según el paradigma cartesiano de los viajeros extraviados en el bosque que se atienen a una decisión arbitraria). La fe práctica es el derecho de ingreso que tácitamente imponen todos los campos, no sólo sancionando y excluyendo a todos aquellos que destruyen el juego, sino procurando, prácticamente, que las operaciones de selección y de formación de los recién ingresados (ritos de pasaje, exámenes, etc.) sean de tal naturaleza que obtengan que éstos otorguen a los presupuestos fundamentales del campo la adhesión indiscutida, prerreflexiva, ingenua, nativa, que define a la doxa como creencia originaria.[2] Los innumerables actos de reconocimiento que

2 El término *obsequium* que utiliza Spinoza para designar esta "voluntad constante", producida por el condicionamiento, a través del cual "el Estado nos moldea para su uso y que le permite conservarse" (A. Matheron, *Individu et société chez Spinoza*, París, Éd. de Minuit, 1969, p. 349), podría reservarse para designar los públicos testimonios de *reconocimiento* que todo grupo exige de sus miembros (particularmente en las operaciones de cooptación), es decir los tributos simbólicos esperados de los individuos en los intercambios que se establecen en todo grupo entre los individuos y el grupo: porque, al igual que en el don, el intercambio es su fin en sí mismo, el homenaje que el grupo reclama se reduce generalmente a naderías, es decir a ritos simbólicos (ritos de pasaje, ceremoniales de cortesía, etc.), a formalidades y formalismos cuyo cumplimiento "no cuesta nada" y que parecen tan "naturalmente" exigibles ("es lo menos...", "no le va a costar nada avenirse a...") que la abstención tiene valor de desafío.

son la moneda de la adhesión constitutiva de la pertenencia y en los que se engendra continuamente el desconocimiento colectivo son al mismo tiempo la condición y el producto del funcionamiento del campo y representan, pues, tantas otras *inversiones* en la empresa colectiva de creación del capital simbólico que no puede realizarse sin que la lógica del funcionamiento del campo como tal continúe siendo desconocida. Se puede comprender que no vaya a entrarse en ese círculo mágico por una decisión espontánea de la voluntad sino solamente por el nacimiento o por un lento proceso de cooptación y de iniciación que equivale a un segundo nacimiento.

Uno no puede *vivir* realmente la creencia asociada a unas condiciones de existencia profundamente diferentes, es decir a otros juegos y a otras apuestas [a otras cosas en juego, *enjeux*], y menos aún proporcionar a otros los medios para revivirla meramente por virtud del discurso. Es justo decir en este caso, como a veces se hace ante la evidencia del ajuste exitoso a unas condiciones de existencia percibidas como intolerables: "hay que haber nacido ahí". Todos los esfuerzos de los etnólogos para hechizarse o encantarse con las hechicerías o mitologías de otros no tienen otro interés, por muy generosos que sean en ocasiones, que el de realizar, en su voluntarismo, todas las antinomias de la decisión de creer, que hacen de la fe decisoria una creación constante de la mala fe y del doble juego [*double jeu*] (o yo [*je*]). Aquellos que quieren creer en la creencia de los otros se condenan a no captar ni la verdad objetiva ni la experiencia subjetiva de la creencia: no saben ni aprovecharse de su *exclusión* en lo relativo a constituir como tal el campo en el que la creencia se engendra y que la pertenencia impide objetivar, constituyendo así las condiciones de la creencia, ni tomar partido por su pertenencia a otros campos, como el campo de la ciencia, para objetivar los juegos en los que se engendran sus propias creencias, sus propias inversiones y apropiarse realmente, mediante esa objetivación participante, de las experiencias equivalentes a aquellas que tienen que describir, y por lo tanto de los instrumentos indispensables para ofrecer una justa descripción de las unas y de las otras.[3]

3 El etnólogo hablaría mucho mejor de las creencias y de los ritos de los otros si comenzara por hacerse maestro y poseedor de sus propios ritos y creencias, ya se trate de aquellos que están guardados en los pliegues de su cuerpo y las vueltas de su lenguaje o de aquellos que acechan su práctica científica en sí, sus notas profilácticas, sus prefacios propiciatorios o sus referencias exorcizantes, sin hablar de su culto a los *founding fathers* y otros ancestros epónimos, y así al menos se recordaría que las que desde afuera aparecen como las cosas en juego [*les enjeux*] más perfectamente ridículas pueden tornarse, en determinadas condiciones, asuntos de vida o muerte.

La creencia práctica no es un "estado de alma" o, menos todavía, una suerte de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y de doctrinas instituidas ("las creencias"), sino, si se me permite la expresión, un *estado de cuerpo.* La doxa originaria es esa relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un habitus y el campo al cual está acordado, esa muda experiencia del mundo como algo que se da por sentado y que el sentido práctico procura. La creencia en actos, inculcada por los aprendizajes primarios que, según una lógica típicamente pascaliana, tratan al cuerpo como un ayuda-memoria, como un autómata "que lleva el espíritu sin que él piense en ello" al mismo tiempo que como un depósito en el que se conservan los valores más preciosos, y la forma por excelencia de esa suerte de "pensamiento ciego o incluso simbólico" (*cogitatio caeca vel symbolica*) del que habla Leibniz pensando en primer lugar en el álgebra[4] y que es el producto de disposiciones cuasi corporales, esquemas operatorios, análogos al ritmo de un verso del que se han perdido las palabras, o al hilo de un discurso que se improvisa, procedimientos trasladables, giros, trucos, golpes o astucias que por virtud de la transferencia engendran innumerables metáforas prácticas, sin duda casi tan "vacías de percepción y de sentimientos"[5] como los "pensamientos sordos" del algebrista. El sentido práctico, necesidad social vuelta naturaleza, convertida en esquemas motrices y automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y por aquello que permanece en ellas oscuro a los ojos de quienes las producen y en lo que se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean *sensatas,* vale decir habitadas por un sentido común. Precisamente porque los agentes no saben nunca completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben.

Todos los órdenes sociales sacan partido sistemáticamente de la disposición del cuerpo y del lenguaje para funcionar como depósitos de pensamientos diferentes, que podrán ser detonados a distancia y con efecto retardado, por el

4 "Ese género de pensamientos que acostumbro llamar *ciego* o incluso *simbólico* nos sirve en álgebra, en aritmética y hasta un poco casi en todas partes" (Leibniz, "Meditationes de cognitione, veritate et ideis", *Opuscula philosophica selecta,* París, Boivin, 1939, p. 3).

5 Leibniz, *Nouveaux Essais,* II, cap. XXI, § 34 (Éd. Janet, I, p. 163). "¿Qué necesidad hay, decía también Leibniz, de saber siempre cómo hace uno aquello que hace? ¿Las sales, los metales, las plantas, los animales y otros mil cuerpos animados o inanimados saben acaso cómo se hace lo que ellos hacen, o tienen necesidad de saberlo? ¿Es preciso que una gota de aceite o de grasa entienda de geometría para hacerse redonda en la superficie del agua?" (Leibniz, *Théodicée,* Éd. Janet, I, p. 401).

solo hecho de volver a colocar el cuerpo en una postura global apropiada para *evocar* los sentimientos y los pensamientos que le están asociados, en uno de esos estados inductores del cuerpo que, como bien lo saben los actores, hacen surgir estados del alma. Es así como la atención dirigida a la *puesta en escena* en las grandes ceremonias colectivas se inspira no sólo en la preocupación (evidente por ejemplo en el aparato de las fiestas barrocas) por dar una representación solemne del grupo, sino también, como lo muestran tantos usos de la danza y del campo, en la intención indudablemente más oscura de ordenar los pensamientos y de *sugerir* los sentimientos a través del ordenamiento riguroso de las prácticas, la disposición regulada de los cuerpos, y en particular de la expresión corporal de la afectividad, ya sean risas o lágrimas. El principio de la eficacia simbólica podría encontrarse en el poder que otorga sobre los otros, y especialmente sobre sus cuerpos y sus creencias, la capacidad colectivamente reconocida de actuar, por medios muy diversos, sobre los montajes verbo-motores más profundamente ocultos, ya sea para neutralizarlos, ya sea para reactivarlos haciéndolos funcionar miméticamente.

Se podría decir, deformando la frase de Proust, que las piernas, los brazos están llenos de imperativos adormecidos. Y uno no terminaría nunca de enumerar los valores hechos cuerpo por la transustanciación operada por la clandestina persuasión de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de mandatos tan insignificantes como "estate derecho" o "no sostengas el cuchillo en la mano izquierda" y de inscribir en los detalles en apariencia más insignificantes del *vestir*, de la *compostura* o de las *maneras* corporales y verbales los principios fundamentales de la arbitrariedad cultural, situados así fuera de la influencia de la conciencia y de la explicitación. La lógica de la transferencia de esquemas que hace de cada técnica del cuerpo una suerte de *pars totalis*, predispuesta a funcionar según el paradigma *pars pro toto*, y por lo tanto a evocar en todo momento el sistema completo del que ella forma parte, confiere un alcance general a las observaciones aparentemente más circunscritas y circunstanciales. La astucia de la razón pedagógica reside precisamente en el hecho de arrebatar lo esencial con la apariencia de exigir lo insignificante, como el respeto de las formas y las formas del respeto que constituyen la manifestación más visible y al mismo tiempo la más "natural" de la sumisión al orden establecido, o las concesiones de la *cortesía* [*politesse*], que siempre encierran concesiones *políticas* [*politiques*].[6]

6 Así, el dominio práctico de lo que se llama las reglas de cortesía y, en particular, el arte de ajustar cada una de las fórmulas disponibles (por ejemplo, al final de una carta) a las diferentes clases de destinatarios posibles supo-

La hexis corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de *sentir* y de *pensar*. La oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de *estar*, de llevar el cuerpo, de comportarse bajo la forma de la oposición entre lo recto y lo curvo (o lo curvado), entra la firmeza, la rectitud, la franqueza (quien mira de frente y hace frente y quien lleva su mirada o sus golpes derecho al objetivo) y, del otro lado, la discreción, la reserva, la docilidad. Como lo atestigua el hecho de que la mayoría de las palabras que designan posturas corporales evocan virtudes y estados del alma, estas dos relaciones con el cuerpo están preñadas de dos relaciones con los otros, con el tiempo y con el mundo y, por ende, de dos sistemas de valores. "El kabila es como el brezo, prefiere romperse antes que doblarse." El paso del hombre honorable es decidido y resuelto; su marcha, la de alguien que sabe adónde va y que sabe que llegará a tiempo, no importa cuáles sean los obstáculos, se opone por su determinación a la marcha vacilante (*thikli thamahmahth*) que anuncia la irresolución, la promesa vacilante (*awal amahmah*), el miedo a comprometerse (que se espera, por el contrario, de la mujer) y la incapacidad de mantener sus compromisos (*mesurado*, se opone tanto a la precipitación de aquel que "da grandes zancadas", como un "bailarín", como a la lentitud de aquel que "se rezaga"). Las mismas oposiciones se encuentran en la manera de comer: para empezar, en la manera de poner la boca, pues se considera que el hombre ha de comer con toda la boca, francamente, y no, como las mujeres, *du bout des lèvres* ["de los labios para afuera": en sentido figurado, *con reticencia*], es decir a medias, con reserva, con discreción, pero también de manera disimulada, hipócrita (siendo todas las "*virtudes*" *dominadas* muy ambiguas, como las palabras mismas que las designan y que, al igual que ellas, están siempre listas para adoptar un giro negativo); luego en el ritmo, pues el hombre de honor no debe comer ni demasiado rápido, con avidez y glotonería, ni demasiado lentamente, dos maneras de ceder a la naturaleza. El hombre viril que va directo al objetivo, sin rodeos, es también el que, al excluir las miradas, las palabras, los gestos, los golpes torcidos y retorcidos, hace frente y mira a la cara a aquel a quien quiere recibir o a aquel hacia quien se dirige; siempre alerta, puesto que

---

nen el dominio implícito, y por lo tanto el reconocimiento, de un conjunto de oposiciones constitutivas de la axiomática implícita de un orden político determinado: oposiciones entre los hombres y las mujeres, entre los más jóvenes y los de más edad, entre lo personal, o lo privado, y lo impersonal –con las cartas administrativas o de negocios– y por último entre los superiores, los iguales y los inferiores.

siempre amenazado, no deja escapar nada de lo que sucede a su alrededor: una mirada perdida en el aire o fija en el suelo son actitudes de un hombre irresponsable, que nada tiene que temer porque está desprovisto de peso en el seno de su grupo. Al contrario, se espera de la mujer bien educada, aquella que no comete ninguna inconveniencia "ni con su cabeza, ni con sus manos, ni con sus pies", que ande ligeramente encorvada, con los ojos bajos, absteniéndose de todo gesto, de todo movimiento fuera de lugar de su cuerpo, de la cabeza o de los brazos, evitando mirar otra cosa que el sitio en el que posará su pie, sobre todo si ocurre que ella deba pasar delante de la asamblea de los hombres; su marcha debe evitar el contoneo demasiado marcado de las caderas que se obtiene apoyándose fuertemente sobre el pie; debe estar siempre ceñida con la *thimeh'remth*, pieza de tela rectangular a rayas amarillas, rojas y negras que se lleva por encima del vestido, y vigilar que su pañuelo no vaya a desatarse, dejando ver su cabellera. En una palabra, la virtud propiamente femenina, *lah'ia*, pudor, discreción, reserva, orienta todo el cuerpo femenino hacia abajo, hacia la tierra, hacia el interior, hacia la casa, mientras que la excelencia masculina, el *nif*, se afirma en el movimiento hacia arriba, hacia afuera, hacia los otros hombres.

Para explicar completamente esta única dimensión de los usos masculino y femenino del propio cuerpo, habría que evocar toda la división del trabajo entre los sexos y así la división del trabajo sexual. Pero nos atendremos a un examen, el de la división de las tareas en la cosecha de aceitunas, que basta para mostrar que los sistemas de oposiciones que uno tendría dificultades para describir como sistemas de valores (el discurso de los informantes les atribuye la evidencia performativa de lo arbitrario naturalizado: el hombre hace esto –ata a los animales–, la mujer hace aquello) obtienen su eficacia simbólica de su retraducción práctica en gestos que se dan por descontados, como el de la mujer que le alcanza al hombre el taburete o que camina algunos pasos detrás de él. Aquí, la oposición entre lo recto y lo curvo, entre lo rígido y lo dócil adopta la forma de la distinción entre el hombre recto y erguido que hace caer (con la vara) y la mujer, curvada, que recoge: este principio práctico, es decir inseparablemente lógico y axiológico, que a menudo se enuncia de manera explícita –"la mujer recoge lo que el hombre ha hecho caer por tierra"– se combina con la oposición de lo grande y lo pequeño para dejarle a la mujer las tareas al mismo tiempo bajas, inferiores, que requieren sumisión y docilidad, y minuciosas, pero también mezquinas ("el león no recoge hormigas") como la recolección de las ramitas de madera que han sido cortadas por el hombre (encargado de todo lo que es discontinuo o producto de la discontinuidad). Se puede ver al pasar cómo se-

mejante lógica tiende a producir su propia confirmación, suscitando la "vocación" por las tareas a las cuales uno está destinado, *amor fati* que refuerza la creencia en el sistema de clasificación vigente, haciéndolo aparecer como fundado en la realidad –*lo que de hecho es*, puesto que contribuye a producir esa realidad y porque las relaciones sociales incorporadas se presentan con todas las apariencias de la naturaleza–, y no solamente a ojos de aquellos que sirven al sistema de clasificación dominante.

Calificar socialmente las propiedades y los movimientos del cuerpo, es al mismo tiempo naturalizar las opciones sociales fundamentales y constituir el cuerpo, con sus propiedades y sus desplazamientos, como un operador analógico que instaura todo tipo de equivalencias prácticas entre las diferentes divisiones del mundo social, divisiones entre los sexos, entre las clases de edad y entre las clases sociales o, más exactamente, entre las significaciones y los valores asociados a los individuos que ocupan posiciones prácticamente equivalentes en los espacios determinados por esas divisiones. Todo permite suponer, en particular, que las determinaciones sociales ligadas a una posición determinada en el espacio social tienden a modelar, a través de la relación con el propio cuerpo, las disposiciones constitutivas de la identidad sexual (como la marcha, la manera de hablar, etc.) y, sin duda también, las disposiciones sexuales mismas.[7]

Dicho de otro modo, sobrecargar de significaciones y de valores sociales los actos elementales de la gimnasia corporal (ir hacia arriba o hacia abajo, hacia adelante o hacia atrás, etc.) y, muy especialmente, el aspecto propiamente sexual, y por lo tanto biológicamente preconstruido, de esa gimnasia (penetrar o ser penetrado, estar arriba o abajo, etc.) es inculcar el *sentido de las equivalencias entre el espacio físico y el espacio social* y entre los desplazamientos (por ejemplo el ascenso o la caída) en esos dos espacios y, por eso mismo, arraigar las estructuras fundamentales de un grupo en las experiencias originarias del cuerpo que, como puede verse muy bien en la emoción, se toma las metáforas en serio.[8] Así es, por ejemplo, que la oposición entre lo recto y

7 Esto sin excluir que las determinaciones propiamente biológicas de la identidad sexual puedan contribuir a determinar la posición social (favoreciendo por ejemplo disposiciones más o menos próximas a la definición establecida de la excelencia, y por lo tanto, en una sociedad dividida en clases, más o menos favorables al ascenso social).

8 A la manera de la histeria que, según Freud, "toma literalmente la expresión hablada, sintiendo como real el desgarramiento del corazón o la bofetada de la que un interlocutor habla metafóricamente".

lo curvo, cuya función hemos visto en la división incorporada al trabajo entre los sexos, se halla en el principio de la mayoría de las *marcas* de respeto o de desprecio que la cortesía utiliza, en muchas sociedades, para simbolizar relaciones de dominación: por un lado se baja o se inclina la cabeza o la frente en señal de confusión o de sumisión, se bajan los ojos, por humildad o por timidez pero también por pudor o por vergüenza, se mira de soslayo o por lo bajo, se doblega, se echa al suelo, se somete, se inclina, se rebaja, se hacen genuflexiones, muestras de servilismo, reverencias, se prosterna (ante un superior o un dios); por el contrario, se mira desde arriba, o a los ojos (la mirada recta), se yergue, endereza, se alza o se levanta la cabeza o la frente, se rehúsa agachar la cabeza, se alza contra, se hace frente (en el sentido de resistir), se sobrepuja [*on prend le dessus*, literalmente colocarse por encima, aventajar]. Movimientos hacia lo alto, masculinos, movimientos hacia abajo, femeninos, derechura contra docilidad, voluntad de aventajar [*avoir le dessus*], de remontar, contra sumisión, las oposiciones fundamentales del orden social, tanto entre dominantes y dominados como entre dominantes-dominantes y dominados-dominados, están siempre sexualmente sobredeterminadas, como si el lenguaje corporal de la dominación y de la sumisión sexuales hubiese suministrado al lenguaje corporal y verbal de la dominación y de la sumisión sociales sus principios fundamentales.[9]

Dado que los esquemas clasificatorios a través de los cuales se aprehende y aprecia el cuerpo están siempre doblemente fundados, en la división social y en la división sexual del trabajo, la relación con el cuerpo se especifica según los sexos en función de la posición ocupada en la división sexual del trabajo: así, el valor de la oposición entre lo grande y lo pequeño que, como lo han demostrado numerosas experiencias, es uno de los principios fundamentales de la percepción que los agentes tienen de sus cuerpos y también de toda su relación con el cuerpo, varía según los sexos, que son pensados ellos mismos de acuerdo con esta oposición (puesto que la representación dominante de la división del trabajo entre los sexos le atribuye al hombre la posición dominante, la del protector, que abraza, rodea, envuelve, supervisa, mira desde arriba, etc.), y la oposición así especificada recibe a su vez valores diferentes según las clases, es decir según la fuerza y el rigor con las que la

9 La oposición entre los sexos puede organizarse también sobre la base de la oposición, intensamente utilizada en la injuria gestual o verbal, entre adelante (del cuerpo), lugar de la diferencia sexual, y atrás, sexualmente indiferenciado, potencialmente femenino, sumiso.

oposición entre los sexos está afirmada allí, en las prácticas o en los discursos (desde la alternativa tajante –ser un "tipo" o una "tipa"– hasta el *continnum*) y según las formas que debe revestir el compromiso inevitable entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo (con las propiedades sexuales que le asigna cada clase social) para ajustarse a las necesidades que están inscritas en la condición de clase.

Dimensión fundamental del habitus que es inseparable de una relación con el lenguaje y con el tiempo, la relación con el cuerpo no se reduce a una "imagen del cuerpo", representación subjetiva (la psicología habla de manera casi indiferenciada de *body image* o de *body concept*) que en lo esencial estaría constituida a partir de la representación del cuerpo producida y devuelta por los otros: no se puede seguir a la psicología social cuando sitúa la dialéctica de la incorporación en el nivel de las *representaciones*, la imagen del cuerpo, *feed-back* descriptivo y normativo devuelto por el grupo (padres, pares, etc.) que engendra la imagen de sí (*self-image* o *looking-glass self*), es decir la representación que un agente tiene de sus "efectos" sociales (seducción, encanto, etc.) y que implica un determinado grado de autoestima (*self-esteem*). Para empezar, porque todos los esquemas de percepción y de apreciación en los que el grupo deposita sus estructuras fundamentales y los esquemas de expresión gracias a los cuales les asegura un principio de objetivación y, por ende, un refuerzo, se interponen desde el origen entre el individuo y su cuerpo: la aplicación de los esquemas fundamentales al propio cuerpo, y en particular a las partes del cuerpo más pertinentes desde el punto de vista de esos esquemas, sin duda es, debido a las inversiones de las que el cuerpo es objeto, una de las ocasiones privilegiadas de la incorporación de los esquemas.[10] Pero también y sobre todo porque el proceso de ad-

10 Aparte de todos los veredictos sociales directamente aplicados al propio cuerpo o al cuerpo de los otros que, dotados de toda la violencia arbitraria de una arbitrariedad naturalizada, constituyen la facticidad corporal como destino ("es demasiado alta para ser una niña" o "para un varón, no es grave tener una cicatriz"), son todos los esquemas y todas las realizaciones de los esquemas en clasificaciones sociales u objetos –herramientas, ornamentos, etc.– divididos en *masculinos* o *femeninos*, *ricos* –de lujo– o pobres, etc., los que le hablan directamente al cuerpo, a veces por la misma talla o postura que su conveniente utilización requiere, modelando de esa manera la relación con el cuerpo, e incluso la experiencia del cuerpo. Así es como en un universo que hace de la oposición entre lo grande (físicamente, pero también socialmente, moralmente) y lo pequeño el principio fundamental de la diferencia entre los sexos, no es nada sorprendente que, según una observación de Seymour Fischer, los hombres tiendan a mos-

quisición, *mimesis* (o mimetismo) práctica que, en cuanto "hacer como si", implica una relación global de identificación, no tiene nada de una *imitación* que supone el efecto consciente por reproducir un acto, una palabra o un objeto explícitamente constituido como modelo; es el proceso de reproducción que, en cuanto reactivación práctica, se opone tanto a un recuerdo como a un saber, tendiendo a cumplirse más allá de la conciencia y de la expresión, y por lo tanto de la distancia reflexiva que ellas suponen. El cuerpo cree en aquello a lo que juega: llora si imita la tristeza. No representa aquello a lo que juega, no memoriza el pasado, *actúa* el pasado, anulado así en cuanto tal, lo revive.[11] Lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno es. Eso se ve con particular claridad en las sociedades sin escritura en las que el saber heredado no puede sobrevivir de otro modo que en el estado incorporado. Nunca separado del cuerpo que es su portador, no puede ser restituido sino al precio de una suerte de gimnasia destinada a evocarlo, *mimesis* que, ya lo señalaba Platón, implica una inversión total y una identificación emocional profunda: como lo observa Eric A. Havelock, de quien está tomado este análisis, el cuerpo resulta de ese modo continuamente mezclado con todos los conocimientos que él reproduce y que jamás tienen la objetividad que proporciona la objetivación por escrito y la libertad con respecto al cuerpo que ese conocimiento asegura.[12]

> Y se podría mostrar que el pasaje de un modo de conservación de la tradición fundado en el mero discurso oral a un modo de acumulación fundado en la escritura y, más allá, todo el proceso de racionalización al que, entre otras cosas, hace posible la objetivación por escrito, se han acompañado de una transformación profunda de toda la relación con el cuerpo o, más exactamente, del uso que se ha hecho del cuerpo en la producción y la reproducción de las obras culturales: ello se ve con particular claridad en el caso de la

---

trarse insatisfechos de las partes de su cuerpo que juzgan "demasiado pequeñas" mientras que las mujeres dirigen su crítica más bien a las regiones de su cuerpo que les parecen "demasiado grandes".

11 Aquí se podría invocar al Bergson de *Materia y memoria* que ofrece, *en negativo*, elementos importantes para una descripción de la lógica propia de la práctica (por ejemplo, la "pantomima" y "las incipientes palabras" que acompañan el pasado actuado).

12 Véase E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, M.A., Harvard U.P., 1963.

música, donde el proceso de racionalización tal como lo describe Max Weber, tiene como contracara una verdadera "desencarnación" de la producción o de la reproducción musical (que, la mayoría de las veces, no se distinguen la una de la otra), *un "des-empeño" del cuerpo* que la mayoría de las músicas arcaicas "tocan" como un instrumento total.

Mientras el trabajo pedagógico no se haya instituido como práctica específica y autónoma y sea todo un grupo y todo un entorno simbólicamente estructurado el que ejerza, sin agentes especializados ni momentos específicos, una acción pedagógica anónima y difusa, lo esencial del *modus operandi* que define la maestría práctica se transmite en la práctica, en estado práctico, sin acceder al nivel del discurso. Uno no imita "modelos" sino las acciones de los otros. La hexis corporal le habla de manera directa a la motricidad, como esquema postural que es al mismo tiempo singular y sistemático, esto es, solidario con todo un sistema de objetos y cargado con una multitud de significaciones y de valores sociales. Pero, que los esquemas puedan pasar de la práctica a la práctica sin pasar por el discurso y por la conciencia, no significa que la adquisición del habitus se reduzca a un aprendizaje mecánico por ensayo y error. A diferencia de una sucesión incoherente de cifras que no puede ser aprendida sino por reiterados intentos, según un progreso continuo y previsible, una serie numérica se adquiere más fácilmente porque encierra una estructura que dispensa de retener mecánicamente la totalidad de los números tomados uno por uno: ya se trate de discursos como dichos, proverbios, máximas, cantos o acertijos, de objetos tales como las herramientas, la casa o el pueblo, o incluso de prácticas, juegos, justas de honor, intercambios de dones, ritos, etc., el material que se propone al aprendizaje es el producto de la aplicación sistemática de un pequeño número de principios prácticamente coherentes y, en su infinita redundancia, entrega la *razón* de todas las series sensibles que será apropiada bajo la forma de un principio generador de prácticas organizadas según la misma razón.[13]

13 Si las sociedades sin escritura parecen tener una particular inclinación por los juegos estructurales que fascinan al etnólogo, es a menudo con fines mnemotécnicos: la notable homología entre la estructura de la distribución de las familias en el pueblo y la estructura de la distribución de las tumbas en el cementerio que se observa en Kabila (Aït Hichem, Tizi Hibel) contribuye evidentemente a facilitar la localización de las tumbas tradicionalmente anónimas (a los principios estructurales, se añaden marcas expresamente transmitidas).

Los análisis experimentales del aprendizaje que establecen que "la formación o la aplicación de un concepto no requiere la captación consciente de los elementos o de las relaciones comunes implicadas en los ejemplos particulares"[14] permiten comprender la dialéctica de la objetivación y de la incorporación al término de la cual las objetivaciones sistemáticas de disposiciones sistemáticas que son las prácticas y las obras tienden a engendrar a su vez disposiciones sistemáticas: en presencia de series de símbolos –caracteres chinos (Hull) o dibujos que hacen variar simultáneamente el color, la naturaleza y el número de objetos representados (Heidbreder)– distribuidos en clases afectadas por nombres arbitrarios pero objetivamente fundados, los sujetos mismos que no consiguen expresar el principio de clasificación alcanzan marcaciones superiores a las que obtendrían *si adivinasen al azar*, testimoniando de ese modo que acceden a una maestría práctica de los esquemas clasificatorios que no implica en modo alguno la maestría simbólica –es decir la conciencia y la expresión verbal– de los procedimientos prácticamente empleados. El análisis de la adquisición en su medio natural de un material estructurado que propone Albert B. Lord, a partir del estudio de la formación del *guslar*, bardo yugoslavo, coincide perfectamente con los resultados de la experimentación: la maestría práctica de lo que se ha dado en llamar "método formulario", es decir la aptitud para improvisar combinando "fórmulas", secuencias de palabras "regularmente empleadas en las mismas condiciones métricas para expresar una idea determinada"[15] se adquiere por simple familiarización, "a fuerza de oír poemas"[16] y sin que los aprendices tengan jamás conciencia de adquirir y, por consiguiente, de manipular tal o cual fórmula o tal o cual conjunto de fórmulas;[17] las coerciones de ritmo o de métrica se interiorizan al mismo tiempo que la melodía y el sentido sin ser nunca percibidas por sí mismas.

14 B. Berelson y G. A. Steiner, *Human Behavior*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1964, p. 193.
15 A. B. Lord, *The Singer of the Tales*, Cambridge, Harvard U.P., 1960, p. 30.
16 *Ibid.*, p. 32.
17 *Ibid.*, p. 24.

Entre el aprendizaje por simple familiarización, en el que el aprendiz adquiere insensible e inconscientemente los principios del "arte" y del arte de vivir, incluidos aquellos que no son conocidos por el productor de las prácticas o de las obras imitadas, y la transmisión explícita y expresa por prescripción o preceptos, toda sociedad prevé *ejercicios estructurales* que tienden a transmitir tal o cual forma de maestría práctica: en el caso de la Kabila, son los enigmas y los juegos rituales los que ponen a prueba el "sentido de la lengua ritual" y todos los juegos que, a menudo estructurados según la lógica de la apuesta, del desafío o del combate (lucha de a dos o por grupos, tiro al blanco, etc.), requieren de los varones que pongan en función en la modalidad del "hacer como si" los esquemas generadores de las estrategias de honor;[18] es la participación cotidiana en los intercambios de dones y en sus sutilezas lo que asegura a los varones jóvenes su calidad de mensajeros y, muy específicamente, de intermediarios entre el mundo femenino y el mundo masculino; es la observación silenciosa de las discusiones del conjunto de los hombres, con sus efectos de elocuencia, sus rituales, sus estrategias, sus estrategias rituales y sus usos estratégicos del ritual; son las interacciones con la parentela las que conducen a poner en juego en todos los sentidos las relaciones objetivas del parentesco al precio de *vuelcos* que imponen a quien aquí se conducía como sobrino conducirse allá como tío paterno y adquirir de ese modo el dominio de los esquemas

18 Así, en el juego de la *qochra*, que los niños practican en los primeros días de la primavera (en Aïn Aghbel), la pelota de corcho (*qochra*) que se disputan, que se pasan y que defienden es el equivalente práctico de la mujer: al mismo tiempo y según los casos hay que defenderse de ella y defenderla contra aquellos que querrían apropiársela. Al principio del partido, cuando el conductor pregunta y vuelve a preguntar "¿de quién es la niña?", no hay ningún jugador que acepte deliberadamente la "paternidad" y le conceda su protección: una niña debilita siempre el bando de los varones. Fuerza es entonces tirar la pelota a la suerte y recibirla eventualmente como un destino: el jugador designado, en efecto, debe proteger la pelota contra todos los otros, esforzándose al mismo tiempo por pasársela a otro jugador, pero sólo bajo condiciones honorables y aprobadas. Aquel a quien toca con su palo diciéndole "es tu hija" no puede sino declararse vencido, a la manera de aquel que momentáneamente es el servidor de la familia –de un rango social a menudo inferior– en la que ha tomado mujer. Mientras que el "padre" desea el casamiento que lo libere de su custodia y le permita volver a entrar en el juego, los pretendientes buscan la conducta de prestigio, el rapto, golpe de fuerza sin contrapartida. El que pierde el partido es excluido del mundo de los hombres; se anuda la pelota a su camisa, lo que equivale a tratarlo como a una muchacha a la que se le hace un hijo.

de transformación que permiten pasar de las disposiciones ligadas a una posición a aquellas que convienen a la posición contraria; son las conmutaciones léxicas y gramaticales (pudiendo el *yo* y el *tú* designar a la misma persona según la relación con el locutor) a través de las cuales se adquiere el sentido de la intercambiabilidad de las posiciones y de la reciprocidad así como de los límites de la una y de la otra; son, más profundamente, las relaciones con el padre y con la madre las que, por su disimetría en la complementariedad antagónica, constituyen una de las ocasiones de interiorizar inseparablemente los esquemas de la *división sexual del trabajo* y de la *división del trabajo sexual.*

Pero de hecho son todas las acciones realizadas en un espacio y un tiempo estructurados las que en forma inmediata resultan cualificadas simbólicamente y funcionan como otros tantos ejercicios estructurales a través de los cuales se constituye la maestría práctica de los esquemas fundamentales. Las disciplinas sociales toman la forma de disciplinas temporales y es todo el orden social el que se impone a la más profunda de las disposiciones corporales a través de una manera particular de regular el uso del tiempo, la distribución en el tiempo de las actividades colectivas e individuales y el ritmo adecuado para cumplirlas.

> "¿No nos alimentamos todos del mismo pastel (o de la misma cebada)?" "¿No nos levantamos todos a la misma hora?" Estas fórmulas comúnmente empleadas para reafirmar la solidaridad encierran una definición implícita de la virtud fundamental, la conformidad, cuyo anverso es la voluntad de singularizarse. Trabajar cuando los otros descansan, permanecer en la casa cuando los demás trabajan en los campos, ir por los caminos cuando están desiertos, arrastrarse por las calles del pueblo cuando los otros duermen o están en el mercado, otras tantas conductas sospechosas. "Hay una hora para cada cosa" e importa hacer "cada cosa a su tiempo" (*kul waqth salwaqth-is*). Así, un hombre consciente de sus responsabilidades debe madrugar: "El que no concluye sus asuntos temprano por la mañana jamás los concluirá".[19] Levantarse temprano para sacar el ganado, para ir a la escuela

19 Principio que pertenece a la magia tanto como a la moral. Se dice, por ejemplo: "*Leftar n-esbah' d-esbuh' n-erbah'*, el desayuno en la mañana, es el primer encuentro de buen augurio" (*erbah'*, triunfar, prosperar).

coránica o simplemente para estar afuera con los hombres, al mismo tiempo que los hombres, es un deber de honor cuyo respeto se inculca muy tempranamente a los varones jóvenes. Aquel que sabe partir a tiempo estará, como es conveniente, en el lugar deseado en el momento conveniente, sin tener que apresurarse. Se burlan de aquel que se apresura, del que corre para alcanzar a alguien, del que, de tanta precipitación que pone en su trabajo, se arriesga a "maltratar la tierra". Los trabajos agrícolas, *horia erga*, como decían los griegos, se definen tanto en su ritmo como en su momento.[20] Las tareas vitales, como la labranza y la siembra, incumben a aquellos que son capaces de tratar a la tierra con el respeto que ella merece, de ir a ella (*qabel*) con paso mesurado, como a un asociado al que se quiere acoger y honrar. Es lo que recuerda la leyenda (contada por un *t'aleb* de los matmata) del origen de la cebada y del trigo. Adán estaba sembrando trigo; Eva vino a traerle un poco de pastel. Ella vio que Adán sembraba grano por grano, "amontonando tierra" e invocando a Dios a cada grano. Le reprochó que *perdiese el tiempo*. Aprovechando que su marido estaba ocupado comiendo, se puso a sembrar el grano al voleo y sin invocar el nombre de Dios. Cuando llegó la cosecha, Adán vio en su campo espigas extrañas, frágiles, quebradizas, débiles como la mujer. Llamó a esa planta (la cebada) *châir*, "débil".[21] Controlar el momento y sobre todo el tempo de las prácticas es inscribir perdurablemente en el cuerpo, bajo la forma del ritmo de los gestos o de las palabras, toda una relación con la duración, vivida como constitutiva de la persona (a la manera de la *gravitas* de los senadores romanos) y contribuir así, por ejemplo, a desalentar todas las formas de *carrera*, de ambición competitiva (*thah'raymith*), apropiadas para transformar el tiempo circular en tiempo lineal, la simple reproducción en acumulación indefinida.

20 Uno de los efectos de la ritualización de las prácticas consiste precisamente en asignarles un tiempo –es decir un momento, un tempo y una duración–, que es relativamente independiente de las necesidades externas, las del clima, las de la técnica o la economía, confiriéndoles así esa especie de necesidad arbitraria que define propiamente a la arbitrariedad cultural.

21 La oposición entre el trigo, masculino, y la cebada, femenina, parece demostrada de manera muy general. Así, en una adivinanza recogida por Genevois, se dice: "Verde he sembrado detrás de la montaña; no sé si será trigo o será cebada: el niño en el vientre de su madre".

En semejante universo, no se trata nunca de la "naturaleza" tal como la ciencia la conoce, ese hecho cultural que es el producto histórico de un largo trabajo de "desencadenamiento". Es todo el grupo el que se interpone entre el niño y el mundo, no solamente por medio de sus advertencias (*warnings*) adecuadas para inculcar el temor a los peligros sobrenaturales[22] sino a través de todo el universo de prácticas rituales y de discursos, que lo pueblan de significaciones estructuradas conforme a los principios del habitus adecuado. El espacio habitado –y en primer lugar la casa– es el lugar privilegiado de la objetivación de los esquemas generadores y, por intermedio de las divisiones y de las jerarquías que establece entre las cosas, entre las personas y entre las prácticas, ese sistema de clasificación hecho cosa inculca y refuerza continuamente los principios de la clasificación constitutiva de la arbitrariedad cultural. Así, la oposición entre lo sagrado derecho y lo sagrado izquierdo, entre el *nif* y el *h'aram*, entre el hombre, investido de virtudes protectoras y fecundantes, y la mujer, a la vez sagrada y cargada de virtudes maléficas, resulta materializada en la división entre el espacio masculino, con el lugar de reunión, el mercado o los campos, y el espacio femenino, la casa y su jardín, refugios del *h'aram*, y, secundariamente, en la oposición que, dentro de la misma casa, distingue las regiones del espacio, los objetos y las actividades según su pertenencia al universo masculino de lo seco, del fuego, del arriba, de lo cocido o del día o al universo femenino de lo húmedo, del agua, del abajo, de lo crudo o de la noche. El mundo de los objetos, esa suerte de libro en el que todas las cosas hablan metafóricamente de todas las otras y en el que los niños aprenden a leer el mundo, se lee con todo el cuerpo, en y por los movimientos y los desplazamientos que hacen el espacio de los objetos tanto como son hechos por él.[23] Las estructuras que contribuyen a la construcción del mundo de los objetos se generan en la práctica de un mundo de objetos construidos según las mismas estructuras. Ese "sujeto" nacido del mundo de

22 Véase J. M. W. Whiting, *Becoming a Kwoma*, New Haven, Yale U.P., 1941, p. 215.

23 Es decir que la hipótesis, asociada al nombre de Arrow, del *learning by doing* (véase K. J. Arrow, "The Economic Implications of learning by doing", *The Review of Economic Studies*, vol. XXIX (3), nº 80, junio de 1962, pp. 155-173) es un caso particular de una ley muy general: todo producto fabricado –comenzando por los productos simbólicos, como las obras de arte, los juegos, los mitos, etc.– ejerce por su mismo funcionamiento, y en particular por la utilización que se hace de él, un efecto educativo que contribuye a hacer más fácil la adquisición de las disposiciones necesarias para su adecuada utilización.

los objetos no se erige como una subjetividad frente a una objetividad: el universo objetivo está hecho de objetos que son el producto de operaciones de objetivación estructuradas de acuerdo con las estructuras mismas que el habitus le aplica. El habitus es una metáfora del mundo de los objetos, que es él mismo un círculo infinito de metáforas que se corresponden entre sí.

Todas las manipulaciones simbólicas de la experiencia corporal, comenzando por los desplazamientos en un espacio simbólicamente estructurado, tienden a imponer la *integración* del espacio corporal, del espacio cósmico y del espacio social pensando según las mismas categorías, evidentemente al precio de un gran laxismo lógico, la relación entre el hombre y el mundo natural y los estados y las acciones complementarias y opuestas de los dos sexos en la división del trabajo sexual y en la división sexual del trabajo, y por lo tanto en el trabajo de reproducción biológica y social: por ejemplo, la oposición entre el movimiento hacia afuera, hacia el campo o el mercado, hacia la producción y circulación de bienes, y el movimiento hacia adentro, hacia la acumulación y el consumo de los productos del trabajo, corresponde simbólicamente a la oposición entre el cuerpo masculino, cerrado sobre sí mismo y tendido hacia el exterior, y el cuerpo femenino, semejante a una casa, oscuro, húmedo, lleno de alimento, de utensilios y de niños, adonde se entra y de donde se sale por la misma abertura, inevitablemente manchada.[24]

La oposición entre la orientación *centrífuga*, masculina, y la orientación *centrípeta*, femenina, que es el principio de la organización del espacio interior de la casa, sin lugar a dudas se encuentra igualmente en el fundamento de las relaciones que los dos sexos mantienen entre sus cuerpos y, más precisamente, su sexualidad. Como en toda sociedad dominada por valores masculinos –no siendo las sociedades europeas en absoluto la excepción, sociedades que consagran al hombre a la política, a la historia o a la guerra y a las mujeres al hogar, a la novela y a la psicología–, la relación apropiadamente masculina con el cuerpo y con la sexualidad es la de la *sublimación*, y la simbólica del honor tiende al mismo tiempo a negar a la naturaleza y a la sexualidad toda expresión directa, y a alentar su manifestación transfigurada bajo la forma de la proeza viril: los hombres, que no tienen ni conciencia ni preocupación por el orgasmo femenino y que buscan en la repetición más que

24 Se podrían interpretar según la misma lógica los análisis que Erikson consagra a los yurok (véase E. H. Erikson, "Observations on the Yurok: childhood and world image", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, University of California Press, vol. 35, n° 10, 1943, pp. 257-302).

en la prolongación del acto sexual la afirmación de su potencia viril, no ignoran que, por medio del parloteo femenino, a la vez temido y despreciado, la mirada del grupo amenaza siempre su intimidad; en cuanto a las mujeres, no se puede decir, con Erikson, que la dominación masculina tiende a "restringir su conciencia verbal"[25] sino a condición de entender por ello no que todo discurso sexual les está vedado sino que su discurso permanece bajo el dominio de los valores masculinos de virilidad, de manera que toda referencia a los "intereses" sexuales propiamente femeninos se encuentra excluida de esa especie de culto agresivo y vergonzoso a la virilidad masculina.

El psicoanálisis, producto desencantador del desencantamiento del mundo que tiende a constituir *en cuanto* tal un dominio de significación sobredeterminada míticamente, lleva a olvidar que el propio cuerpo y el cuerpo de los otros no se perciben nunca sino a través de categorías de percepción que sería ingenuo tratar como sexuales incluso si, como lo testimonian las risas contenidas de las mujeres en el curso de las entrevistas y las interpretaciones que ellas ofrecen de los símbolos gráficos, pinturas murales, ornamentos de las vasijas o de los tapices, etc., remiten siempre, y a veces muy concretamente, a la oposición entre las propiedades biológicamente definidas de los dos sexos. Tan ingenuo como reducir a su dimensión estrictamente sexual las mil acciones de inculcación difusa por las cuales se tiende a poner orden en el cuerpo y en el mundo, por medio de una manipulación simbólica de la relación con el cuerpo y con el mundo que apunta a imponer lo que es preciso llamar, con Mélanie Klein, una "geografía corporal", caso particular de la geografía o, mejor, de la cosmología.[26] La relación originaria con el padre y con la madre o, si se prefiere, con el cuerpo paterno y con el cuerpo materno, que ofrece la más dramática ocasión de experimentar todas las oposiciones fundamentales de la práctica mitopoiética, no puede hallarse en el fundamento de la adquisición de los principios de estructuración del yo y del mundo y, en particular, de toda relación homosexual y heterosexual, sino en cuanto ella se instaura con objetos simbólicamente y no biológicamente sexuados. El niño construye su *identidad sexual*, elemento capital de su identidad social, al mismo tiempo que construye su representación de la división del trabajo entre los sexos, a partir del mismo conjunto socialmente definido de índices inseparablemente biológicos y sociales. Dicho de otro

25 E. H. Erikson, "Childhood and tradition in two american indian tribes", *The Psychoanalytic Study of the Child*, International Universities Press, 1945, vol. I.

26 M. Klein, *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1967, p. 133 n.1, p. 290 n.1.

modo, la toma de conciencia de la identidad sexual y la incorporación de las disposiciones asociadas a una definición social determinada de las funciones sociales que incumben a los hombres y a las mujeres van a la par con la adopción de una visión socialmente definida de la división sexual del trabajo.

> Los trabajos de los psicólogos sobre la percepción de las diferencias sexuales permiten establecer que los niños establecen muy tempranamente (alrededor de la edad de cinco años) distinciones tajantes entre las funciones masculinas y femeninas, incumbiendo a las mujeres y a las madres las tareas domésticas y el cuidado de los niños, y a los hombres y a los padres las actividades económicas.[27] Todo contribuye a indicar que la conciencia de las diferencias sexuales y la distinción entre las funciones paterna y materna se constituyen simultáneamente.[28] De los numerosos análisis de la percepción diferencial del padre y de la madre, se puede retener que el padre es percibido con la mayor frecuencia como más competente y más severo que la madre a quien, por su parte, se tiene por más "amable" y más afectuosa que el padre y que es objeto de una relación al mismo tiempo más cargada afectivamente y más agradable.[29] En definitiva, como lo observa con mucha justicia Emmerich, esas diferencias tienen todas por principio el hecho de que los niños atribuyen más *poder* al padre que a la madre.[30]

Fácilmente se puede imaginar cuánto debe pesar sobre la construcción de la imagen de sí y del mundo la oposición entre la masculinidad y la feminidad

27 Véase por ejemplo M. Mott, "Concept of mother: a study of four- and five-year old children", *Child Development*, 1954, 23, pp. 92-104. Se ha podido mostrar que cuando el padre realiza tareas femeninas o la madre tareas masculinas, se presentan a los niños como "ayudando" (véase R. E. Hartley, "Children's concept of male and female roles", *Merril-Palmer Quarterly*, 1960, 6, pp. 83-91).

28 R. Dubin y Elizabeth Ruch Dubin, "Children's social perceptions: a review of research", *Child Development*, vol. 38, nº 3, septiembre de 1965; L. Kohlberg, "A cognitive-developmental analysis of children's sex-role concepts and attitudes", *The Development of Sex Differences*, E. Maccoby (comp.), Londres, Tavistock, 1967 [*Desarrollo de las diferencias sexuales*, Madrid, Marova, 1972].

29 Por las referencias, véase R. y E. Dubin, *loc. cit.*

30 W. Emmerich, "Young children's discriminations of parents and child roles", *Child Development*, 1959, 30, pp. 403-419; "Family role concepts of children ages six to ten". *Child Development*, 1961, 32, pp. 609-624.

cuando esa oposición constituye el principio de división fundamental del mundo social y del mundo simbólico. Como lo recuerda el doble sentido de la palabra *nif, potencia* inseparablemente física y social, lo que se impone a través de una cierta definición social de la masculinidad (y, por derivación, de la feminidad) es una mitología política, que comanda todas las experiencias corporales empezando por las experiencias sexuales mismas. Así, la oposición entre la sexualidad masculina, pública y sublimada, y la sexualidad femenina, secreta y, si se quiere, "alienada" (con respecto a la "utopía de la genitalidad universal", como dice Erikson, es decir de la "plena reciprocidad orgasmática") no es sino una especificación de la oposición entre la extraversión de la política o de la religión pública y la introversión de la magia privada, arma vergonzosa y secreta de dominados, en lo esencial hecha de ritos que apuntan a domesticar a los hombres.

Todo sucede como si el habitus fabricase coherencia y necesidad a partir del accidente y de la contingencia; como si consiguiera unificar los efectos de la necesidad social soportada desde la infancia, a través de las condiciones materiales de existencia, las experiencias relacionales primordiales y la práctica de acciones, de objetos, de espacios y de tiempos estructurados, y los efectos de la necesidad biológica, ya se trate de la influencia de los equilibrios hormonales o del peso de las características aparentes de lo físico; como si produjese una lectura biológica (y especialmente sexual) de las propiedades sociales y una lectura social de las propiedades sexuales, conduciendo así a una reexplotación social de las propiedades biológicas y a una reutilización biológica de las propiedades sociales. Ello se ve muy claramente en las equivalencias que establece entre la posición en la división del trabajo y la posición en la división entre los sexos, y que sin duda no son propias de las sociedades donde las divisiones producidas por esos dos principios coinciden casi perfectamente: en una sociedad dividida en clases, todos los productos de un agente determinado hablan inseparable y simultáneamente, por una *sobredeterminación* esencial, de la clase (o, más precisamente, de su posición dentro de la estructura social y de su trayectoria, ascendente o descendente), y de su cuerpo, o, más precisamente, de todas las propiedades, siempre socialmente calificadas, de las que es portador, propiedades sexuales desde luego, pero también físicas, elogiadas, como la fuerza o la belleza, o estigmatizadas.

5. La lógica de la práctica

No es fácil hablar de la práctica de otro modo que en forma negativa, y sobre todo de la práctica en lo que ella tiene de más mecánico en apariencia, de más opuesto a la lógica del pensamiento y del discurso. Todos los automatismos del pensamiento por parejas están allí para excluir que la persecución de fines conscientes, en el dominio que sea, pueda oponer una dialéctica permanente entre la conciencia organizadora y los automatismos. La alternativa ordinaria del lenguaje de la conciencia o el lenguaje del modelo mecánico sin duda no se impondría tan ampliamente si no correspondiese a una división fundamental de la visión dominante del mundo: al pensar de manera diferente según se piensen a sí mismos o piensen a los otros (es decir a las otras clases), aquellos que tienen el monopolio del discurso sobre el mundo social de buena gana son espiritualistas para ellos mismos, materialistas para los otros, liberales para ellos mismos, dirigistas para los otros, y, no menos lógicamente, finalistas e intelectualistas para ellos mismos, mecanicistas para los otros. Eso se ve en economía, donde se oscilará entre la inclinación a prestarles a los agentes económicos, y sobre todo al "empresario", la capacidad de apreciar racionalmente las oportunidades objetivas y la tendencia a conferir a los mecanismos autorregulados del mercado el poder absoluto de regular las preferencias.[1] En cuanto a los etnólogos, ellos se habrían inclinado menos al lenguaje del modelo mecánico si, bajo la idea de intercambio, hubiesen pensado no solamente el *potlatch* o el *kula*, sino también sus propios juegos de sociabilidad que se expresan en el lenguaje del tacto, del tino, de la delicadeza, de la habilidad o el *savoir faire*, otros tantos nombres del sentido práctico, y si, abandonando el intercambio de dones o de palabras, hubiesen pensado en intercambios en los que los errores hermenéuticos se pagan en el acto, como los intercambios de

1 El populismo lleva a cabo una combinación más inesperada, puesto que tiende a pensar al pueblo como el burgués se piensa a sí mismo.

golpes, evocados por Georges H. Mead,[2] donde cada posición del cuerpo del adversario encierra indicios que hay que captar en su condición incipiente, adivinando en el ademán del golpe o de la evasión el porvenir que encierra, es decir el golpe o la finta. Volviéndose hacia los intercambios más mecánicos y más ritualizados en apariencia, como la conversación obligada, estereotipado encadenamiento de estereotipos, habrían descubierto la incesante vigilancia que es necesaria para hacer funcionar ese engranaje de gestos y palabras ensamblados, la atención en todos los signos que en el uso de las bromas más rituales es indispensable para dejarse llevar por el juego sin dejarse llevar por el juego más allá del juego, como sucede cuando el combate simulado domina a los combatientes, el arte de jugar de los equívocos, de los sobreentendidos y de los dobles sentidos de la simbólica corporal o verbal que hay que poseer, en todos los casos en que la justa distancia objetiva está en cuestión, para producir conductas ambiguas, y por lo tanto revocables al menor indicio de retroceso o de rechazo, y capaces de mantener la incertidumbre sobre unas intenciones incesantemente balanceadas entre el abandono y la distancia, la diligencia y la indiferencia. Basta retornar así al propio juego, a la propia práctica del juego social, para descubrir que el *sentido del juego* es a la vez la realización de la *teoría del juego* y su negación como teoría.

Es una sola y la misma cosa descubrir el error teórico que consiste en dar la *visión* teórica de la práctica para la *relación práctica* con la práctica y, más precisamente, en colocar en el principio de la práctica el modelo que se debe construir para explicarla y percibir que el principio de ese error es la antinomia entre el tiempo de la ciencia y el tiempo de la acción que conduce a destruir la práctica imponiéndole el tiempo intemporal de la ciencia. Pasar del esquema práctico al esquema teórico, construido después de la batalla, del sentido práctico al modelo teórico, que puede ser leído ya sea como un proyecto, un plan o un *método*, ya sea como un programa mecánico, ordenamiento misterioso misteriosamente reconstruido por el erudito, es dejar escapar todo aquello que hace a la realidad temporal de la práctica que se está haciendo. La práctica se desarrolla en el tiempo y tiene todas las características correlativas, como la irreversibilidad, que destruye la sincronización; su estructura temporal, es decir su ritmo, su tempo y sobre todo su orientación, es constitutiva de su sentido: como en el caso de la música, toda manipulación de esa estructura, por más que se trate de un simple cambio de tempo,

2 G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, París, PUF, 1963, pp. 37-38 [*Espíritu, persona, sociedad*, México, Paidós, 1990].

aceleración o disminución de la velocidad, le hace sufrir una desestructuración que no puede reducirse al efecto de un simple cambio de eje de referencia. En una palabra, debido a su total inmanencia con respecto a la duración, la práctica está ligada al tiempo, no solamente porque se juega en el tiempo, sino también porque ella juega estratégicamente con el tiempo y en particular con el tempo.

Hay un tiempo de la ciencia que no es el de la práctica. Para el analista, el tiempo queda abolido: no solamente, como se lo ha repetido mucho a partir de Max Weber, porque, dado que llega siempre después de la batalla, él no puede tener incertidumbre sobre lo que puede sobrevenir, sino también porque tiene tiempo para totalizar, es decir para superar los efectos del tiempo. La práctica científica está tan destemporalizada que tiende a excluir incluso la idea de lo que ella excluye: puesto que ella no es posible sino en una relación con el tiempo que se opone a la de la práctica, tiende a ignorar el tiempo y, de ese modo, a destemporalizar la práctica. Aquel que está involucrado en el juego, tomado por el juego, se ajusta no a lo que ve, sino a lo que prevé, a lo que ve de antemano en el presente directamente percibido, pasando la pelota no al punto en el que se encuentra su compañero sino al punto que éste alcanzará –antes que el adversario– dentro de un instante, anticipando las anticipaciones de los otros, es decir, como en la finta, que apunta a desbaratarlas, anticipaciones de anticipaciones. Decide en función de las probabilidades objetivas, es decir de una apreciación global e instantánea del conjunto de los adversarios y del conjunto de los compañeros captados en su devenir potencial. Y ello, como se dice, *en el acto*, en un abrir y cerrar de ojos y en el fuego de la acción, es decir en unas condiciones que excluyen la distancia, el retroceso, el sobrevuelo, la dilación, el distanciamiento. Está embarcado en el por-venir, presente en el por-venir, y abdicando de la posibilidad de suspender a cada momento el éxtasis que lo proyecta en lo probable, se identifica con el por-venir del mundo, postulando la continuidad del tiempo. Así, excluye la posibilidad a la vez soberanamente real y completamente teórica de la reducción súbita al presente, es decir al pasado, de la ruptura brusca con las adherencias y las adhesiones del por-venir que, como la muerte, arroja todas las anticipaciones de la práctica interrumpida en el absurdo de lo inacabado. La urgencia, en la que se tiene razón al ver una de las propiedades esenciales de la práctica, es el producto de la participación en el juego y de la presencia en el futuro que ella implica: basta ponerse fuera de juego [*hors-jeu*], fuera de lo que está en juego [*hors-enjeux*], como hace el observador, para hacer desaparecer las urgencias, los llamados, las amenazas, los pasos por seguir que hacen al mundo real, es de-

cir realmente habitado. Solamente para aquel que se retira del juego completamente, que rompe totalmente el hechizo, la *illusio*, renunciando a todo lo que hay en juego [*enjeux*], es decir a todas las apuestas sobre el futuro, puede la sucesión temporal aparecer como pura discontinuidad, y puede el mundo ofrecerse en el absurdo de un presente desprovisto de por-venir, y por ende de *sentido*, a la manera de las escaleras de los surrealistas que se abren al vacío. El sentido del juego es el sentido del por-venir del juego, el sentido del sentido de la historia del juego que le da su sentido al juego.

Esto quiere decir que uno no tiene ninguna posibilidad de explicar científicamente la práctica –y en particular las propiedades que ella debe al hecho de desarrollarse en el tiempo– a menos que conozca los efectos producidos por la práctica científica por el solo hecho de la *totalización*: piénsese en el esquema sinóptico que precisamente debe su *eficacia científica* al efecto de sincronización que produce, permitiendo, al precio de un trabajo que exige mucho tiempo, *ver al mismo tiempo* unos hechos que no existen sino en la sucesión y así hacer que aparezcan relaciones (y, entre otras cosas, contradicciones) de otro modo imperceptibles. Como puede verse en el caso de las prácticas rituales, la acumulación y la seriación de relaciones de oposición o de equivalencia que no son ni controladas ni controlables por un solo informante, y en todo caso nunca en el momento, y que no pueden ser producidas sino con referencia a situaciones diferentes y con funciones diferentes, es lo que asegura al análisis el *privilegio de la totalización*, es decir la capacidad de proporcionarse y de proporcionar la visión sinóptica de la totalidad y de la unidad de las relaciones que es la condición del adecuado desciframiento. Debido a todas las posibilidades que él tiene de ignorar las condiciones sociales y lógicas del *cambio de naturaleza* que le hace sufrir a la práctica y a sus productos y al mismo tiempo la naturaleza de las transformaciones lógicas que impone a la información recogida, el analista se ve llevado a todos los errores que se derivan de la tendencia a confundir el punto de vista del actor con el punto de vista del espectador, a buscar por ejemplo soluciones a preguntas de espectador que la práctica no plantea por que no tiene porqué planteárselas, en lugar de preguntarse si lo propio de la práctica no reside en el hecho de que excluye esas cuestiones.

> El paradigma de ese error epistemológico fundamental se puede encontrar en la "perversidad" de esos escritores que, según T. E. Lawrence, atribuyen a un "hombre metido por entero en su tarea" el punto de vista "de un hombre sentado en su sofá". Y Maxime Chastaing, que cita este texto, continúa: "Ramuz convierte la labor

de los campesinos en movimientos aparentes del paisaje: cuando el cultivador que está layando se inclina penosamente, no es sin embargo el suelo el que asciende: o él está layando y no ve subir el suelo, o el suelo parece subir, y ya no es el cultivador el que mira sino la cámara cinematográfica de algún artista de vacaciones que misteriosamente ha sustituido sus ojos; Ramuz confunde trabajo con tiempo libre" (M. Chastaing, *op. cit.*, p. 86). No es por azar que la novela oscila entre los dos polos, también conocidos por la ciencia social: de un lado, el punto de vista absoluto de un Dios omnipresente y omnisciente que posee la verdad de sus personajes (denunciando sus mentiras, explicando sus silencios, etc.) y que, a la manera de un antropólogo objetivista, interpreta, explica; del otro, el punto de vista que se asigna como tal un espectador berkeleyano.

El privilegio de la totalización supone por una parte la *neutralización* práctica (y por lo tanto implícita) de las *funciones prácticas* –es decir, en este caso en particular, la puesta entre paréntesis de los usos prácticos de las marcas temporales–, neutralización que la relación de encuesta ejerce de por sí como situación de interrogación "teórica" que supone la puesta en suspenso de las inversiones prácticas, y por otra la puesta en funcionamiento, *que requiere tiempo*, de esos *instrumentos de eternización*, acumulados en el curso de la historia y adquiridos a costa de tiempo, que son la escritura y todas las otras técnicas de registro y de análisis, teorías, métodos, esquemas, etc. Al yuxtaponer en la simultaneidad de un espacio único la serie completa de las oposiciones temporales que son puestas en funcionamiento sucesivamente por agentes diferentes en situaciones diferentes y que no pueden ser nunca movilizadas prácticamente todas juntas porque las necesidades de la existencia no exigen nunca semejante captación sinóptica e incluso la desalientan a través de sus urgencias, el esquema del calendario crea, a partir de fragmentos, una multitud de relaciones (de simultaneidad, de sucesión o de simetría, por ejemplo) entre marcas de nivel diferente que, al no ser nunca confrontadas en la práctica, son particularmente compatibles incluso si son lógicamente contradictorias.

Al contrario de la práctica, "serie esencialmente lineal", como el discurso, que, en razón de "su modo de construcción, nos obliga a expresar sucesivamente, mediante una serie lineal de signos, relaciones que el espíritu percibe o que debería percibir *simultáneamente* y en otro orden", los esquemas o diagramas científicos, "cuadros sinópticos, árboles, atlas históricos, suerte de tablas de doble entrada", permiten, como lo observa Cournot, "sacarle un par-

tido más o menos afortunado a la extensión en superficie para figurar relaciones y vínculos sistemáticos difíciles de desentrañar en el encadenamiento del discurso".[3] Dicho de otro modo, el esquema sinóptico permite aprehender simultáneamente y de un solo golpe de vista, *uno intuitu et total simul*, como decía Descartes, *monotéticamente* como dice Husserl,[4] significaciones que son producidas y utilizadas *politéticamente*, es decir no solamente una detrás de la otra, sino una a una, paso por paso. Por otra parte, el esquema sinusoidal que permite representar las relaciones de oposición o de equivalencia entre los elementos al mismo tiempo que los distribuye (a la manera de un calendario) según las leyes de la sucesión (y sigue a x excluye que x siga a y; y sigue a x y z conllevan que z sigue a x, y finalmente o bien y sigue a x, o x sigue a y), sin dejar de visualizar simplemente las oposiciones fundamentales entre el arriba y el abajo, lo derecho y lo izquierdo, permite controlar las relaciones entre las marcas o las divisiones sucesivas, haciendo surgir toda clase de relaciones (algunas contrarias a las leyes de la sucesión) que están excluidas de la práctica por el hecho de que las diferentes divisiones o subdivisiones que el observador puede acumular no son sistemáticamente pensadas y utilizadas como momentos de una sucesión sino que entran, según el contexto, en oposiciones de niveles muy diferentes (desde la más amplia, entre los puntos culminantes del verano y del invierno, hasta la más estrecha, entre dos puntos de tal o cual subdivisión de uno u otro de esos períodos).

Como la genealogía que sustituye un espacio de relaciones unívocas, homogéneas, establecidas de una vez por todas, por un conjunto espacial y temporalmente discontinuo de islotes de parentesco, jerarquizados y organizados conforme a las necesidades del momento y llevados a la existencia práctica por sacudidas, o como el plan que reemplaza el espacio discontinuo y lleno de lagunas de los recorridos prácticos por el espacio homogéneo y continuo de la geometría, el calendario sustituye por un tiempo lineal, homogéneo y continuo, el tiempo práctico, hecho de islotes inconmensurables de duración, dotados de ritmos particulares, el tiempo que apremia o atropella, según lo que se *hace* de él, es decir según las *funciones* que le confiere la acción que se realiza; distribuyendo esos *puntos de referencia* que son las ceremonias o los trabajos sobre una línea continua, hace de ellos puntos de divi-

3 A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, París, Hachette, 1922, p. 364.

4 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, París, Gallimard, 1950, pp. 402-407 [*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E., 1949].

sión, unidos por una relación de simple sucesión, creando así completamente la cuestión de los intervalos y de las correspondencias entre puntos métricamente y ya no topológicamente equivalentes.

> Según la precisión con la que el acontecimiento considerado deba ser localizado, según la naturaleza de ese acontecimiento, según la cualidad social del agente involucrado, la práctica recurrirá a oposiciones diferentes: así, el "período" llamado *eliali*, lejos de definirse, como en una serie perfectamente ordenada, con respecto al momento que lo precede y al que le sigue, y únicamente con respecto a ellos, puede oponerse tanto a *esmaïm* como a *el h'usum* o *thimgharine*, también puede oponerse, como "*eliali* de diciembre", a "*eliali* de enero", o incluso, de acuerdo con otra lógica, como las "grandes noches" a las "pequeñas noches de *furar*" y a las "pequeñas noches de *maghres*". Se ve cuán artificial, incluso irreal, es el calendario que asimila y alinea unidades de niveles diferentes y de peso estructural muy desigual. Dado que todas las divisiones y subdivisiones que el observador puede registrar y acumular son producidas y utilizadas en situaciones diferentes y separadas en el tiempo, la cuestión de la relación que cada una de ellas mantiene con la unidad de nivel superior o, con más razón, con las divisiones o subdivisiones de los "períodos" a los que se opone, jamás se plantea en la práctica. La serie de momentos distribuidos según las leyes de la sucesión que construye el observador, guiado inconscientemente por el modelo del calendario, es a las oposiciones temporales puestas en práctica sucesivamente lo que el espacio político continuo y homogéneo de las escalas de opinión es a las tomas de posición políticas prácticas que, siempre efectuadas en función de una situación particular y de interlocutores o de adversarios particulares, movilizan oposiciones de nivel diferente según la distancia política entre los interlocutores (izquierda : derecha : : izquierda de la izquierda : derecha de la izquierda : : izquierda de la izquierda de la izquierda : derecha de la izquierda de la izquierda, etc.), de manera que uno puede encontrarse sucesivamente a su propia izquierda en el espacio "absoluto" de la geometría, contradiciendo la tercera de las leyes de la sucesión.

El mismo análisis se aplica a las terminologías que sirven para designar las unidades sociales: la ignorancia de las incertidumbres y de las ambigüedades

que esos productos de una lógica práctica deben a sus funciones y a las condiciones de su utilización conduce a producir *artefactos* tan irreales como impecables. Nada es, en efecto, más sospechoso que el ostentoso rigor de tantos esquemas de organización social que dibujan los etnólogos. Así, no se puede aceptar el modelo puro y perfecto de la sociedad bereber, como serie de unidades encajadas que, desde Hanoteau hasta Jeanne Favret, pasando por Durkheim, han propuesto los etnólogos, sino a condición de ignorar en primer lugar lo arbitrario de todas las divisiones, por otra parte fluctuantes y variables según las leyes, que se operan *en el continuum de las relaciones de parentesco* (continuidad manifestada, por ejemplo, por la insensible gradación de las obligaciones en caso de duelo) más allá de la familia extendida (*akham*) y más acá del clan (*adhrum* o *takharubth*); para continuar, la dinámica incesante de unidades que se hacen y se deshacen continuamente *en la historia* según la lógica de las anexiones o de las fusiones (así, en Aït Hichem, los Aït Isaad reagrupan en uno solo muchos clanes –*thakharubth*– disminuidos) o de las escisiones (en el mismo lugar, los Aït Mendil, originalmente unidos, se han dividido en dos clanes); por último, *la imprecisión* que es consustancial a las nociones indígenas en su uso práctico (por oposición a los artefactos semiteóricos que la situación de encuesta, tanto aquí como en otras partes, no puede dejar de suscitar), porque es al mismo tiempo la condición y el producto de su funcionamiento: más todavía que en el caso de las taxonomías temporales del calendario agrario, el uso de palabras o de oposiciones que sirven para clasificar, es decir, aquí, para *producir grupos*, depende de la situación y, más precisamente, de la función perseguida a través de la producción de clases: movilizar o dividir, anexar o excluir.

Sin entrar en una discusión en profundidad de la presentación esquemática que Jeanne Favret ofrece de la terminología recogida por Hanoteau (véanse J. Favret, "La segmentarité au Magreb", *L'homme*, VI, 2, 1966, pp. 105-111 y J. Favret, "Relations de dépendence et manipulation de la violence en Kabylie", *L'homme*, VIII, 4, 1968, pp. 18-44), no deja de ser cierto que en el caso del pueblo de Aït Hichem (véase P. Bourdieu, *The Algerians*, Boston, Beacon Press, 1962, pp. 14-20) y en muchos otros lugares, la jerarquía de las unidades sociales fundamentales, las designadas por las palabras *thakharubth* y *adhrum*, es la *inversa* de la que propone Jeanne Favret siguiendo a Hanoteau; aun cuando se pueden encontrar algunos casos en los que, como lo pretende Hanoteau, *thakharubth* engloba a *adhrum*, sin duda porque las terminologías recogidas en tiempos y

lugares determinados designan el resultado de *historias* diferentes, marcadas por escisiones, desapariciones –sin duda bastante frecuentes– o anexiones de linajes. Ocurre también que esas dos palabras sean empleadas indiferentemente para designar la misma división social: tal es el caso en la región de Sidi Aïch donde se distingue, partiendo de las unidades más restringidas: a) *el h'ara*, la familia indivisa (designada en Aït Hichem con el nombre de *akham*, la casa, *akham n'Aït Ali*), b) *akham*, la familia extendida, que agrupa a la gente que se designa con el nombre del mismo ancestro (en la tercera o cuarta generación), *Ali ou* X, a veces designada también con un término sin duda sugerido por la topografía, el camino que traza un codo cuando se pasa de un *akham* al otro, *thaghamurth*, el codo, c) *adhrum*, *akharub* (o *thakharubth*) o *aharum*, que reúne a la gente cuyo origen común se remonta más allá de la cuarta generación, d) el *s'uff* o más simplemente "los de arriba" o "los de abajo", e) el pueblo, unidad puramente espacial, que agrupa aquí a las dos ligas. Los sinónimos, a los que hay que añadir *thaârifth* (de *âarf*, conocerse), reunión de personas conocidas, equivalente de *akham* o de *adhrum* (en otras partes de *thakharubth*), podrían no ser empleados estrictamente al azar, poniendo unos el acento en la integración y la cohesión interna (*akham* o *adhrum*) y los otros en la oposición a los otros grupos (*thaghamurth*, *aharum*). El *s'uff* que se emplea para evocar una unidad "arbitraria", una alianza convencional por oposición a los otros términos que designan a individuos dotados de una apelación común (Aït...), a menudo se distingue de *adhrum* con el que coincide en Aït Hichem y en otros lugares.

Hay que reconocerle a la práctica una lógica que no es la de la lógica para evitar pedirle más lógica de la que puede dar y así condenarse ya sea a extraerle incoherencias, o bien a imponerle una coherencia forzada. El análisis de los diferentes aspectos, por otra parte estrechamente interdependientes, de lo que podemos llamar el efecto de teorización (sincronización forzada de lo sucesivo y totalización artificial, neutralización de las funciones y sustitución del sistema de productos por el sistema de los principios de producción, etc.) hace aparecer, en negativo, algunas de las propiedades de la lógica de la práctica que por definición escapan a la captación teórica. Esa *lógica práctica* –en el doble sentido del término– no puede organizar todos los pensamientos, las percepciones y las acciones por medio de algunos principios generadores estrechamente ligados entre ellos y que constituyen un

todo prácticamente integrado, sino porque toda su economía, que reposa en el principio de la economía de lógica [en el sentido del ahorro de lógica], supone el sacrificio del rigor en beneficio de la simplicidad y de la generalidad y porque encuentra en la "politetia" las condiciones del buen uso de la polisemia. Esto quiere decir que los sistemas simbólicos deben su *coherencia práctica*, es decir su unidad y sus regularidades pero también su imprecisión y sus irregularidades, incluso sus incoherencias, unas y otras igualmente *necesarias* dado que inscritas en la lógica de su génesis y de su funcionamiento, al hecho de que son el producto de prácticas que no pueden cumplir sus funciones prácticas sino en la medida en que involucran, en su estado práctico, principios que son no solamente coherentes –es decir capaces de engendrar prácticas intrínsecamente coherentes al mismo tiempo que compatibles con las condiciones objetivas– sino también prácticas, en el sentido de cómodas, es decir cómodamente dominadas y manejables porque obedecen a una lógica pobre y económica.

La captación sucesiva de prácticas que no se realizan sino en la sucesión es lo que hace pasar inadvertida la "confusión de las esferas", como dicen los lógicos, que resulta de la aplicación, altamente económica pero necesariamente aproximativa, de los mismos esquemas a universos lógicos diferentes. Nadie se preocupa por registrar y confrontar sistemáticamente los productos sucesivos de la aplicación de los esquemas generadores: esas unidades discretas y autosuficientes deben su transparencia inmediata no solamente a los esquemas que se cumplen en ellas sino también a la situación aprehendida según esos mismos esquemas en una relación práctica. La *economía de lógica* que pretende que no se movilice más lógica de la necesaria para los requerimientos de la práctica hace que el universo de discurso respecto del cual se constituye tal o cual clase (y por lo tanto su complementario) pueda permanecer implícito porque está implícitamente definido en cada caso en y por la relación práctica con la situación. Dado que hay muy pocas posibilidades de que dos aplicaciones contradictorias de los mismos esquemas resulten confrontadas en lo que es preciso llamar un *universo de práctica* (más que un universo de discurso), la misma cosa puede, en diferentes universos de práctica, tener por complementarias cosas diferentes y por lo tanto puede, según el universo, recibir propiedades diferentes, incluso opuestas.[5] Es así como, según

5 La lógica de la práctica debe gran cantidad de sus propiedades al hecho de que aquello que la lógica llama universo de discurso permanece allí en el estado práctico.

se ha visto, la casa que se define globalmente como femenina, húmeda, etc., cuando es aprehendida desde afuera, desde el punto de vista masculino, es decir por oposición al mundo exterior, puede hallarse dividida en una parte femenina-masculina y una parte femenina-femenina cuando, dejando de ser captada con referencia a un universo de prácticas coextensivo al universo, es tratada como un universo autónomo (tanto de práctica como de discurso), cosa que es para las mujeres, por lo demás, y sobre todo en invierno.[6]

Los universos de sentido que corresponden a diversos universos de práctica son a la vez cerrados sobre sí mismos –y por lo tanto al abrigo del control lógico por sistematización– y *objetivamente* ajustados a todos los otros como productos blandamente sistemáticos de un sistema de principios generadores prácticamente integrados que funcionan en los más diferentes campos de la práctica. En la *lógica de lo más o menos y de lo impreciso* que acepta inmediatamente como equivalentes los adjetivos "plato", "apagado" y "soso", palabras favoritas del juicio estético o profesoral, o, en la tradición kabila, "lleno", "cerrado", "adentro" y "debajo", los esquemas generadores son prácticamente sustituibles; es por eso que no pueden engendrar sino productos sistemáticos, pero de una coherencia aproximativa e imprecisa que no resiste la prueba de la crítica lógica. La *sympatheia tôn holôn*, para hablar como los estoicos, la afinidad de todos los objetos de un universo en el que el sentido está en todas partes y en todas partes sobreabunda, tiene como fundamento o como contrapartida la indeterminación y la sobredeterminación de cada uno de los elementos y de cada una de las relaciones que los unen: la lógica sólo puede estar en todas partes porque no está realmente en ninguna.

La práctica ritual opera una *abstracción incierta* que hace entrar el mismo símbolo en relaciones diferentes aprehendiéndolo bajo aspectos diferentes o que hace entrar aspectos diferentes del mismo referente en la misma relación de oposición; en otros términos, ella excluye la cuestión socrática de la *relación bajo la cual* es aprehendido el referente (forma, color, función, etc.), dispensándose así de definir en cada caso el criterio de selección del aspecto retenido y, *a fortiori*, de obligarse a atenerse continuamente a ese criterio. Dado que el principio según el cual se oponen los términos puestos en rela-

6 Se puede ver de paso que los puntos de vista adoptados con respecto a la casa se oponen según la lógica misma (masculino/femenino) que ellos le aplican: tal redoblamiento, que tiene su fundamento en la correspondencia entre las divisiones sociales y las divisiones lógicas, y el refuerzo circular que resulta de ello, sin duda contribuyen mucho a encerrar a los agentes en un mundo clausurado y acabado y en una experiencia dóxica de ese mundo.

ción (por ejemplo, el sol y la luna) no está definido y se reduce con la mayor frecuencia a una simple relación de contrarios, la *analogía* (que, cuando no se opera simplemente en el estado práctico, se expresa siempre de manera elíptica: "la mujer, es la luna") establece una relación de homología entre relaciones de oposición (hombre : mujer : : sol : luna), ellas mismas indeterminadas y sobredeterminadas (calor : frío : : masculino : femenino : : día : noche : : etc.), poniendo en juego esquemas generadores diferentes de aquellos que permiten engendrar tales o cuales otras homologías en las que uno u otro de los términos involucrados podría llegar a entrar (hombre : mujer : : este : oeste o sol : luna : : seco : húmedo). Es decir que la abstracción incierta es también una falsa abstracción que procede a puestas en relación fundadas en lo que Jean Nicod llama la *semejanza global*.[7] Al nunca limitarse expresa y sistemáticamente a uno de los aspectos de los términos a los que religa, este modo de aprehensión toma en cada oportunidad a cada uno de ellos como un solo bloque, sacándole todo el partido posible al hecho de que dos "realidades" no se asemejan nunca por *todos* los aspectos sino que se asemejan siempre, al menos indirectamente (es decir por la mediación de algún término común), por *algún* aspecto. Así se explica para empezar que, entre los diferentes aspectos de los símbolos a la vez indeterminados y sobredeterminados que manipula, la práctica ritual nunca opone claramente aspectos que simbolizan algo y aspectos que no simbolizan nada y de los que hará abstracción (como, en el caso de las letras del alfabeto, el color de los trazos o su dimensión): si, por ejemplo, pasa necesariamente a primer plano uno de los tres aspectos diferentes por los cuales una "realidad" como la hiel puede relacionarse con otras "realidades" (ellas mismas igualmente "equívocas"), ya sea lo amargo (tiene por equivalentes a la adelfa, el ajenjo o el alquitrán y se opone a la miel), el verdor (se asocia con el lagarto y con el color verde) y la hostilidad (inherente a las dos cualidades precedentes), ese aspecto no deja de estar unido, como la tónica a los otros sonidos de un acorde, a los otros aspectos que permanecen *sobreentendidos* y por los cuales podrá oponerse a otros aspectos de otro referente en otras relaciones posibles. Sin pretender llevar demasiado lejos la metáfora musical, se puede no obstante sugerir que numerosos encadenamientos rituales pueden ser comprendidos como *modulaciones*: particularmente frecuentes porque la preocupación por poner todas las probabilidades de su lado, principio específico de la acción ritual, con-

7 J. Nicod, *La géometrie dans le monde sensible*, Prefacio de B. Russel, París, PUF, 1961, pp. 43-44.

duce a la lógica del *desarrollo*, con sus variaciones sobre fondo de redundancia, esas modulaciones ponen en juego propiedades armónicas de los símbolos rituales, ya sea que se redoble uno de los temas por un estricto equivalente bajo todos los aspectos (así como la hiel apela al ajenjo, que une como ella lo amargo y el verdor), ya sea que se module en tonalidades más alejadas que ponen en juego asociaciones de uno de los armónicos secundarios (lagarto→sapo).[8]

La asociación por asonancia que puede conducir a comparaciones sin significación mítico-ritual (*Aman d laman*, el agua es la confianza) o por el contrario sobredeterminadas simbólicamente (*azka d azqa*, mañana es la tumba) constituye otra técnica de modulación. La competencia de la relación según la asonancia y de la relación según el sentido constituye una alternativa, una encrucijada entre dos vías competidoras que podrán ser tomadas sin contradicciones en momentos diferentes, en contextos diferentes. La práctica ritual saca todo el partido posible de la polisemia de las acciones fundamentales, "raíces" míticas a las que las raíces lingüísticas se superponen parcialmente: aunque imperfecta, la correspondencia entre las raíces lingüísticas y las raíces míticas es bastante fuerte como para proporcionar uno de los soportes más poderosos al sentido analógico, a través de las asociaciones verbales, a veces sancionadas y explotadas por el dicho o la máxima que, en su forma más lograda, redobla mediante la necesidad de una conexión lingüística la necesidad de una conexión mítica.[9] Así el esquema abrir-cerrar encuentra una expresión parcial en la raíz *FTH'* que indiferentemente puede decir, y tanto en el sentido estricto como en el figurado, *abrir*, tratándose de una puerta o de un camino (en los usos rituales y extraordinarios), del corazón (abrir el corazón), de un discurso (por ejemplo, con una fórmula ritual) de una sesión de asamblea, de una acción o de la jornada, etc., o *ser abierto* [o *estar*] *abierto*, tratándose de la "puerta" entendida como el comienzo

8 Véase por observaciones análogas, M. Granet, *La civilisation chinoise*, *op. cit.*, *passim* y en particular p. 332.

9 Para hacerse una idea del funcionamiento de estos montajes verbales, se puede pensar en el rol que corresponde, en los juicios de la existencia común, a los pares de adjetivos, que le dan un cuerpo a los veredictos injustificables del gusto.

de una serie cualquiera, del corazón (es decir del apetito) o de una yema, del cielo o de un nudo, o incluso de *abrirse*, tratándose de una yema, de un rostro, de un brote, de un huevo, y por lo tanto, más ampliamente, inaugurar, bendecir, facilitar, colocar bajo buenos augurios ("que Dios abra las puertas"), conjunto de sentidos que se superpone más o menos al conjunto de las significaciones unidas a la primavera. Pero, más amplia y más vaga que la raíz lingüística, la raíz mítica se presta a juegos más ricos y más diversos y el esquema abrir-abrirse-estar abierto permitirá establecer vínculos de asociación entre todo un conjunto de verbos y de nombres, vínculos que no pueden reducirse a las relaciones de simple afinidad morfológica. Podrá evocar así las raíces *FSU*, desligar, desanudar, resolver, abrirse, aparecer (tratándose de brotes nuevos, de allí el nombre de *thafsuth* dado a la primavera); *FRKh*, hacer eclosión, dar nacimiento (de allí *asafrurakh*, la eclosión, o *lafrakh* los retoños de árboles que brotan en la primavera y más ampliamente la progenitura, las continuaciones de todo asunto), proliferar, multiplicarse; *FRY*, formarse, estar formado (hablando de los higos), comenzar a crecer (hablando del trigo o de un bebé), multiplicarse (hablando de la nidada de las aves: *ifruri el âach*, el nido está lleno de pichones), desvainar, ser o estar desvainado (hablando de las habas o de los guisantes) y, por consiguiente, entrar en el período en que las habas pueden ser cosechadas frescas (*lah'lal usafruri*); evocará además la raíz *FLQ*, romper, hacer estallar o estallar, partir, desflorar y rajarse como el huevo o la granda que uno parte durante la labranza o el matrimonio. Bastaría dejarse llevar por la lógica de las asociaciones para reconstruir toda la *red* de los sinónimos y de los antónimos, de los sinónimos de sinónimos y de los antónimos de antónimos. El mismo término podría por ende entrar en una infinidad de relaciones si el número de las maneras de entrar en relación con lo que no es él no se limitara a unas cuantas oposiciones fundamentales ligadas por relaciones de equivalencia práctica: en el grado de precisión (es decir de imprecisión) con que son definidos, los diferentes principios involucrados por la práctica, sucesiva o simultáneamente, en la puesta en relación de los objetos y en la selección de los aspectos retenidos, son prácticamente equivalentes, de manera que esta taxonomía puede clasificar las mismas "realidades" desde muchos puntos de vista sin clasificarlas nunca de manera totalmente diferente.

Pero el lenguaje de la semejanza global y de la abstracción incierta es aún demasiado intelectualista para expresar una lógica que se efectúa directamente en la gimnasia corporal, sin pasar por la captación expresa de los "aspectos" retenidos o descartados, de los "perfiles" semejantes o desemejantes. Suscitando una identidad de reacción en una diversidad de situaciones, imprimiéndole al cuerpo la misma postura en contextos diferentes, los esquemas prácticos pueden producir el equivalente a un acto de generalización que es imposible explicar sin recurrir al concepto, y ello es así aun cuando la generalidad actuada y no representada que se engendra en el hecho de actuar de manera semejante en circunstancias semejantes, pero sin "pensar la semejanza independientemente de lo semejante", como dice Piaget, ahorre todas las operaciones que la construcción de un concepto exige. Es en función de "aquello de lo que se trata", principio de pertinencia implícita y práctica, que el sentido práctico "selecciona" ciertos objetos o ciertos actos y, por eso mismo, algunos de sus aspectos y, reteniendo aquellos con los que tiene algo que hacer o aquellos que determinan lo que tiene que hacer en la situación que se tiene en consideración, o tratando como equivalentes objetos o situaciones diferentes, distingue propiedades que son pertinentes y otras que no lo son. Así como a uno le cuesta captar simultáneamente, a la manera de los diccionarios, los diferentes sentidos de una palabra que uno puede movilizar fácilmente en la sucesión de los enunciados particulares producidos en situaciones singulares, del mismo modo los conceptos que el analista está *obligado* a emplear (por ejemplo, la idea de "resurrección" o de "hinchazón") para explicar las identificaciones prácticas operadas por los actos rituales son totalmente extraños a la práctica, que ignora semejantes aglomeraciones de las efectuaciones parciales de un mismo esquema y que se ocupa no de relaciones tales como arriba y abajo, o seco y húmedo, ni tan siquiera de conceptos, sino de cosas *sensibles*, consideradas *absolutamente* hasta en sus propiedades en apariencia más típicamente relacionales.

> Para convencerse de que las diferentes significaciones producidas por el mismo esquema no existen en el estado práctico sino en la relación con otras tantas situaciones particulares, basta con reunir, a la manera de un diccionario, algunas aplicaciones de la oposición entre atrás y adelante. Atrás es el lugar al que se envía aquello de lo que uno quiere desembarazarse; por ejemplo, en cierto rito del telar, se dice: "que los ángeles estén delante de mí y el diablo detrás de mí"; en otro, contra el mal de ojo, se frota al niño detrás

de la oreja para que él devuelva el mal "atrás de su oreja". (Echar detrás es también, en un nivel más superficial, descuidar, despreciar –"poner detrás de la oreja"– o, más simplemente, no dar la cara, no afrontar.) Es de atrás o por detrás que la mala suerte llega: la mujer que va a vender en el mercado un producto elaborado por ella, manta, hilo de lana, etc., o criado por ella, pollos, huevos, etc., no debe mirar atrás so pena de hacer una mala venta; según una leyenda recogida por P. Galand-Pernet, el torbellino ataca por detrás a aquel que ora de cara a la *qibla*. Se comprende que atrás se asocie por otra parte al adentro, a lo femenino (la puerta de adelante, del este, es masculina; la puerta de atrás, del oeste, femenina), a la intimidad, a lo escondido, a lo secreto; pero también, por eso mismo, a lo que sigue, a lo que se arrastra sobre la tierra, fuente de fertilidad, *abruâ*, la cola del vestido, el amuleto, la buena fortuna: la casada que entra en la nueva casa multiplica los gestos de abundancia arrojando tras de sí frutos, huevos, trigo. Estas significaciones se definen por oposición a todas aquellas que se asocian a adelante, ir por delante, plantar cara (*qabel*), ir hacia el porvenir, hacia el este, hacia la luz.

El logicismo inherente al punto de vista objetivista inclina a ignorar que la construcción docta no puede captar los principios de la lógica práctica sino haciéndoles sufrir un cambio de naturaleza: la explicitación reflexiva convierte una sucesión práctica en sucesión representada, una acción orientada con respecto a un espacio objetivamente constituido como estructura de exigencias (las cosas "por hacer") en operación reversible, efectuada en un espacio continuo y homogéneo. Esta transformación inevitable está inscrita en el hecho de que los agentes no pueden dominar adecuadamente el *modus operandi* que les permite engendrar prácticas rituales correctamente formadas de otro modo que haciéndolas funcionar prácticamente, en situación, y con respecto a *funciones prácticas*. Aquel que posee un dominio práctico, un arte, cualquiera que sea, es capaz de manifestar, en el pasaje al acto, esa disposición que no se le presenta sino en acto, en la relación con una situación (sabrá rehacer, tantas veces como la situación lo exija, la finta que se le impone como la única cosa que puede hacerse); no está mejor situado para percibir y llevar al orden del discurso aquello que regula realmente su práctica que el observador que tiene sobre él la ventaja de poder aprehender la acción desde afuera, como un objeto, y sobre todo de poder totalizar las realizaciones sucesivas del habitus (sin tener necesariamente el dominio prác-

tico que se halla en el principio de esas realizaciones y la teoría adecuada de ese dominio). Y todo lleva a creer que, desde el momento en que reflexiona sobre su práctica, situándose así en una postura cuasi teórica, el agente pierde toda posibilidad de expresar la verdad de su práctica y sobre todo la verdad de la relación práctica con la práctica: la interrogación docta lo inclina a tomar sobre su propia práctica un punto de vista que ya no es el de la acción sin ser tampoco el de la ciencia, incitándolo a involucrar en las explicaciones que él propone de su práctica una teoría de la práctica que sale al encuentro del legalismo jurídico, ético o gramatical al que la situación de observador inclina. Por el solo hecho de que es interrogado y se interroga sobre la razón y la razón de ser de su práctica, él no puede transmitir lo esencial, a saber que lo propio de la práctica es que ella excluye esta cuestión: sus declaraciones no entregan esa verdad primera de la experiencia primera excepto por omisión, a través de los silencios y de las elipsis de la evidencia. Eso en el mejor de los casos, es decir cuando, por la misma calidad de las preguntas, el encuestador autoriza al informante a abandonarse al *lenguaje de la familiaridad*: al no conocer otra cosa que los casos particulares y los detalles del interés práctico o de la curiosidad anecdótica, al hablar siempre con nombres propios de personas o de lugares, y al ignorar, salvo para llenar los ratos muertos, las vagas generalidades y las explicaciones *ad hoc* que son de rigor con los extranjeros, ese lenguaje, que no se le dirige al recién llegado, deja en silencio todo lo que no hace falta decir porque se da por sentado; semejante al discurso del "historiador original" de Hegel, quien, "viviendo en el espíritu del acontecimiento", asume los presupuestos de aquellos cuya historia narra, da oportunidades de descubrir, por su misma oscuridad y por la ausencia de las falsas claridades de las declaraciones semihábiles típicas de los profanos, la verdad de la práctica como ceguera respecto de su propia verdad.[10]

10 El hecho de que el sentido práctico no pueda (salvo entrenamiento especial) funcionar *en vacío*, por fuera de toda situación, condena a la irrealidad todas las encuestas por cuestionario que registran como productos auténticos del habitus las respuestas suscitadas por los estímulos abstractos de la situación de encuesta, artefactos de laboratorio que son a las reacciones en situación real lo que los ritos folklorizados, realizados a propósito para los turistas (o para los etnólogos) son a los ritos impuestos por los imperativos de una tradición viviente o la urgencia de una situación dramática. Eso nunca se ve tan bien como en todas las encuestas que, exigiéndoles a los encuestados que se vuelvan sus propios sociólogos para decir a qué clase consideran que pertenecen, o si según ellos existen clases sociales y cuántas, no tienen dificultad para tomar equivocadamente, en una situación y frente a una interrogación tan artificial, el sentido del lugar ocupado en el

Al contrario de la lógica, trabajo del pensamiento que consiste en pensar el trabajo del pensamiento, la práctica excluye todo interés formal. El retorno reflexivo sobre la acción misma, cuando sobreviene (es decir casi siempre, en caso de fracaso de los automatismos), permanece subordinado a la prosecución del resultado y a la búsqueda (que no necesariamente se percibe como tal) de la maximización del rendimiento del esfuerzo insumido. Tampoco tiene nada en común con la intención de explicar cómo se ha alcanzado el resultado, y menos todavía de tratar de comprender (para comprender) la lógica de la práctica, desafío a la lógica *lógica*. Puede verse la antinomia práctica que la ciencia debe remontar cuando, al precio de una ruptura con toda especie de operacionalismo que, aceptando tácitamente los presupuestos fundamentales de la lógica práctica, no puede objetivarlos, ella pretende comprender en sí misma y por sí misma, y no para mejorarla o reformarla, la lógica de la práctica que no comprende sino para actuar.

La idea de la lógica práctica, lógica en sí, sin reflexión consciente ni control lógico, es una *contradicción en los términos*, que desafía la lógica lógica. Esta lógica paradojal es la de toda práctica o, mejor, de todo *sentido práctico*: atrapada por *aquello de lo que se trata*, totalmente presente en el presente y en las funciones prácticas que ella descubre allí bajo la forma de potencialidades objetivas, la práctica excluye el retorno sobre sí (es decir sobre el pasado), ignorando los principios que la comandan y las posibilidades que ella encierra y que no puede descubrir de otro modo que actuándolas, es decir desplegándolas en el tiempo.[11] Sin duda hay pocas prácticas que parezcan hechas, tanto como los ritos, para recordar cuán falso es encerrar en conceptos una lógica que está hecha para prescindir del concepto; tratar como relaciones y operaciones lógicas manipulaciones prácticas y movimientos del cuerpo; ha-

---

espacio social, que permite situarse y situar a los otros prácticamente, en las situaciones ordinarias de la existencia.

11 Hay actos que un habitus nunca producirá si no se encuentra con la situación en la que pueda actualizar sus potencialidades: se sabe por ejemplo que las situaciones límite de los tiempos de crisis dan a algunos la ocasión de revelar potencialidades desconocidas por ellos mismos y por los demás. Es sobre esta interdependencia del habitus y de la situación que se apoyan los directores de cine cuando ponen en relación un habitus (elegido, intuitivamente, en cuanto principio generador de un estilo particular de palabras, de gestos, etc.) y una situación artificialmente manipulada de manera que lo detone, creando así las condiciones de la producción de prácticas (que pueden ser completamente improvisadas) de acuerdo con sus expectativas.

blar de analogías o de homologías (como uno está obligado a hacerlo para comprender y hacer comprender) allí donde solamente se trata de transferencias prácticas de esquemas incorporados y cuasi posturales.[12] Considerado como *práctica performativa que se esfuerza por hacer ser lo que ella hace o dice,* en más de un caso el rito no es, efectivamente, otra cosa que una *mimesis* práctica del proceso natural que se trata de facilitar.[13] En oposición a la metáfora y a la analogía explícitas, la *representación mimética* establece entre fenómenos tan diferentes como la hinchazón de los granos en la olla, la hinchazón del vientre de la mujer encinta y el brote del trigo en la tierra, una relación que no implica ninguna explicitación de los términos puestos en relación o de los principios de su puesta en relación. Las operaciones más características de su "lógica" –invertir, transferir, unificar, separar, etc.– toman allí la forma de movimientos corporales, girar a la derecha o a la izquierda, poner cabeza abajo, entrar o salir, anudar o cortar, etc. Esta lógica que, como toda lógica práctica, no puede ser captada en acto, es decir en el movimiento temporal que, al destotalizarla, la disimula, plantea al analista un problema difícil, que no tiene solución sino en una teoría de la lógica teórica y de la lógica práctica. Los profesionales del logos pretenden que la práctica exprese algo que puede expresarse mediante el discurso, preferentemente lógico, y les cuesta pensar que se pueda arrancar una práctica al absurdo, restituirle su lógica de otro modo que haciéndole decir lo que no es preciso decir, proyectando sobre ella un pensamiento explícito que está excluido de ella por definición: uno se imagina todos los efectos filosóficos o

12 Esos esquemas no pueden ser captados sino en la coherencia objetiva de las acciones rituales que ellos engendran; aunque a veces se los pueda aprehender, casi directamente, en el discurso, cuando un informante "asocia", sin razón aparente, dos prácticas rituales que no tienen en común otra cosa que un esquema.

13 George Duby, quien, rompiendo con el "mentalismo" de la mayoría de las descripciones de la religión, indica que la religión de los caballeros "se resolvía íntegramente en ritos, gestos, fórmulas" (G. Duby, *Le temps des cathédrales. L'art et la société de 980 à 1420,* París, Gallimard, 1976, p. 18 [*Tiempo de catedrales. El arte y la sociedad, 980-1420,* Barcelona, Argot, 1983]), insiste en el carácter práctico y corporal de las prácticas rituales: "Cuando un guerrero prestaba juramento, lo que a sus ojos contaba en primer lugar, no era el compromiso de su alma, sino *una postura corporal,* el contacto que su mano, posada sobre la cruz, sobre el libro de las Escrituras o sobre una bolsa de reliquias, tomaba con lo sagrado. Cuando se adelantaba para convertirse en hombre de un señor, era una vez más una *actitud,* una *posición de las manos,* una sucesión de palabras ritualmente encadenadas y de las que el solo hecho de proferirlas sellaba el contrato" (*op. cit.,* p. 62-63).

poéticos que un espíritu acostumbrado por toda una tradición académica a cultivar las "correspondencias" swedenborguianas no dejaría de extraer del hecho de que la práctica ritual trate como equivalentes la adolescencia y la primavera, con sus avances hacia la madurez seguidos de bruscas regresiones, o que oponga las intervenciones masculinas y femeninas en la producción y la reproducción como lo discontinuo y lo continuo.[14]

Sin duda no se puede explicar la coherencia práctica de las prácticas y de las obras sino a condición de construir modelos generadores que reproducen en su propio orden la lógica según la cual ella es engendrada, y de elaborar esquemas que, gracias a su poder sinóptico de sincronización y de totalización, hacen aparecer, sin frases ni paráfrasis, la sistematicidad objetiva de la práctica y que, cuando utilizan adecuadamente las propiedades del espacio (arriba/abajo, derecha/izquierda), pueden incluso tener la virtud de hablar directamente en el esquema corporal (como bien lo saben todos aquellos que deben transmitir disposiciones motrices). No deja de ser cierto que se debe tener conciencia de la transformación que esos juegos de escritura teórica le hacen sufrir a la lógica práctica por el simple hecho de la explicitación. Así como se habrían asombrado menos, en los tiempos de Lévy-Bruhl, de las extravagancias de la "mentalidad primitiva" si hubiesen podido concebir que la lógica de la magia y de la "participación" tenía alguna relación con la más ordinaria experiencia de la emoción o de la pasión (cólera, celos, odio, etc.), hoy nos maravillaríamos menos de las proezas "lógicas" de los indígenas australianos si, por una suerte de etnocentrismo invertido, no le prestáramos inconscientemente al "pensamiento salvaje" la relación con el mundo que el intelectualismo le presta a toda "conciencia" y si no sometiéramos al silencio la transformación que lleva de las operaciones dominadas en el estado práctico a las operaciones formales que les son isomorfas, omitiendo al mismo tiempo interrogarnos sobre las condiciones sociales de esa transformación.

La ciencia del mito está en su derecho de tomar prestado de la ciencia de los grupos el lenguaje en el que ella describe la sintaxis del mito, pero a condición de no olvidar (o dejar olvidar) que, cuando deja de aparecer y de ofrecerse como una traducción cómoda, ese lenguaje destruye la verdad que permite

14 El extremo de lo que constituye la inclinación inherente a la función de *intérprete* está representado por las *especulaciones* de los teólogos que, siempre inducidos a proyectar sus estados de ánimo en el análisis de lo religioso, han pasado sin drama, por una *reconversión* homóloga a la de los analistas de la literatura, a una forma espiritualizada de semiología en la que Heidegger o Congar se codean con Lévi-Strauss o Lacan, e incluso Baudrillard.

aprehender. Se puede decir que la gimnasia es geometría a condición de no entender que el gimnasta es geómetra. Y uno se vería menos tentado de tratar implícita o explícitamente a los agentes como lógicos si se remontase del logos mítico a la praxis ritual que pone en escena, bajo la forma de acciones realmente efectuadas, es decir de movimientos corporales, las operaciones que el análisis científico descubre en el discurso mítico, *opus operatum* que enmascara bajo sus significaciones reificadas el momento constitutivo de la práctica "mitopoiética". Mientras el espacio mítico-ritual se aprehenda como *opus operatum*, es decir como orden de las cosas existentes, no será otra cosa que un espacio teórico, balizado por los puntos de referencia que son los términos de las relaciones de oposición (arriba/abajo, este/oeste, etc.) y donde no pueden efectuarse sino operaciones teóricas, es decir desplazamientos y transformaciones lógicas, que están tan alejadas de los movimientos y de las transformaciones realmente llevados a cabo, ya sea una caída o una ascensión, como el perro animal celeste del perro animal que ladra. Habiendo establecido por ejemplo que el espacio interior de la casa kabila recibe una significación inversa cuando se la reubica en el espacio total, no puede decirse que cada uno de los dos espacios, interior y exterior, puede obtenerse a partir del otro a través de una semirrotación, a menos que se repatrie el lenguaje en el que la matemática expresa sus operaciones sobre el suelo original de la práctica, otorgando a términos como desplazamiento y rotación su sentido práctico de *movimientos del cuerpo*, tal como ir hacia adelante o hacia atrás, o dar media vuelta, y que se observe que si esta "geometría en el mundo sensible", como dice Jean Nicod, geometría práctica o, mejor, práctica geométrica, hace un uso tal de la *inversión*, sin duda es porque, a la manera del espejo que trae a la luz las paradojas de la simetría bilateral, el cuerpo funciona como un operador práctico que busca a la izquierda la mano derecha que hay que estrechar, el este y el oeste, por el mero hecho de dar media vuelta, de "dar la cara" o de "volver la espalda", o incluso de "poner al revés" lo que estaba "al derecho", y otros tantos movimientos que la visión mítica del mundo carga de significaciones sociales y de los que la risa hace un intenso uso.

> Me sorprendo definiendo el umbral
> como el lugar geométrico
> de las llegadas y las salidas
> en la casa del Padre.[15]

15 Citado por Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, París, PUF, 1962, p. 201 [*La poética del espacio*, Buenos Aires, F.C.E., 2000, p. 194].

El poeta da de entrada con el principio de las relaciones entre el espacio de la casa y el mundo exterior en los movimientos de sentido inverso (en el doble sentido de la palabra sentido) que son el entrar y el salir: pequeño productor retrasado de mitologías privadas, le cuesta menos atravesar las metáforas muertas para ir hasta el principio de la práctica mitopoiética, es decir a los movimientos y a los gestos que, como en cierta frase de Alberto Magno retomada por René Char, pueden develar la dualidad bajo la aparente unidad del objeto: "Había en Alemania dos niños mellizos de los cuales uno abría las puertas tocándolas con el brazo derecho y el otro las cerraba con el brazo izquierdo".[16]

Así, hay que ir del *ergon* a la *energeia*, siguiendo la oposición de Wilhem von Humboldt, de los objetos o de las conductas al principio de su producción o, más precisamente, de la analogía o de la metáfora efectuada, hecho realizado y letra muerta (a : b : : c : d), que la hermenéutica objetivista considera, a la práctica analógica como *transferencia de esquemas* que el habitus opera sobre la base de equivalencias adquiridas, facilitando la sustituibilidad de una reacción por otra y permitiendo dominar, por medio de una suerte de generalización práctica, todos los problemas de una misma forma que puedan surgir en situaciones nuevas. Volver a asir a través del mito como realidad constituida el acto mitopoiético como momento constitutivo no es, como piensa el idealismo, buscar en la conciencia las categorías universales de lo que Cassirer llama una "subjetividad mitopoiética" o, en el lenguaje de Lévi-Strauss, "las estructuras fundamentales del espíritu humano" que gobernarían, independientemente de las condiciones sociales, todas las configuraciones empíricamente realizadas. Es reconstruir el sistema socialmente constituido de las estructuras inseparablemente cognitivas y evaluativas que organiza la percepción del mundo conforme a las estructuras objetivas de un determinado estado del mundo social. Si las prácticas y las representaciones rituales son prácticamente coherentes, es porque son el producto del funcionamiento combinatorio de un número reducido de esquemas generadores unidos por relaciones de *sustituibilidad práctica*, es decir capaces de producir resultados equivalentes desde el punto de vista de las exigencias "lógicas" de la práctica. Si esta sistematicidad permanece borrosa y aproximativa, es que los esquemas no pueden recibir la aplicación cuasi universal que les es dada porque funcionan en *estado práctico*, es decir más acá de la explicitación y, en

16 *Ibid.*

consecuencia, fuera de todo control lógico y con referencia a *fines prácticos* apropiados para imponerles y para conferirles una necesidad que no es la de la lógica.

Las discusiones que se han desarrollado tanto entre los etnólogos (etnociencia) como entre los sociólogos (etnometodología) alrededor de los sistemas de clasificación tienen en común que olvidan que esos instrumentos de conocimiento cumplen en cuanto tales funciones que no son de conocimiento puro. Producidos por la práctica de las generaciones sucesivas, en un determinado tipo de condiciones de existencia, esos esquemas de percepción, de apreciación y de acción que se adquieren mediante la práctica y se ponen en obra en estado práctico sin acceder a la representación explícita funcionan como operadores prácticos a través de los cuales las estructuras objetivas de las que son el producto tienden a reproducirse en las prácticas. Las taxonomías prácticas, instrumentos de conocimiento y de comunicación que son la condición de la constitución del sentido y del consenso del sentido, no ejercen su eficacia *estructurante* sino en la medida en que ellas mismas son *estructuradas*. Lo cual no significa que sean pasibles de un análisis estrictamente *interno* ("estructural", "componencial" u otro) que, arrancándolas artificialmente a sus condiciones de producción y de utilización, se priva de comprender sus funciones sociales.[17] La coherencia que se observa en todos los productos de la aplicación de un mismo habitus no tiene otro fundamento que la coherencia que los principios generadores constitutivos de ese habitus deben a las estructuras sociales (estructura de las relaciones entre los grupos, sexos o clases de edad, o entre las clases sociales) de las que son el producto y que tienden a reproducir bajo una *forma transformada* e irreconocible, insertándolas en la estructura de un sistema de relaciones simbólicas.[18]

17 El prejuicio antigenético que inclina a la negativa inconsciente o declarada a investigar en la historia individual o colectiva la génesis de las estructuras objetivadas y de las estructuras interiorizadas se conjuga con el prejuicio antifuncionalista para reforzar la inclinación de la antropología estructuralista a concederles más coherencia de la que tienen y de la que tienen necesidad para funcionar en los sistemas simbólicos, productos de la historia que, como la cultura según Lowie, siguen estando "hechos de fragmentos y retazos" (*things of shreds and patches*), incluso si los fragmentos que las necesidades de la práctica obligan a tomar están sometidos continuamente a reestructuraciones y remodelaciones inconscientes e intencionales que tienden a integrarlos en el sistema.

18 La historia de la perspectiva que propone Panofsky (E. Panofsky, "Die Perspektive als 'Symbolische Form'", *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Leipzig, Berlín, 1924-25, pp. 258-330; trad. francesa, París, Éditions de Minuit, 1976

Reaccionar, como hace Lévi-Strauss, contra las lecturas externas que arrojan al mito en la "estupidez primitiva" (*Urdummheit*) relacionando en forma directa las estructuras de los sistemas simbólicos con las estructuras sociales[19] no debe conducir a olvidar que las acciones mágicas o religiosas son fundamentalmente "mundanas" (*disseitig*), como dice Weber, y que, dominadas por completo por la preocupación de asegurar el éxito de la producción y de la reproducción, en una palabra, de la *supervivencia*, se orientan hacia los fines más dramáticamente prácticos, vitales y urgentes: su extraordinaria ambigüedad reside en el hecho de que ellas ponen al servicio de los fines trágicamente reales y totalmente irrealistas que se engendran en situación de desgracia (sobre todo colectiva), como el deseo de sobreponerse a la muerte o a la desdicha, una lógica práctica, producida por fuera de toda intención consciente, por un cuerpo y una lengua estructurados y estructurantes, generadores automáticos de actos simbólicos. Las prácticas rituales son como anhelos o súplicas de la desgracia colectiva, que se expresan en una lengua (por definición) colectiva (lo que las emparienta muy estrechamente con la música); proyectos insensatos de actuar sobre el mundo natural como se actúa sobre el mundo social, de aplicar al mundo natural estrategias que se aplican a los otros hombres, bajo ciertas condiciones, es decir estrategias de autoridad o de reciprocidad, de *darle a entender* intenciones, anhelos, deseos u órdenes, mediante palabras o actos performativos, que tienen sentido por fuera de toda intención de significar.[20] La manera menos inapropiada de

[*La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets]) constituye una contribución ejemplar a una historia social de los modos convencionales de conocimiento y de expresión: siempre y cuando, rompiendo radicalmente con la tradición idealista de las "formas simbólicas", uno se esfuerce en referir sistemáticamente las formas históricas de percepción y de representación a las condiciones sociales de su producción y de su reproducción (por medio de una educación expresa o difusa), es decir a la estructura de los grupos que las producen y las reproducen y a la posición de esos grupos en la estructura social.

19 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 229 [*Antropología estructural*, Buenos Aires, Paidós, 1987].

20 La propensión a pensar la economía mágica sobre el modelo de la economía política se ve por ejemplo en todos los casos donde el principio de reciprocidad interviene para determinar el *sacrificio*, como intercambio de una vida por otra vida. Caso típico, el sacrificio de un cordero que se realiza al término de la trilla, en nombre de la idea de que una buena cosecha debe ser pagada con la desaparición de un miembro de la familia, sirviendo el cordero como sustituto.

"comprender" esta práctica podría consistir en compararla con esos ritos privados que las situaciones de desgracia extrema, la muerte de una persona amada, la espera ansiosa de un acontecimiento ardientemente deseado, llevan a inventar y que, por más que no tengan otra justificación que la de decir o hacer algo en lugar de nada cuando no hay nada que hacer ni que decir, adoptan inevitablemente la lógica de un lenguaje y de un cuerpo que, incluso y sobre todo cuando *giran en el vacío*, producen *sentido común*, para engendrar palabras o gestos al mismo tiempo sensatos e insensatos.

Así pueden verse al mismo tiempo los errores habituales y su fundamento en un objeto que, como el rito y el mito, se presta, por su ambigüedad intrínseca, a las lecturas más contradictorias: por un lado, la distancia altiva que la hermenéutica objetivista pretende mantener con respecto a formas elementales del pensamiento, tratadas como pretexto para ejercicios de virtuosismo interpretativo, y cuyo desencanto, y hasta el horror estético del *Afrique fantôme*,[21] representan de hecho el límite; por otro, la participación exaltada y el encantamiento desrealizante de los grandes iniciados de la tradición gnóstica que hacen funcionar como *sentido vivido* el sentido común, que se erigen en los sujetos inspirados de un sentido objetivo.[22] La reducción objetivista permite poner en evidencia las funciones pretendidamente objetivas que cumplen los mitos o los ritos (funciones de integración moral como en Durkheim, funciones de integración lógica como en Lévi-Strauss); pero, separando el sentido objetivo que ella trae a la luz de los agentes que lo hacen funcionar y, de esa manera, de las condiciones objetivas y de los fines prácticos con referencia a los cuales se define su práctica, ella impide comprender cómo se cumplen esas funciones.[23] Por su parte, la antropología

21 Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, París, Gallimard, 1934.

22 Del mismo modo, la dificultad para encontrar la justa distancia entre el racismo de clase y el populismo, entre el prejuicio desfavorable y el prejuicio favorable, que es otra forma de condescendencia, conduce a pensar la relación con las clases dominadas según la vieja alternativa platónica del corte (*chorismos*) y la participación (*methexis*)

23 Así, por ejemplo, para comprender cómo puede funcionar la *maldición*, límite de la palabra performativa por la cual se ejerce continuamente el poder de los antiguos, habría que tener en mente el conjunto de las condiciones sociales que deben cumplirse para que en este caso la magia performativa actúe: en particular, la profunda miseria, material y moral (y en primer lugar la que produce la creencia en la magia, el temor a los otros, a la palabra de los otros, a la opinión, de la que la creencia en el mal de ojo sin duda no es otra cosa que el extremo) y también la potencia que da a la palabra de sentido común y a aquel que la enuncia, el hecho de

"participante" se autoriza por las invariancias antropológicas y por la comunidad de las experiencias últimas –cuando no es simplemente por la nostalgia de los paraísos agrarios, principio de todas las ideologías conservadoras– para buscar respuestas eternas a las eternas interrogaciones de las cosmologías y de las cosmogonías en las respuestas prácticas que los campesinos de la Kabila o de otras partes han dado a las cuestiones prácticas e históricamente situadas que se imponían a ellos en un determinado estado de sus instrumentos de apropiación material y simbólica del mundo:[24] escindiendo las prácticas de sus condiciones reales de existencia para prestarles intenciones ajenas, por una falsa generosidad que favorece los golpes de estilo, la exaltación de las sabidurías perdidas las despoja de todo lo que conforma su razón y su razón de ser y las encierra en la esencia eterna de una "mentalidad".[25] La mujer kabila que monta su telar no realiza un acto cosmogónico: ella simplemente monta su telar para producir un tejido destinado a cumplir una función técnica; resulta que, dado el equipamiento simbólico del que dispone para pensar prácticamente su práctica –y en particular su lenguaje que la remite incesantemente a la lógica de la labranza–, no puede pensar lo que hace sino bajo una forma encantada, es decir mistificada, con la que se encanta el espiritualismo sediento de misterios eternos.

Los ritos tienen lugar, y sólo tienen lugar, porque encuentran su razón de ser en las condiciones de existencia y en las disposiciones de agentes que no pueden permitirse el lujo de la especulación lógica, de la efusión mística o de la inquietud metafísica. No basta con reírse de las formas más ingenuas del funcionalismo para estar en paz con la cuestión de las funciones prácticas de las prácticas. Evidentemente, nada se podría comprender sobre el ritual

---

tener para sí todo el orden social, toda la experiencia pasada, y ello en una situación de profunda inseguridad, en la que, como en las situaciones de catástrofe, se evita desafiar a la suerte.

24 La lectura mística de los mitos dogon que propone Griaule y la exégesis inspirada en los presocráticos que propone Heidegger son dos variantes paradigmáticas del mismo efecto, separadas únicamente por la "nobleza" de su pretexto y de sus *referencias*.

25 Apenas hay necesidad de decir que, en este asunto, los "primitivos" (como en otros casos el pueblo) son sólo un pretexto para batallas ideológicas cuya verdadera apuesta reside en los intereses coyunturales de los ideólogos, y sin duda no sería más difícil mostrarlo a propósito de las denuncias escandalosas y fáciles de la etnología colonial que están de moda hoy que a propósito de la visión encantada de las sociedades arcaicas o campesinas que, en otro tiempo, acompañaban la denuncia mandarinal del "desencantamiento del mundo".

del matrimonio kabila a partir de una definición de las funciones universales del matrimonio como operación destinada a asegurar la reproducción biológica del grupo de acuerdo con formas aprobadas por el grupo. Pero tampoco se comprendería mucho más, a pesar de las apariencias, a partir de un análisis estructural que ignorase las funciones específicas de las prácticas rituales y que omitiera interrogarse sobre las condiciones económicas y sociales de producción de las disposiciones generadoras y de esas prácticas, y de la definición colectiva de las funciones prácticas al servicio de las cuales ellas funcionan. El campesino kabila no reacciona a "condiciones objetivas", sino a esas condiciones aprehendidas a través de los esquemas socialmente constituidos que organizan su percepción. Comprender la práctica ritual, devolverle no solamente su razón sino su razón de ser sin convertirla en construcción lógica o en ejercicio espiritual, no es sólo reconstituir su lógica interna; es restituirle su necesidad práctica al referirla a las condiciones reales de su génesis, es decir a las condiciones en las cuales se hallan definidas las funciones que ella cumple y los medios que emplea para lograrlas;[26] es describir los fundamentos más brutalmente materiales de la *inversión* en la magia, como la debilidad de las fuerzas productivas y reproductivas que hace de toda una vida dominada por el sentimiento de desgracia que engendra la incertidumbre con respecto a las apuestas más vitales, una lucha aleatoria contra la suerte; es intentar nombrar, sin esperar verdaderamente *evocar*, esa experiencia *colectiva* de impotencia que se halla en el principio de toda la visión del mundo y del porvenir (ella se expresa tanto en la relación con el trabajo concebido a la manera de un tributo incondicional como en la práctica ritual) y que constituye la mediación práctica a través de la cual se establece la relación entre las bases económicas y las acciones o las representaciones rituales. En efecto, es por intermedio de la función que, en la relación compleja en-

26 Es preciso citar aquí a Arnold van Gennep, quien recuerda que los relatos antiguos eran *actuados* en una suerte de drama total, y no simplemente recitados: "La producción literaria llamada popular es una actividad útil, necesaria para el mantenimiento y el funcionamiento de la organización social como consecuencia de su vínculo con otras actividades, éstas materiales. Sobre todo en sus comienzos, es un elemento orgánico y no, como se creía, una actividad estética superflua, un lujo" (A. van Gennep, *La formation des légendes*, París, Flammarion, 1913, p. 8 [*La formación de las leyendas*, Barcelona, Alta Fulla, 1982]). En la misma lógica, Mouloud Mammeri pone en evidencia las *funciones prácticas* de la sabiduría kabila y de los poetas que son sus guardianes (véase M. Mammeri y P. Bourdieu, "Dialogue sur la poésie orale en Kabylie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 19, 1978, pp. 67-76).

tre un modo de producción y un modo de percepción relativamente autónomo, resulta asignada a la práctica inseparablemente técnica y ritual, y de los esquemas operatorios utilizados para cumplirla, como resulta prácticamente realizada, en cada práctica, y no en no sé qué "articulación" entre los sistemas, la relación entre las condiciones económicas y las prácticas simbólicas.[27] Para dar una idea de la complejidad de esta red de circuitos de causalidad circular que hacen, por ejemplo, que las prácticas técnicas o rituales sean determinadas por las condiciones materiales de existencia aprehendidas por agentes dotados de esquemas de percepción que son a su vez determinados al menos negativamente por esas condiciones (retraducidas en una forma particular de relaciones de producción), basta con indicar que una de las funciones de los ritos –en particular en la ocasión del matrimonio y de las labranzas, o incluso de la siega– es la de superar prácticamente la contradicción propiamente ritual que la taxonomía ritual hace surgir al dividir el mundo en principios contrarios y al hacer aparecer como violencias sacrílegas los actos más indispensables para la supervivencia del grupo.

27 Intentaremos mostrar que, en el nivel de las funciones, el ritual expresa el estado de las fuerzas productivas que lo determinan negativamente por intermedio de la incertidumbre y la inseguridad bajo la forma de una suerte de inmenso esfuerzo por hacer *durar* una vida natural y humana incesantemente en suspenso, amenazada, mientras que, en el nivel de las estructuras, retraduce en la oposición entre dos tipos de ritos, ritos de eufemización y de licitación de las labranzas o de la siega, ritos propiciatorios de los períodos de gestación y de espera, la oposición que domina toda la vida agraria entre el tiempo de trabajo (es decir lo que depende del *hombre*) y el tiempo de producción (es decir lo que depende de la mera naturaleza) y que es pensada en los mismos términos que la división del trabajo entre los sexos, con, de un lado las intervenciones breves, violentas, discontinuas y contra natura del hombre en la producción (labranza o siega) y la reproducción, y del otro la lenta y larga gestación, la gestión, el mantenimiento y la defensa de la vida, que incumben a la mujer.

6. La acción del tiempo

De atenernos a unas prácticas que, como las prácticas rituales, deben algunas de sus propiedades más importantes al hecho de que son "destotalizadas" por su despliegue en la sucesión, nos arriesgaríamos a dejar escapar las propiedades de la práctica que la ciencia destemporalizante tiene menos posibilidades de restituir, es decir aquellas que debe al hecho de construirse en el tiempo, de que recibe del tiempo su *forma* como orden de una sucesión y a través de esa forma su sentido (o doble sentido). Es el caso de todas las prácticas que, como el intercambio de dones o los combates de honor, se definen, al menos a los ojos de los agentes, como secuencias irreversibles y orientadas de actos relativamente imprevisibles. Uno se acuerda de que, contra la representación habitual y el célebre análisis de Mauss a quien él le reprocha haberse situado en el nivel de una "fenomenología" del intercambio de dones, Lévi-Strauss sostiene que la ciencia debe romper con la experiencia indígena y la teoría indígena de dicha experiencia para plantear que es el intercambio lo que "constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones discretas en las que lo descompone la vida social",[1] o, dicho de otro modo, que las "leyes mecánicas" del ciclo de reciprocidad son el principio inconsciente de la obligación de dar, de la obligación de devolver y de la obligación de recibir.[2] Al plantear que el modelo objetivo –obtenido por la reducción de lo politético a lo monotético, de la sucesión totalizada e irreversible a la totalidad perfectamente reversible– es la ley inmanente de las prácticas, principio invisible de los movimientos observados, el académico reduce los agentes al estatuto de autómatas o de cuerpos inertes movidos por mecanismos oscuros hacia fines que ellos ignoran. Los "ciclos de reciproci-

1 Véase C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950, p. XXXVIII ["Introducción a la obra de Marcel Mauss", *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971].

2 *Ibid.*, p. XXXVI.

dad", engranajes mecánicos de prácticas obligadas, no existen sino para la mirada absoluta del espectador omnisciente y omnipresente, que debe a su ciencia de la *mecánica social* el ser capaz de hacerse presente en los diferentes momentos del "ciclo": en realidad, el don puede permanecer sin contrapartida, cuando se obliga a un ingrato; puede ser rechazado como una ofensa en cuanto afirma o reivindica la posibilidad de la reciprocidad, y por lo tanto del reconocimiento [*reconnaissance*, gratitud, reconocimiento].[3] Sin hablar de los aguafiestas que cuestionan el juego mismo y su bella mecánica aparente (a la manera de aquel al que los kabila llaman *amahbul*) e incluso en el caso en que las disposiciones de los agentes estén tan perfectamente armonizadas como sea posible y en que el encadenamiento de las acciones y de las reacciones parezca enteramente previsible *desde afuera*, la incertidumbre sobre el resultado de la interacción permanece hasta tanto la secuencia no haya terminado: los intercambios más ordinarios, incluso los más rutinarios en apariencia, de la existencia ordinaria, como los "regalitos" que "traban la amistad", suponen una improvisación, y por lo tanto una permanente incertidumbre, que, como se dice, constituyen todo su *encanto*, y por lo tanto toda su *eficacia social*.

> Situados a mitad de camino entre los dones "gratuitos" (*elmaâtar*, el don sin retorno, "semejante a la leche de una madre", o *thikchi*, la cosa dada sin contrapartida) y los dones más rigurosamente obligados (*elahdya* o *lehna*), los pequeños regalos deben ser de escaso valor, por lo tanto fáciles de retribuir, por lo tanto hechos para ser retribuidos y fácilmente retribuidos;[4] pero deben ser *frecuentes* y de alguna manera continuos, lo cual implica que funcionan en la lógica de la "sorpresa" o de la "atención" más que según la mecánica del ritual. Destinados a mantener el orden corriente de las relaciones familiares, consisten casi siempre en un plato de alimento cocido, de cuscús (acompañado de un trozo de queso, cuando señalan la primera leche de una vaca) y siguen el curso de pequeños regocijos familiares, los del tercer y el séptimo día después del nacimiento, del primer diente o el primer paso del bebé, del primer corte de cabellos, de la

3 "No se ofenda por este ofrecimiento (...). Tengo tanta conciencia de ser un cero a sus ojos que puede usted aceptar de mi parte incluso dinero. Un regalo proveniente de mí carece de toda consecuencia" (Dostoievski, *Le jouer*, París, Gallimard, 1958, p. 47 [*El jugador*, Madrid, Edaf, 1998).

4 Nosotros decimos "naderías" y, en respuesta a los agradecimientos, "de nada" o "no es nada".

primera caminata o del primer ayuno del varón. Asociados a momentos del ciclo de vida de los hombres o de la tierra, involucran a los que consideran ser parte de esa alegría y a los que, en contrapartida, toman parte de esa alegría, en un verdadero rito de fecundidad: jamás se devuelve el recipiente en el que estaba contenido el regalo sin poner en él, "para el buen augurio" (*el fal*), lo que se llama *thiririth* (de *er*, devolver), es decir un poco de trigo, de sémola (nunca cebada, planta femenina, símbolo de fragilidad) o, mejor aún, legumbres secas, garbanzos, lentejas, etc., llamados *ajedjig*, ofrecidos a fin de que el "niño (que es la ocasión del intercambio) florezca". Claramente hay que oponer estos presentes ordinarios (a los que hay que añadir algunos de los que se designan con el nombre de *tharzefth* y que se hacen en ocasión de visitas) a los presentes extraordinarios, *elkhir*, *elahdya* o *lehna*, ofrecidos durante las grandes fiestas llamadas *thimeghriwin* (en singular, *thameghra*), casamientos, nacimientos, circuncisiones, y con más razón en *lwâada*, el don obligado a un santo. Y, de hecho, los pequeños regalos entre parientes y vecinos son al regalo en dinero y en huevos ofrecidos por los allegados lejanos tanto en el espacio como en la genealogía, y también en el tiempo –puesto que no se los ve más que de tanto en tanto, de manera discontinua, en las "grandes ocasiones"– y que, por su importancia y su solemnidad, es siempre una suerte de *desafío controlado*, lo que los matrimonios dentro del linaje o la vecindad, tan frecuentes y tan estrechamente insertos en la trama de los intercambios ordinarios que pasan completamente inadvertidos, son a los matrimonios extraordinarios, entre pueblos o tribus diferentes, destinados a veces a sellar alianzas o reconciliaciones, siempre marcados por ceremonias solemnes, más prestigiosos pero también infinitamente más peligrosos.

Basta que exista la posibilidad de que las cosas vayan de una manera distinta que la que pretenden las "leyes mecánicas" del "ciclo de reciprocidad" para que toda la experiencia de la práctica y al mismo tiempo su lógica se vean modificadas. El pasaje de la probabilidad más elevada a la certeza absoluta representa un salto cualitativo que no es proporcional a la distancia numérica. La incertidumbre que encuentra su fundamento objetivo en la lógica probabilista de las leyes sociales basta para modificar no solamente la experiencia de la práctica, sino la práctica misma, alentando por ejemplo las estrategias que apuntan a evitar el resultado más probable. Reintroducir la incertidumbre es reintroducir el tiempo, con su ritmo, su orientación, su irreversibilidad, susti-

tuyendo la mecánica del *modelo* por la dialéctica de las *estrategias*, pero sin caer en la antropología imaginaria de las teorías del "actor racional".

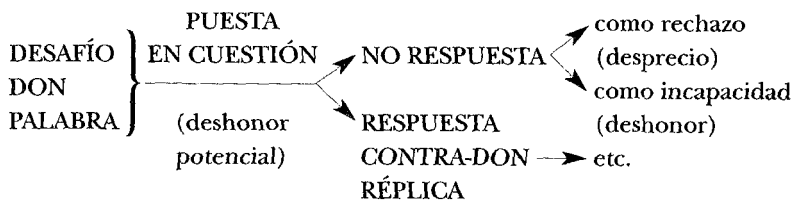
El *ars inveniendi* es un *ars combinatoria*. Y se puede construir un *modelo generador* relativamente simple que permita explicar teóricamente la lógica de la práctica, es decir engendra, *sobre el papel*, el universo de las prácticas (conductas de honor, actos de intercambio) realmente observadas o potencialmente observables que golpean a la vez por su inagotable diversidad y por su necesidad aparente, sin recurrir al imposible "fichero de representaciones prefabricadas" del que habla Jakobson[5] y que permitiría "elegir" la conducta que conviene a cada situación. Así, para explicar todas las conductas de honor observadas y ésas únicamente, basta proporcionarse un principio fundamental, el de la igualdad en honor, que, aunque jamás se plantee explícitamente como axioma de todas las operaciones éticas, parece orientar las prácticas, porque el sentido del honor otorga su dominio práctico. En efecto, el intercambio de honor, como todo intercambio (de dones, de palabras), se define como tal –por oposición a la violencia unilateral de la agresión–, es decir como implicando la *posibilidad de una sucesión*, de un *retorno*, respuesta, contra-don, réplica, en el hecho de que encierra el *reconocimiento* del partenaire (al que en el caso en cuestión atribuye la igualdad en honor).[6] El desafío, como tal, requiere la respuesta y se dirige por lo tanto a un hombre al que se estima capaz de jugar el juego del honor, y de jugarlo bien: es por eso que él *hace honor*. El correlato de este postulado de reciprocidad es que sólo un desafío lanzado por un igual en honor merece ser recogido: el acto de honor no se constituye completamente como tal si no es por la respuesta, que implica el reconocimiento del desafío como acto de honor y de su autor como hombre de honor. El principio fundamental y su correlato implican a su vez que aquel que entra en un intercambio de honor (lanzando o recogiendo un desafío) con alguien que no es su igual en honor se deshonra: al desafiar a un superior, se expone al desprecio, que hará caer el deshonor sobre él; al desafiar a un inferior o al recoger su desafío, se deshonra a sí mismo.

5 R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, París, Éditions de Minuit, 1963, p. 46 [*Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975].

6 El don encierra siempre un desafío más o menos denegado. "Lo ha avergonzado", decían, según Marcy, los berebere marroquíes a propósito del don en forma de desafío (*thawsa*) que señalaba las grandes ocasiones (G. Marcy, "Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues", *Revue africaine*, nº 85, 1941, pp. 187-211). Esto permite ver que la lógica del desafío y de la respuesta es el límite hacia el que tiende el intercambio de dones mientras que el intercambio generoso tiende al *asalto de la generosidad*.

Así, elbahadla, la humillación total, recae sobre aquel que abusa de su ventaja para humillar a su adversario más allá de los límites en lugar de dejarlo "cubrirse él mismo de vergüenza". A la inversa, *elbahadla* recaería sobre el que se atreviese a recoger un desafío insensato: al abstenerse de responder, hace recaer sobre el presuntuoso todo el peso de sus actos arbitrarios.[7]

Así, tenemos un esquema muy simple:



Este modelo generador que reduce el intercambio a una serie de opciones sucesivas operadas a partir de un pequeño número de principios gracias a una combinatoria muy simple, y que permite explicar de una manera muy económica una infinidad de casos particulares de intercambios fenomenalmente tan diferentes como los intercambios de dones, de palabras o de desafíos, reproduce *en su orden* el funcionamiento del habitus y la lógica de la práctica que procede por series de opciones irreversibles, efectuadas en la urgencia y a menudo con mucho en juego [*gros enjeux*] (a veces la vida, como en los intercambios de honor o la magia) en respuesta a otras opciones que obedecen a la misma lógica.[8]

Asimismo basta con darse algunos principios de aplicación muy general obtenidos por la combinación de los esquemas fundamentales de la visión mítico-ritual del mundo (día/noche, masculino/femenino, afuera/adentro,

7 Si están aquí presentes en forma deductiva, estas proposiciones no han sido producidas por deducción, como lo testimonian las versiones sucesivas del análisis (la primera, publicada en 1965, todavía era muy próxima a la representación indígena, es decir oficial; la segunda, publicada en 1972, se apoyaba en una serie de *estudios de casos* y presentaba el modelo propuesto aquí, pero bajo una forma menos económica).

8 Los ritos de posesión o de exorcismo y todas las luchas mágicas permiten ver, a título de límite, que los actos mágicos son operaciones "lógicas" realizadas en situaciones de urgencia vital, en las que es cuestión de vida o muerte, y la "estereotipización mágica" de la que habla Weber sin duda resulta, por una parte, del hecho de que los errores tienen importantes consecuencias.

etc.) que constituyen lo sagrado (*h'aram*) como tal, y de la lógica de los intercambios sociales (el principio de isotimia y sus corolarios), para explicar todos los artículos de todos los repertorios de costumbres ofrecidos por la tradición etnográfica, y darse incluso los medios para producir el corpus posible de los actos de jurisprudencia conforme al "sentido de la equidad" en su forma kabila.[9] Son estos esquemas, *casi nunca enunciados como tales* en la práctica,[10] los que, tratándose de evaluar la gravedad de un robo, llevarán a tomar en cuenta, en la lógica del *h'aram*, todas las circunstancias (momento y lugar) de su perpetración, oponiendo la casa (o la mezquita), lugares sagrados, a todos los otros lugares, la noche al día, los días de fiesta a los días comunes, para asociar, siendo igual todo lo demás, en primer término, la sanción más severa (con, en un extremo, el robo cometido por la noche en una casa, ataque sacrílego al *h'aram* que constituye una *ofensa* del honor, y en el otro extremo, el robo cometido durante el día en un campo alejado). Estos principios prácticos sólo se enuncian, por excepción, cuando la *naturaleza del objeto robado* obliga a suspender su validez: así, por ejemplo, el *qanun* de Ighil Imoula, recogido por Hanoteau y Letourneux, prevé que "aquel que robara, por astucia o por fuerza, una mula, un buey o una vaca, pagará 50 reales a la djemâa y al propietario el valor del animal robado, ya sea que el robo se haya cometido *de noche o de día, en una casa o fuera de ella, que los animales pertenezcan al dueño de casa o a otros*".[11] Son los mismos esquemas fundamentales los que, funcionando siempre en estado implícito, permiten producir la evaluación apropiada de la gravedad de las trifulcas: en efecto, volvemos a encontrar la oposición entre la casa y los otros lugares (no siguiéndose de ninguna sanción la muerte de una persona sorprendida en una casa, como respuesta legítima a un ataque a la *h'urma*), entre la no-

9 Los enunciados encerrados en la costumbre de un clan o de un pueblo particular no representan sino una escasa parte del universo de los actos de jurisprudencia posibles, al que el añadido de los enunciados producidos a partir de los mismos principios y consignados en los repertorios de costumbres de diferentes grupos no da, por su parte, sino una escasa idea.

10 El *qanun* propio de cada clan (o de cada pueblo) consiste esencialmente en una enumeración de faltas particulares seguidas de la enmienda correspondiente, dejándose en estado implícito los principios a partir de los cuales se producen esos actos de jurisprudencia consagrados. Así es como, por ejemplo, el *qanun* de Agouni-n-Tesellent, pueblo de la tribu de los Ath Akbil, contaba, sobre un conjunto de 249 artículos, 219 leyes "represivas" (en el sentido de Durkheim), o sea el 88%, contra 25 leyes "restitutivas", o sea el 10%, y 5 artículos concernientes a los fundamentos del orden político.

11 A. Hanoteau y A. Letourneux, *op. cit.*, t. III, p. 338.

che y el día, entre las fiestas y los días ordinarios, a las que vienen a añadirse las variaciones de acuerdo con el valor socialmente reconocido al agresor y a la víctima (hombre/mujer, adulto/niño) y según los instrumentos y los procedimientos empleados (a traición –durante el sueño, por ejemplo–, o de hombre a hombre) y el grado de consumación de la agresión (simple amenaza o pasaje al acto). Pero la especificidad de la lógica práctica que engendra una infinidad de prácticas adaptadas a situaciones siempre diferentes a partir de esquemas de aplicación tan general y automática que excepcionalmente se los convierte en principios explícitos se revela en el hecho de que los repertorios de costumbres de diferentes grupos (pueblos o tribus) presentan variaciones en la importancia de la sanción infligida por la misma infracción: comprensibles tratándose de puestas en práctica de los mismos *esquemas implícitos*, esas incertidumbres y esa imprecisión estarían excluidos de una serie de actos de jurisprudencia producidos por la aplicación de un mismo *código explícito*, expresamente producido por un trabajo propiamente jurídico que apunta a prever todos los casos posibles de transgresión y de sanción, y capaces de servir de base a actos de jurisprudencia homogéneos y constantes, es decir previsibles y calculables. La lógica práctica que tiene como principio un sistema de esquemas generadores y organizadores objetivamente coherentes, y que funciona en el estado práctico como un principio de selección a menudo impreciso pero sistemático, no tiene ni el *rigor* ni la constancia que caracterizan a la lógica *lógica*, capaz de *deducir* de la acción racional principios explícitos y explícitamente controlados y sistematizados de una axiomática (y que serían también los suyos si ella se dedujera del modelo construido para explicarla). Es por eso que se revela en una suerte de *unidad de estilo* que, aunque sea inmediatamente perceptible, no tienen nada de la coherencia estricta y sin sorpresas de los productos concertados por un plan.

Al producir afuera, en la objetividad, bajo la forma de principios manejables, aquello que guía las prácticas del adentro, el análisis docto hace posible una verdadera *toma de conciencia*, transmutación (materializada por el esquema) del esquema en *representación* que ofrece la maestría simbólica de los principios prácticos que el sentido práctico actúa sin representar o dándose representaciones parciales e inadecuadas. Así como la enseñanza del tenis, del violín, del ajedrez, de la danza o del boxeo descompone en posiciones, pasos o golpes unas prácticas que integran todas esas unidades elementales de comportamiento, artificialmente aisladas, en la unidad de una práctica organizada y orientada, así los informantes tienden a ofrecer ya sea normas generales (siempre sembradas de excepciones), o bien "golpes"

notables,[12] a falta de poder apropiarse teóricamente de la matriz práctica a partir de la cual esos golpes pueden ser engendrados y que ellos no poseen sino en la práctica, "en tanto que *son* lo que son", como dice Platón. La trampa más sutil reside sin duda en el hecho de que los agentes recurren de buena gana al lenguaje ambiguo de la *regla*, el de la gramática, la moral o el derecho, para explicar una práctica social que obedece a principios totalmente diferentes, disimulando así, a sus propios ojos, la verdad de su dominio práctico como *docta ignorancia*, es decir como modo de conocimiento práctico que no conlleva el conocimiento de sus propios principios. Las teorías indígenas, en efecto, son temibles no tanto porque pueden orientar la investigación hacia explicaciones ilusorias como porque aportar un refuerzo innecesario a la teoría de la práctica que es inherente al abordaje objetivista de las prácticas y que, habiendo extraído del *opus operatum* los principios calculables de su producción, los instituye en normas de las prácticas (con frases tales como "el honor *quiere* que...", "el decoro *requiere* que...", "la costumbre exige que...", etcétera).

El trabajo pedagógico de inculcación es, con la institucionalización que se acompaña siempre de un mínimo de objetivación en el discurso (y en particular en *el derecho*, encargado de prevenir o de castigar los fallos de la socialización) o tal o cual otro soporte simbólico (símbolos o instrumentos rituales, etc.), una de las ocasiones privilegiadas para formular y constituir los esquemas prácticos en normas expresas. Sin duda no es por azar que la cuestión de las relaciones entre el habitus y la "regla" resulta puesta en evidencia desde el momento en que aparece históricamente una acción de inculcación expresa y explícita. Como lo sugiere la lectura del *Menón* de Platón, la aparición de una educación institucionalizada es correlativa a una crisis de la educación difusa, que va directamente de la práctica a la práctica sin pasar por el discurso. La excelencia (es decir el dominio práctico en su forma consumada) ha dejado de existir desde el momento en que nos preguntamos si puede enseñarse, desde que pretendemos fundar la práctica conforme a reglas desprendidas, para las necesidades de la transmisión, como hacen to-

12 Se verá toda suerte de ejemplos en los análisis presentados más adelante, ya se trate de *elbahadla*, la humillación excesiva, en los intercambios de honor, o el matrimonio con la prima paralela en los intercambios matrimoniales.

dos los *academicismos*, de la práctica de las épocas anteriores o de sus productos. Mientras que los nuevos maestros pueden desafiar sin riesgo a los *kaloi kagathoi*, incapaces de llevar al nivel del discurso lo que han adquirido no se sabe cómo, *apo tou automatou*, y que no poseen sino "en tanto que son lo que son", los que ejercen la educación antigua no tienen inconveniente en desvalorizar un saber que, como el de los *mathonthes*, los hombres de saber, lleva la huella del aprendizaje. Sin duda es así porque la "desviación" que la palabra academicismo denuncia es inherente a toda una tentativa de explicitar y codificar una práctica que no se apoya en un conocimiento de los principios reales de esa práctica. Así, por ejemplo, las investigaciones que ciertos educadores (como René Deleplace) han realizado en su esfuerzo por racionalizar el aprendizaje de las prácticas deportivas o artísticas intentando favorecer la *toma de conciencia* de los mecanismos que realmente se ponen en obra en esas prácticas, muestran que, al no fundarse en un *modelo formal* que conduzca al estado explícito los principios que el sentido práctico (o, más precisamente, el "sentido del juego" o la inteligencia táctica) domina en estado práctico y que se adquieren prácticamente por *mimetismo*, la enseñanza de las prácticas deportivas debe reducirse a reglas, incluso recetas, y concentrar el aprendizaje sobre frases típicas (golpes), exponiéndose de ese modo a producir muy a menudo disposiciones disfuncionales a falta de poder proporcionar una visión adecuada de la práctica tomada *en su conjunto* (tal es el caso, por ejemplo, cuando en el rugby, el entrenamiento llama la atención sobre los vínculos entre los compañeros en lugar de dar la prioridad a la relación con los adversarios de donde se deduce la relación justa entre compañeros).

Se comprende mejor por qué esta producción semiteórica que es la regla constituye el obstáculo por excelencia de una teoría adecuada de la práctica: al ocupar falsamente el lugar de dos nociones fundamentales, la matriz teórica y la matriz práctica, el modelo teórico y el sentido práctico, ella impide plantear la cuestión de su relación. El modelo abstracto que se debe construir (para explicar por ejemplo las prácticas de honor) no vale en absoluto a menos que se lo tome por lo que es, un artefacto teórico totalmente extraño a la práctica –aunque una pedagogía racional pueda hacerlo desempeñar funciones prácticas al permitirle a aquel que posee su equivalente práctico apropiarse realmente de los principios de su práctica, ya sea para

llevarlos a su plenitud, o bien para tratar de liberarse de ellos. El motor de toda la dialéctica del desafío y la respuesta, del don y del contra-don, no es una axiomática abstracta sino el sentido del honor, disposición inculcada por toda la primera educación y constantemente exigida y reforzada por el grupo, e inscrita tanto en las posturas y los pliegues del cuerpo (en la manera de llevar el cuerpo o la mirada, de hablar, de comer o de caminar) como en los automatismos del lenguaje y del pensamiento, a través de los cuales el hombre se afirma a sí mismo como hombre verdaderamente hombre, es decir viril.[13] Ese sentido práctico que no se enreda con reglas ni con principios (salvo en caso de fallo o fracaso), menos aún con cálculos o deducciones, excluidos de todos modos por la urgencia de la acción que "no admite ninguna dilación", es lo que permite apreciar en el acto, de un golpe de vista y en el fuego de la acción, el sentido de la situación, y producir inmediatamente la respuesta oportuna.[14] En efecto, sólo esta especie de maestría adquirida que funciona con la seguridad automática de un instinto puede permitir responder al instante a todas las situaciones de incertidumbre y a las ambigüedades de las prácticas: así, por ejemplo, uno se imagina el dominio de las taxonomías y el arte de ponerlas en juego que supone el hecho de imponer la ausencia de respuesta como una marca de desdén cuando la diferencia entre los antagonistas no es muy marcada y que el desprecio puede ser sospechado

13 El verbo *qabel*, que muchos informantes dan como una suerte de expresión aunada de todos los valores de honor, reúne en efecto todos esos niveles, puesto que designa al mismo tiempo posturas corporales (hacer frente, mirar a la cara, afrontar), virtudes reconocidas (como el arte de recibir como anfitrión y de hacer honor a un invitado o el hecho de saber afrontar a los otros, para bien o para mal, mirándolos a la cara) y categorías mítico-rituales (como el hecho de encararse hacia el este, a la luz, al porvenir).

14 Si la práctica se contenta con una lógica parcial o discontinua y con una "racionalidad satisfactoria o limitada" (*satisficing or limited rationality*), no es sólo porque, como se ha señalado, el recurso a procedimientos empíricos o a principios de decisión ya probados permite ahorrar el costo implicado por la reunión y el análisis de la información (véase H. Simon, "A behavioral theory of rational choice", *Quarterly Journal of Economics*, 69, 1954, pp. 99-118); sobre todo, es que el *ahorro de lógica* [*économie de logique*] que autoriza la decisión tomada al juzgar, por olfato, *by rule of thumb*, implica un *ahorro de tiempo* [*économie de temps*] que, incluso en materia de opciones económicas, no es poco si se sabe que lo propio de la práctica es funcionar en la urgencia y que la mejor decisión del mundo no vale nada cuando llega después de la batalla, una vez pasados la ocasión oportuna o el momento ritual (cosa que olvidan el analista y el experimentador que hacen como si el que está involucrado en la partida pudiese tomarse su tiempo para descifrar, sin exponerse a sufrir la sanción práctica de su retraso).

de enmascarar la evasión; en ese caso, como lo muestran las transgresiones de los "sabios" (*imusnawen*) que violan la regla oficial en nombre de una ley más alta,[15] no sólo se trata de hacer, sino de *hacer creer*, y en el acto, imponiendo simultáneamente una respuesta y una definición de la situación capaz de hacerla reconocer como la única legítima: ello gracias a un conocimiento muy ajustado del propio valor simbólico y del valor socialmente reconocido al adversario, y del sentido probable de una conducta que depende en primer lugar del juicio que los otros harán de ella y de su autor.

Todo contribuye a mostrar que el buen uso del modelo, que supone el corte, exige que, superando la alternativa ritual del corte y de la participación, se haga la teoría de lo que es, en su principio, la lógica de la práctica como participación práctica en el juego, la *illusio*, y al mismo tiempo, del corte teórico, de la distancia que ese corte supone y produce. Esta teoría que no tiene nada que ver con una participación en la experiencia práctica de la práctica es lo que permite escapar a los errores teóricos en los que comúnmente incurren las descripciones de la práctica. Para convencer de la necesidad de encontrar en esta teoría de la práctica (y de la teoría) el principio de un control metódico de toda práctica científica, hay que volver al ejemplo canónico del intercambio de dones en el que la visión objetivista, que sustituye la sucesión vivida de los dones por el modelo objetivo del ciclo de reciprocidad, se opone de manera particularmente clara a la visión subjetivista: ella privilegia, en efecto, la práctica tal como se presenta desde afuera y en el momento en relación con la manera en que es vivida y actuada, experiencia que resulta remitida, sin ninguna otra forma de proceso, al estado de pura apariencia. Detenerse en la verdad objetivista del don, es decir en el modelo, es dejar de lado la cuestión de la relación entre la verdad que llamamos objetiva, la del observador, y la verdad que apenas puede llamarse subjetiva, puesto que representa la definición objetiva e incluso oficial de la experiencia subjetiva del intercambio, a saber el hecho de que los agentes practican como irreversible una secuencia de acciones que el observador constituye como reversible. El conocimiento del efecto destemporalizante de la mirada "objetiva" y de la relación que liga la práctica con la duración obliga a preguntarse si hay que elegir entre el ciclo objetivamente reversible y cuasi mecánico que produce la captación exterior y totalizante del observador y la sucesión no menos objetivamente irreversible y relativamente imprevisible que los agentes producen por su práctica, es decir por las series de op-

15 Véase M. Mammeri y P. Bourdieu, *art. cit.*

ciones irreversibles en y por las cuales se *temporalizan.* Un análisis del intercambio de dones, de palabras o de desafíos, para ser verdaderamente objetivo, debe tomar en cuenta el hecho de que, lejos de desarrollarse de acuerdo con un encadenamiento mecánico, la serie de los actos que, aprehendidos desde afuera y tardíamente, se presentan como ciclo de reciprocidad, supone una verdadera creación continua y puede interrumpirse en cada uno de sus momentos, y que cada uno de los actos inaugurales que la constituyen corre siempre el riesgo de caer en el vacío, de quedar sin respuesta, de hallarse retrospectivamente despojado de su sentido intencional (no pudiendo la verdad subjetiva del don, como se ha visto, realizarse sino en el contra-don que lo consagra como tal). Es decir que si la reciprocidad es la verdad "objetiva" de los actos discretos y vividos como tales que la experiencia común asocia a la idea de don, se puede dudar de que ella constituya toda la verdad de una práctica que no podría existir si su verdad subjetiva coincidiera perfectamente con esa verdad "objetiva". En toda sociedad se observa, en efecto, que so pena de constituir una ofensa, el contra-don debe ser *diferido* y *diferente,* pues la restitución inmediata de un objeto exactamente idéntico equivale con toda evidencia a un rechazo: el intercambio de dones se opone pues al *toma y daca* que, como el modelo teórico de la estructura del ciclo de reciprocidad, colisiona al mismo tiempo con el don y con el contra-don; se opone también al *préstamo,* cuya restitución explícitamente garantizada por un acto jurídico está como *ya efectuada* en el instante mismo del establecimiento de un contrato capaz de asegurar la previsibilidad y la calculabilidad de los actos prescritos. Si hay que introducir en el modelo la doble diferencia, y muy particularmente la dilación, abolida por el modelo "monotético", no es, como lo sugiere Lévi-Strauss, para obedecer a la preocupación "fenomenológica" de restituir la experiencia vivida de la práctica del intercambio; es que el funcionamiento del intercambio de dones supone el *desconocimiento* individual y colectivo de la verdad del "mecanismo" objetivo del intercambio, esa misma que la restitución inmediata desvela brutalmente, y del trabajo individual y colectivo que es necesario para asegurarla: el *intervalo de tiempo* que separa el don del contra-don es lo que permite percibir como *irreversible* una relación de intercambio siempre amenazada de aparecer y de aparecerse como reversible, es decir como a la vez *obligada* e *interesada.* "El excesivo apresuramiento que uno tiene en satisfacer una obligación, dice La Rochefoucauld, es una especie de ingratitud." Traicionar el apuro que uno tiene de verse liberado de la obligación contraída y manifestar así de modo demasiado ostensible la voluntad de pagar los servicios prestados o los dones recibidos, de quedar a mano, de no deber nada, es denun-

ciar retroactivamente el don inicial como inspirado por la intención de obligar. Si aquí todo es cuestión de maneras, es decir, en este caso, de lo apropiado, si la misma palabra, el mismo gesto, el mismo acto, efectuar un don o recibirlo, hacer una visita o devolverla, lanzar un desafío o recogerlo, lanzar una invitación o aceptarla, etc., cambia completamente de sentido según su momento, es decir según si cae a tiempo o a destiempo, apropiada o inapropiadamente, es que el tiempo que, como se dice, *separa* el don del contradon, autoriza el autoengaño colectivamente sostenido y aprobado que constituye la condición del funcionamiento del intercambio. El intercambio de dones es uno de los juegos sociales que no pueden jugarse a menos que los jugadores se nieguen a conocer y sobre todo a reconocer la verdad objetiva del juego, la misma que el modelo objetivo revela, y que estén predispuestos a contribuir, con esfuerzos, con cuidados, con atenciones, con *tiempo*, a la producción del desconocimiento colectivo. Todo ocurre como si las estrategias, y en particular las que consisten en jugar con el *tempo* de la acción o, en la interacción, con el *intervalo* entre las acciones, se organizaran a fin de disimular, ante sí y ante los otros, la verdad de la práctica que el etnólogo devela brutalmente, por el solo hecho de sustituir las prácticas que no se efectúan sino en sus tiempos y en el tiempo por los momentos intercambiables de una secuencia reversible.

Abolir el intervalo es abolir también la estrategia. Ese período intercalar, que no debe ser demasiado corto (como bien puede verse en el intercambio de dones) pero tampoco demasiado largo (en particular en el intercambio de asesinatos de la venganza), es todo lo contrario del tiempo muerto, del tiempo para nada, que conforma el modelo objetivista. Mientras no haya devuelto, aquel que recibió es un *obligado*, que se supone ha de manifestar su gratitud hacia su benefactor o, en todo caso, tener consideraciones para con él, tratarlo bien, no emplear contra él todas las armas de las que dispone, so pena de ser acusado de ingratitud y de verse condenado por "la palabra de la gente", que decide sobre el sentido de las acciones. El que no ha vengado el asesinato, vuelto a comprar su tierra adquirida por una familia rival, casado a sus hijas a tiempo, ve mermado su capital, cada día más, por el tiempo que pasa; a menos que sea capaz de transformar el *retraso* en aplazamiento estratégico: diferir la restitución del don puede ser una manera de mantener la incertidumbre sobre sus propias intenciones, siendo imposible fijar, como el momento realmente maléfico en los períodos funestos del calendario ritual, el punto en que la curva da la media vuelta y en que la no respuesta deja de ser negligencia para convertirse en rechazo despreciativo; es también una manera de imponer las conductas deferentes que se imponen por tanto tiempo

que las relaciones no se rompen. De acuerdo con esta lógica se comprende que aquel a quien se solicita una hija debe responder lo más rápido posible si su respuesta es negativa, so pena de parecer abusar de su ventaja y ofender al solicitante, mientras que en el caso contrario es libre de diferir la respuesta tanto como pueda, para mantener la ventaja coyuntural que le da su posición de solicitado, y que perderá de golpe, en el momento en que otorgue su anuencia definitiva. Todo ocurre como si la ritualización de las interacciones tuviese por paradojal efecto otorgarle toda su eficacia social al tiempo, que nunca actúa tanto como en esos momentos en los que no pasa nada, excepto tiempo: "El tiempo, se dice, trabaja a su favor"; lo opuesto puede ser también verdad. Es decir que el tiempo obtiene su eficacia del estado de la estructura de las relaciones en la que interviene, lo cual no significa que el modelo de dicha estructura pueda hacer abstracción de él. Cuando el desarrollo de la acción está muy fuertemente ritualizado, como en la dialéctica de la ofensa (atentado contra el *h'aram*) y de la venganza, en la que se excluye cualquier tipo de evasión, incluso convertida en desprecio, todavía hay lugar para las estrategias que consisten en jugar con el tiempo o, mejor, con el *tempo* de la acción, dejando que la venganza se retrase, de modo que se haga de un capital de provocaciones recibidas o de conflictos en suspenso o de la virtualidad de venganzas o de conflictos que ese capital conlleva, un instrumento de poder fundado en la capacidad de tomar la iniciativa de la respuesta o de la cesación de las hostilidades. Y es así, con más razón, en todas las ocasiones menos estrictamente reguladas que dan curso libre a las estrategias que apuntan a sacar partido de las posibilidades ofrecidas por la manipulación del tempo de la acción, contemporizar o prorrogar, aplazar o diferir, hacer esperar o dar esperanza, o, al contrario, apresurar, precipitar, anticipar, tomar desprevenido, dejar en suspenso, tomar la delantera, sin hablar del arte de ofrecer tiempo ostentosamente ("consagrarle a alguien su tiempo") o por el contrario negarlo (manera de hacer sentir que uno reserva un "tiempo precioso"). Es sabido, por ejemplo, cuánto partido puede sacar aquel que ejerce un poder transmisible del arte de diferir la transmisión y de mantener la indeterminación y la incertidumbre sobre sus intenciones últimas. Sin olvidar todas las estrategias que, no teniendo otra función que la de neutralizar la acción del tiempo y asegurar la continuidad de las relaciones interpersonales, apuntan a producir lo continuo a partir de lo discontinuo, a la manera de los matemáticos, adicionando al infinito lo infinitamente pequeño, por ejemplo bajo la forma de atenciones, consideraciones, deferencias o esos "regalitos" de los que se dice que "anudan la amistad" ("Oh regalo –*thunticht*–, no me haces rico pero anudas la amistad").

Estamos lejos del modelo objetivista y del encadenamiento mecánico de acciones reguladas de antemano que se asocia comúnmente a la noción de ritual: sólo el virtuoso que posee la perfecta maestría de su arte de vivir puede jugar con todos los recursos que le ofrecen las ambigüedades y las indeterminaciones de las conductas y de las situaciones para producir las acciones que convienen en cada caso, para hacer en el momento preciso aquello de lo que se dirá que "no se podía hacer otra cosa", y hacerlo como se debe. Lejos también de las normas y de las reglas: sin duda conocemos, en esto como en otras partes, las faltas de lengua, las torpezas y los deslices, y también los gramáticos de las convenciones que saben decir, y muy bien, lo que está bien hacer y decir, pero que no pretenden encerrar en un catálogo de situaciones recurrentes y de conductas convenientes el "arte" de la *improvisación necesaria* que define la excelencia. La estructura temporal de la práctica funciona aquí como una pantalla que impide la totalización: instrumento de *negación*, el intervalo interpuesto entre el don y el contra-don es lo que permite *hacer coexistir*, tanto en la experiencia individual como en el juicio común, una verdad subjetiva y una verdad objetiva totalmente antinómicas.[16] La maldición del objetivismo no es más que establecer con gran dificultad, aquí como en todos los casos en los que se enfrenta a la creencia colectiva, verdades que son menos ignoradas que *reprimidas*;[17] y que no pueda englobar en el modelo que produce para explicar la práctica de la *ilusión subjetiva*, individual o colectiva, privada u oficial, contra la que ha debido conquistar su

16 Los dichos que exaltan la generosidad, virtud suprema del hombre honorable, coexisten con proverbios que traicionan la tentación del espíritu de cálculo: "El regalo es una desgracia", dice uno de ellos, y otro: "El presente es una gallina y la recompensa un camello"; por último, jugando con la palabra *lehna* que significa al mismo tiempo regalo y paz y con la palabra *elahdya* que significa regalo, se dice: "Oh usted que nos aporta paz (un regalo), déjenos en paz", o "déjenos en paz (*lahna*) con su regalo (*eladhya*)" o "el mejor regalo es la paz".

17 Es el caso, por ejemplo, de todas las investigaciones dedicadas al culto del arte y de la cultura: la sociología que pone en evidencia la verdad "objetiva" debe esperarse que se oponga a las evidencias que ella aporta (pienso por ejemplo en la relación entre el nivel escolar y la frecuentación de los museos establecida en *El amor al arte*) una *desmentida* (en el sentido de Freud) que no es sino la forma defensiva de la *negación* ordinaria y que debe conducir a integrar en la construcción teórica la *ilusión*, es decir la *creencia*, que ella ha debido combatir y la *objetivación* de las condiciones de su producción y de su funcionamiento (es el sentido de las investigaciones llevadas adelante después de *El amor al arte* sobre las condiciones de producción de la creencia en el valor de la obra de arte).

verdad, es decir efectivamente la *illusio*, la creencia, y las condiciones de la producción y del funcionamiento de esa negación colectiva. La relación entre el modelo objetivista y el habitus, entre el esquema teórico y el esquema del sentido práctico (al que duplican las reglas prácticas en cuanto explicitaciones parciales e imperfectas de los principios), se complica pues con un tercer término, la norma oficial y la teoría indígena que refuerzan al duplicarla en el nivel del discurso la *represión* de la verdad "objetiva" (es decir objetivista) que está inscrita en la estructura misma de la práctica y que, precisamente por eso, forma parte de la verdad completa de la práctica. La inculcación no es nunca tan perfecta como para que se pueda ahorrar toda explicación, incluso en casos donde, como en Kabila, la objetivación de los esquemas generadores en una gramática de las prácticas, un código escrito de las conductas, es lo más reducida posible. Las representaciones oficiales, entre las cuales hay que contar, aparte de las reglas de costumbres, los poemas sapienciales, los dichos o los proverbios, todas las especies de objetivación de los esquemas de percepción y de acción en palabras, cosas o prácticas (es decir tanto el vocabulario del honor o del parentesco, con el modelo del matrimonio que él implica, como los objetos o los actos rituales) mantienen una relación dialéctica con las disposiciones que se expresan en ellas y que ellas contribuyen a reforzar. Los habitus se inclinan espontáneamente a *reconocer* todas las expresiones en las que se reconocen, porque están espontáneamente inclinados a producirlas, y en particular todos los productos ejemplares de los habitus más adecuados que han sido seleccionados y conservados por los habitus de las generaciones sucesivas y que están investidos de la fuerza intrínseca de la objetivación y de la autoridad ligada a toda realización públicamente autorizada del habitus.

Lo propio de las representaciones oficiales es instituir los principios de una relación práctica con el mundo natural y social en palabras, objetos, prácticas y sobre todo en las manifestaciones colectivas y públicas, como los grandes rituales, las delegaciones y las procesiones solemnes (los griegos las llamaban *teorías*) cuya forma secularizada son nuestros desfiles, *meetings*, manifestaciones, en los que el grupo se hace ver como tal, en su volumen y en su estructura. Esas manifestaciones son también representaciones –en el sentido del teatro–, espectáculos que ponen en juego y en escena a todo el grupo, constituido así en espectador de una representación visible de aquello que no es una representación del mundo natural y social, una "visión del mundo", como nos gusta decir, sino una relación práctica y tácita con las cosas del mundo. La *oficialización* es el proceso por el cual el grupo (o aquellos que lo dominan) se enseña, y enmascara su propia verdad ligándose por me-

dio de una profesión pública que legitima e impone lo que anuncia, definiendo tácitamente los límites de lo pensable y de lo impensable y contribuyendo así al mantenimiento del orden social del que obtiene su poder.[18] De ello se deduce que la dificultad intrínseca de toda explicitación de la lógica de la práctica se ve duplicada por el obstáculo que constituye el conjunto de las representaciones autorizadas en las que el grupo acepta reconocerse.[19]

La crítica objetivista se funda en cuestionar la definición oficial de las prácticas, en descubrir los determinantes reales que se esconden bajo las motivaciones proclamadas. La reducción brutalmente materialista que describe los valores como intereses colectivamente desconocidos, y por lo tanto reconocidos, y que recuerda, con Weber, que la regla oficial no determina la práctica sino cuando el interés en obedecerla se impone al interés en desobe-

18 El efecto de imposición simbólica que la representación oficial ejerce por sí misma se duplica con un efecto más profundo cuando la gramática semidocta, descripción normativa, se hace objeto de una enseñaza impartida (diferencialmente) por una institución específica y deviene de ese modo el principio de un *habitus cultivado*: así, en una sociedad dividida en clases, el habitus lingüístico legítimo supone la objetivación (y más precisamente el atesoramiento y la formalización operada por el cuerpo de los gramáticos) y la inculcación, operada por la familia y el sistema de enseñanza, del *sistema de reglas* (la gramática) que es el producto de esa objetivación. En este caso, como en el dominio del arte y, de modo más general, de la cultura docta, es la norma semidocta (gramática, categorías escolares de percepción, de apreciación y de expresión, etc.) la que, incorporada (bajo la forma de "cultura"), se convierte en el principio de la producción y de la comprensión de las prácticas y de los discursos. De ello se sigue que las relaciones con la cultura (y con la lengua) docta están objetivamente definidas por el grado de incorporación de la norma legítima: la comodidad de aquellos que, teniendo un dominio precoz y profundo de la gramática docta de las prácticas y de los discursos, están tan manifiestamente en regla con sus exigencias que pueden permitirse los juegos con la regla que definen la excelencia, se opone a la tensión y a la pretensión de aquellos que, por su conformidad estricta con la regla, recuerdan que están consagrados a la *ejecución* de la regla, sin hablar de los que no pueden, hagan lo que hagan, estar en regla con reglas que están hechas *contra* ellos.

19 Aquellos que están designados para hablar del grupo en nombre del grupo, los portavoces autorizados a los que el etnólogo se consagra en primer lugar (hombres más bien que mujeres, hombres maduros o de edad más que jóvenes y respetados más que marginales) proponen un discurso conforme a la visión de sí mismo que el grupo quiere dar y darse, poniendo el acento (sobre todo en presencia de un extranjero) en los valores (por ejemplo, los valores de honor) más que en los intereses, en las reglas más que en las estrategias, etcétera.

decerla, ejerce siempre un efecto de saludable desmitificación; pero no debe hacer olvidar, no obstante, que la definición oficial de lo real forma parte de una definición completa de la realidad social y que esta antropología imaginaria tiene efectos bien reales: se le puede negar a una *regla* la eficacia que le concede la juridicidad sin ignorar que hay un interés en *estar en regla* que puede hallarse en el principio de estrategias que apuntan a *ponerse en regla*, a poner, como se dice, el derecho de su parte, a hacer caer de alguna manera al grupo en su propio juego presentando los intereses bajo la apariencia irreconocible de valores reconocidos por el grupo. Las estrategias directamente orientadas al beneficio primario (por ejemplo, el capital social procurado por un casamiento exitoso) se ven a menudo duplicadas por estrategias de segundo grado que apuntan a dar una satisfacción aparente a las exigencias de la regla oficial y a acumular así las satisfacciones del interés y el prestigio o el respeto que se prometen casi universalmente a las acciones sin otra determinación aparente que el respeto de la regla. En efecto, nada hay que los grupos reclamen con más insistencia y recompensen con más generosidad que la alardeada reverencia por aquello que afectan reverenciar.[20]

Las estrategias que apuntan a producir prácticas en regla son un ejemplo particular de todas las estrategias de oficialización, que tienen por objetivo transmutar intereses "egoístas", privados, particulares (nociones que no se definen sino en la relación entre una unidad social y la unidad englobante de nivel superior), en *intereses desinteresados*, colectivos, públicamente confesables, legítimos. En ausencia de instancias políticas constituidas y dotadas del monopolio de hecho de la violencia legítima, la acción propiamente política no puede ejercerse sino por el efecto de la oficialización. Ella supone pues la competencia (en el sentido de capacidad socialmente reconocida a una autoridad) que es indispensable, en particular en los momentos de crisis en que el juicio colectivo se tambalea, para manipular la definición colectiva de la situación a fin de acercarla a la definición oficial y de movilizar al grupo más amplio posible universalizando un incidente privado mediante la solemnización (presentando por ejemplo la injuria dirigida a una mujer particular como un ataque

20 Entre aquel a quien la excelencia de una práctica "naturalmente" adecuada a la regla oficial predispone a cumplir las funciones de delegado y de portavoz y aquel que, no contento con transgredir las reglas del juego, no hace otra cosa que enmascarar o atenuar sus infracciones, hay un lugar reconocido para quien, al poner de acuerdo las apariencias o la intención de la conformidad, es decir el *reconocimiento*, con la regla que no puede respetar ni rechazar, contribuye a la existencia, perfectamente oficial, de la regla.

contra la *h'urma* de todo el grupo) o, al contrario, de desmovilizarlo desaprobando al individuo directamente concernido y reduciéndolo al estatuto de simple particular, privado de razón al punto de querer imponer su razón privada (*idiotes* en griego y *amahbul* en kabila).

> Cuando, como en la antigua Kabila, no existe un aparato judicial dotado del monopolio de la violencia física o siquiera simbólica, los preceptos de la costumbre sólo tienen alguna eficacia en la medida en que, hábilmente manipulados por quienes detentan la autoridad dentro del clan (los "garantes" o los "sabios"), vienen a "reactivar" disposiciones capaces de reproducirlos. En efecto, la asamblea no funciona como un tribunal que enuncia veredictos refiriéndose a un código preexistente sino como un consejo de arbitraje o de familia que se esfuerza por conciliar los puntos de vista de los adversarios y hacerles aceptar un arreglo: es decir que el funcionamiento del sistema supone la *orquestación de los habitus*, puesto que la decisión del árbitro no puede ejecutarse sino con el consentimiento de la parte "condenada" (a falta de lo cual el demandante no tiene otro recurso que el uso de la fuerza) y que esa decisión sólo tiene posibilidades de ser aceptada si es conforme al "sentido de la equidad" e impuesta según las formas reconocidas por el "sentido del honor". ¿Y cómo no ver que los medios de coerción simbólicos, tales como la *maldición* ("Aquel que se lleve carbón de los puestos del mercado será penado en 50 duros y se lanzará contra él una maldición que hará de él un *amengur*–morirá sin herederos–", Artículo XC del *qanun* de Adni, recogido por Boulifa, 1913, pp. 15-27) o el *destierro* no deben su eficacia sino a la complicidad objetiva (la creencia) de aquellos a los que constriñen?

La política ofrece a las estrategias de oficialización su terreno de elección: en su esfuerzo por atraer sobre sí la delegación del grupo y por quitársela a sus competidores, los agentes en competencia por el poder político no pueden oponerse otra cosa que estrategias rituales y rituales estratégicos, que apuntan a la universalización simbólica de los intereses privados o a la apropiación simbólica de los intereses oficiales.[21] Es decir que las representaciones

21 La competencia por el poder oficial está circunscrita a los hombres, pues las mujeres no pueden entrar en competencia sino por un poder destinado

oficiales de todo tipo, y en particular las que son objetivadas en el lenguaje en forma de dichos, proverbios, poemas sapienciales, se cuentan entre las cuestiones en juego [*enjeux*] más disputadas en sus luchas. Apropiarse de "las palabras de la tribu" es apropiarse del poder de actuar sobre el grupo, apropiándose del poder que el grupo ejerce sobre sí mismo a través de su lenguaje oficial: en efecto, el principio de eficacia mágica de ese lenguaje performativo que hace existir lo que enuncia, que instituye mágicamente lo que dice en constataciones constituyentes, no reside, como lo creen algunos, en el lenguaje mismo, sino en el grupo que lo autoriza y que se autoriza por él, que lo reconoce y que se reconoce en él.

Así al objetivismo le falta objetividad al omitir integrar dentro de su explicación de lo real la representación de lo real contra la cual ha debido construir su representación "objetiva" pero que, cuando ella cuenta con la unanimidad del grupo, realiza la forma más indiscutible de la objetividad. El intercambio de dones es el paradigma de todas las operaciones gracias a las cuales la alquimia simbólica produce ese real negando lo real que apunta a la conciencia colectiva como desconocimiento colectivamente producido, sostenido y mantenido por la verdad "objetiva". La verdad oficial que produce el trabajo colectivo de eufemización, forma elemental del trabajo de objetivación que conducirá a la definición jurídica de las prácticas convenientes, no es solamente lo que permite al grupo salvar su "decoro espiritualista"; también tiene una eficacia real, porque, aunque sea desmentida por todas las prácticas, a la manera de una regla gramatical que sólo tuviese excepciones, no deja de ser la verdad de las prácticas que se pretenden convenientes. La moral del honor descarga sobre cada uno el peso de todos los otros y el des-

---

a permanecer *oficioso*. Los hombres tienen para ellos el orden social completo y toda la institución oficial, comenzando por las estructuras mítico-rituales y genealógicas que, reduciendo la oposición entre lo oficial y lo privado a la oposición entre el afuera y el adentro, y por lo tanto entre lo masculino y lo femenino, establecen una jerarquización sistemática que destina las intervenciones femeninas a una existencia vergonzosa, clandestina o, al menos, oficiosa: incluso cuando ejercen el poder real, como a menudo ocurre, en materia de matrimonio al menos, las mujeres no pueden ejercerlo completamente sino a condición de dejar a los hombres la apariencia, es decir la manifestación oficial; ellas sólo pueden tener algún poder si aceptan contentarse con el poder oficioso de la eminencia gris, *poder dominado* que no puede ejercerse sino por poder, encubierto bajo una autoridad oficial, de manera que no deja de estar sirviendo a la autoridad de la que se sirve.

encadenamiento que conduce al desarrollo progresivo de las significaciones y de las funciones reprimidas no puede resultar sino de un desmoronamiento de las condiciones sociales de la *censura cruzada* que cada uno puede sufrir con impaciencia sin dejar de hacérsela sufrir a todos los demás, y de la crisis de la negación colectiva que resulta de ello.[22]

22 La urbanización, que aproxima a grupos dotados de tradiciones diferentes y debilita los controles cruzados, o la simple "descampesinización" que determina la generalización de los intercambios monetarios y la introducción del salariado, provocan el desmoronamiento de la ficción colectiva, colectivamente mantenida y por eso mismo totalmente real, que era la religión del honor (así, por ejemplo, la confianza se sustituye por el *crédito* –*talq*–, antaño maldito o despreciado, como lo testimonia la injuria "oh, cara de crédito", rostro de uno que, perpetuamente humillado, deja de sentir la deshonra, o el hecho de que el repudio sin restitución, ofensa suprema, se llame *berru natalq*). La relación dóxica con el mundo es la manifestación más visible del efecto que se ejerce siempre que las prácticas de un grupo presentan una dispersión muy débil (curva en J) y que cada uno de sus miembros contribuye a hacer sufrir a todos los otros, *volens nolens*, la misma coerción que ellos le hacen sufrir: en efecto, la idea de romper esa suerte de control circular que sólo podría ser denunciado mediante una toma de conciencia y un contrato, colectivos ambos, queda excluida por la lógica misma del *efecto de unanimidad*, totalmente imposible de reducir a un efecto de imitación o de moda (a la inversa de lo que creían las teorías del contrato original, sólo el contrato puede arrancar a la coerción sin contrato de los mecanismos sociales que sanciona el *laisser-faire*). El hecho de que la creencia primera de las comunidades fuertemente integradas sea el producto de la coerción serial que el grupo ejerce sobre sí mismo (y que puede ser *muy impacientemente sentida*, como era el caso del control religioso en los pueblos rurales, sin poder suscitar jamás una revuelta capaz de cuestionarla) sin duda permite comprender que las rupturas (por ejemplo, en materia de práctica religiosa) adopten muy a menudo una forma brutalmente colectiva, perdiendo el control circular su eficacia desde el momento en que aparece la *posibilidad real* de romperlo.

7. El capital simbólico

La construcción teórica que proyecta retrospectivamente el contra-don en el proyecto de un don no sólo tiene por efecto transformar en encadenamientos mecánicos de actos obligados la improvisación a la vez arriesgada y necesaria de las estrategias cotidianas que deben su infinita complejidad al hecho de que el cálculo inconfeso del dador debe contar con el cálculo inconfesado del donatario, y por lo tanto satisfacer sus exigencias dando la apariencia de ignorarlas. Hace desaparecer, en la misma operación, las condiciones de posibilidad del *desconocimiento institucionalmente organizado y garantizado,* que se halla en el principio del intercambio de dones y, tal vez, de todo el trabajo simbólico que apunta a transmutar, por la sincera ficción de un intercambio desinteresado, las relaciones inevitables e inevitablemente interesadas que imponen el parentesco, la vecindad o el trabajo, en relaciones electivas de reciprocidad y, de manera más profunda, a transformar las relaciones arbitrarias de la explotación (de la mujer por el hombre, del menor por el mayor o de los jóvenes por los ancianos) en *relaciones duraderas en tanto fundadas en la naturaleza.* En el *trabajo de reproducción de las relaciones establecidas* –fiestas, ceremonias, intercambios de dones, de visitas o de cortesías y sobre todo matrimonios–, que no es menos indispensable para la existencia del grupo que la reproducción de los fundamentos económicos de su existencia, el trabajo necesario para disimular la función de los intercambios tiene una participación no menos importante que el trabajo exigido por el cumplimiento de la función.[1] Si es verdad que el intervalo de tiempo inter-

1 Para convencerse de ello basta evocar la tradición gracias a la cual mantiene su "confraternidad" la profesión médica y que, excluyendo el desembolso de honorarios entre médicos, obliga a buscar, en cada caso, a propósito de un colega cuyos gustos y menesteres no se conocen necesariamente, un regalo que no esté ni muy por encima ni muy por debajo del precio de la consulta, pero sin demasiada precisión, evidentemente, porque ello equivaldría a declarar el precio de ese servicio y a denunciar al mismo tiempo la interesada ficción de la gratuidad.

puesto es lo que permite al don o al contra-don aparecer y aparecerse como otros tantos actos inaugurales de generosidad, sin pasado ni porvenir, vale decir sin *cálculo*, vemos que al reducir lo politético a lo monotético el objetivismo aniquila la verdad de todas las prácticas que, como el intercambio de dones, tienden o pretender suspender por un tiempo el ejercicio de la ley del interés. Puesto que disimula, al extenderla en el tiempo, la transacción que el contrato racional restringe al instante, el intercambio de dones es el único modo de circulación de bienes que puede ser, si no practicado, al menos plenamente reconocido en sociedades que, según la expresión de Lukács, "niegan el verdadero suelo de su vida", al mismo tiempo que es el único medio de instaurar relaciones perdurables de reciprocidad pero también de dominación, mientras el intervalo interpuesto representa un comienzo de institucionalización de la obligación.

El economicismo es una forma de etnocentrismo: al tratar las economías precapitalistas, según la expresión de Marx, "como los Padres de la Iglesia tratan a las religiones que habían precedido al cristianismo", les aplica categorías, métodos (los de la contabilidad económica, por ejemplo) o conceptos (como las nociones de interés, de inversión o de capital, etc.) que, siendo el producto histórico del capitalismo, hacen sufrir a su objeto una transformación radical, parecida a la transformación histórica de la que son el resultado. Así, debido a que no conoce otra especie de interés que la que el capitalismo ha producido, por una suerte de operación real de abstracción, instaurando un universo de relaciones fundadas en "el frío pago al contado", y de manera mucho más generalizada favoreciendo la constitución de campos relativamente autónomos, es decir capaces de plantear su propia axiomática (por la tautología primordial, "negocios son negocios", sobre la cual se funda la "economía"), el economicismo no puede integrar en sus análisis y menos aún en sus cálculos ninguna de las formas del interés "no económico". Como si el cálculo económico no hubiese podido apropiarse el terreno objetivamente librado a la lógica despiadada del "interés desnudo", como dice Marx, sino abandonando un islote sagrado, milagrosamente perdonado por "el agua glacial del cálculo egoísta", asilo de aquello que no tiene precio, por exceso o por defecto. Pero, sobre todo, no puede comprender nada en universos que, no habiendo operado una tal disociación, tienen, si puede decirse así, una economía en sí y no para sí. De tal modo, toda objetivación parcial o total de la economía arcaica que no incluya una teoría de la relación subjetiva de desconocimiento que los agentes hechos a dicha economía, es decir por y para ella, mantienen con su verdad "objetiva", es decir objetivista, sucumbe a la forma más sutil y más

irreprochable de etnocentrismo; esa misma que se encubre cuando, olvidando que la constitución del arte en cuanto arte es correlativa de la constitución de un campo artístico relativamente autónomo, se piensan como estéticas ciertas prácticas "primitivas" o "populares", que no pueden pensarse como tales.

Todo sucede como si lo propio de la economía "arcaica" residiera en el hecho de que la acción económica no puede reconocer explícitamente los fines económicos respecto de los cuales está orientada objetivamente: "la idolatría de la naturaleza" que impide la constitución de la naturaleza como materia prima y al mismo tiempo la constitución de la acción humana como *trabajo*, es decir como lucha del hombre contra la naturaleza, se conjuga con la acentuación sistemática del aspecto simbólico de los actos y de las relaciones de producción para impedir la constitución de la economía en cuanto tal, es decir como sistema regido por las leyes del cálculo interesado, de la competencia o de la explotación. Al reducir esta economía a su verdad "objetiva" el economicismo aniquila su especificidad, que reside precisamente en el defase socialmente mantenido entre la verdad "objetiva" y la representación social de la producción y del intercambio. No es por azar si el léxico de la economía arcaica está completamente hecho de esas nociones de doble cara que la historia misma de la economía consagra a la disociación porque, en razón de su dualidad, las relaciones sociales que ellas designan representan otras tantas estructuras inestables, condenadas a desdoblarse desde el momento en que debilitan los mecanismos sociales que las sostienen.[2] Así, para tomar un ejemplo extremo, el contrato de anticresis (*rahnia*) por el cual el que recibe le cede al que presta el usufructo de una tierra hasta la fecha del reintegro y que es considerada la forma más odiosa de la usura cuando conduce al desposeimiento, no está separada más que por la cualidad social de la relación entre las partes, y al mismo tiempo por las modalidades de la convención, de la asistencia concedida a un pariente en desgracia para evitarle vender una tierra que, aun cuando se deje su uso al propietario, constituye una suerte de prenda.[3] "Son precisamente los romanos y los griegos quienes, quizás influenciados por los semitas del Norte y del Oeste, crea-

2 Véase E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Éditions de Minuit, 1969 (particularmente t. I, "Économie, parenté, société") [*El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].

3 "Me has salvado de vender", se le dice en tales casos al socio capitalista que, por una suerte de venta ficticia (entrega dinero dejándole al propietario el goce de su bien), evita que la tierra caiga en manos de un extraño.

ron la distinción entre derecho personal y derecho real, separando la venta del don y del cambio, aislando la obligación moral y el contrato y sobre todo marcando la diferencia entre ritos, derechos e intereses. Son ellos verdaderamente, quienes superan, con una auténtica revolución, la vieja moral y la economía de los dones, demasiado azarosa, dispendiosa y suntuaria, repleta de consideraciones personales e incompatible con un desarrollo del mercado, del comercio y de la producción, que ya entonces era antieconómica."[4] Las situaciones históricas en las que se opera, en relación con la generalización de los intercambios monetarios, la disociación que conduce de las estructuras artificialmente mantenidas de la economía de la buena fe a las estructuras *claras y económicas* (por oposición a dispendiosas) de la economía del interés desenmascarado, hacen ver lo que cuesta hacer funcionar una economía que, rehusando reconocerse y confesarse como tal, se condena a gastar casi otro tanto ingenio y energía para disimular la verdad de los actos económicos como para realizarlos. Así, por ejemplo, un albañil kabila de mucha reputación, que había aprendido su oficio en Francia, causó un escándalo, alrededor de 1955, al regresar a su casa, después de terminar su trabajo, sin tomar la comida tradicionalmente ofrecida en su honor al construir casas, pidiendo, además de su jornal (1.000 francos), una indemnización de 200 francos por el precio de la comida: reclamar el equivalente de la comida en moneda era operar una sacrílega inversión de la fórmula por la que la alquimia simbólica apuntaba a transfigurar el trabajo y su precio en dones gratuitos, develando así el procedimiento utilizado de modo más constante para salvar las apariencias mediante un hacer de cuenta colectivamente concertado. Como acto de intercambio por medio del cual se sellan las alianzas ("pongo entre nosotros la tortilla y la sal"), la comida final, en ocasión de la *thiwizi* de la siega o de la construcción de una casa, estaba predispuesta a desempeñar el papel de un rito de alianza destinado a transfigurar retrospectivamente una transacción interesada en intercambio generoso (a la manera de los dones del vendedor al comprador que a menudo coronaban los regateos más encarnizados). Mientras que se concedía la mayor indulgencia a los subterfugios que algunos empleaban para minimizar los gastos conllevados por la comida que marca el final de la *thiwizi* (por ejemplo, la invitación sólo a los "notables" de cada grupo, o a un hombre por cada familia),

4 Marcel Mauss, "Essai sur le don", *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950, p. 239 ["Ensayo sobre los dones", *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 231-232].

infracción de los principios en la que no se dejaba de expresar el reconocimiento de la legitimidad de los principios, no se puede sentir sino como un escándalo o una provocación la pretensión de aquel que, al proclamar la convertibilidad de la comida en moneda, traiciona el mejor y el peor guardado de los secretos, pues todo el mundo se ocupa de guardarlo, y que viola la ley del silencio que le asegura a la economía de la "buena fe" la complicidad de la mala fe colectiva.

Fundada en un conjunto de mecanismos que tienden a limitar y a disimular el juego del interés y del cálculo "económicos" (en el sentido restringido), la *economía de la buena fe* apela a esa extraña encarnación del *homo economicus* que es el *buniya* (o *bab niya*), el hombre de buena fe (*niya* o *thiâuggants*, de *aâggun*, el niño que no habla aún, por oposición a *thah'raymith*, la inteligencia calculadora) a quien no se le ocurriría venderle a otro campesino ciertos productos de consumo inmediato, leche, manteca y quesos, legumbre y frutas, distribuidos siempre a los amigos y vecinos, quien no practica ningún intercambio que haga intervenir la moneda y no establecerá sino relaciones fundadas en la entera confianza, ignorando, a diferencia del tratante de bestias de carga, las garantías de las que se rodean las transacciones mercantiles, testigos, prendas, actas escritas. Las convenciones son tanto más fáciles de instaurar (y por ende más frecuentes) y tanto más abandonadas a la buena fe, cuanto más próximos en la genealogía sean los individuos o los grupos que ella une; a la inversa, a medida que la relación se hace más impersonal, es decir a medida que se va de la relación entre hermanos a la relación entre esos cuasi extranjeros que son los habitantes de dos pueblos diferentes, la transacción tiene cada vez menos posibilidades de establecerse pero puede volverse y cada vez se vuelve más puramente "económica", es decir cada vez más conforme a su verdad económica, y el cálculo interesado que nunca está ausente del más generoso de los intercambios, transacción en que las dos partes sacan provecho [*trouvent leur compte*] y por lo tanto cuentan [*comptent*], puede desarrollarse de manera cada vez más abierta.[5] Las

5 La reticencia que suscita el recurso a garantías formales es tanto más grande cuanto más débil es la distancia social entre los contratantes y más solemnes las garantías invocadas. Igualmente, la parte de daño que los asociados aceptan asumir cuando le sobreviene un accidente a un animal puede variar completamente según la apreciación de las responsabilidades que se ven llevados a hacer en función de la relación que los une, debiendo aquel que ha confiado un animal a un pariente muy cercano minimizar la responsabilidad de su asociado.

transacciones amistosas entre parientes y aliados son a las transacciones del mercado lo que la guerra ritual es a la guerra total: tradicionalmente se oponen "los productos o los animales de fellah" y los "productos o los animales del mercado" y los viejos informantes son inagotables cuando se trata de evocar las astucias y los engaños que son de buena lid en los "grandes mercados", es decir en los intercambios con los desconocidos. Son historias de mulas que se escapan apenas entregadas al nuevo comprador, de bueyes a los que se frota con una planta que los hace hincharse (*adhris*) a fin de hacerlos parecer más gordos, de compradores que se ponen de acuerdo para proponer un precio muy bajo y forzar así la venta. La encarnación de la guerra económica es el tratante de bestias de carga, hombre sin fe ni ley. Hay que cuidarse de comprarle animales, así como a toda persona completamente desconocida: como indicaba un informante, para bienes sin equívoco posible, como las tierras, es la elección de la cosa comprada lo que gobierna la elección del comprador; para bienes equívocos, como las bestias de carga, mulas en particular, es la elección del vendedor la que decide, y hay que esforzarse por sustituir una relación completamente impersonal y anónima por una relación personalizada. Se encuentran todos los grados, desde la transacción fundada en la desconfianza total, como la que se establece entre el campesino y el tratante de bestias, incapaz de exigir y de obtener garantías puesto que es incapaz de garantizar la calidad de su producto y de encontrar garantes, hasta el intercambio de honor que puede ignorar las condiciones y fundarse en la mera buena fe de los "contratantes". Pero, en la gran mayoría de las transacciones, las nociones de comprador y de vendedor tienden a disolverse en la red de los intermediarios y de los garantes que apuntan a transformar la relación puramente económica entre la oferta y la demanda en una relación genealógicamente fundada y garantizada. No es una excepción el matrimonio que se establece casi siempre entre familias ya unidas por toda una red de intercambios anteriores, verdadera caución de la convención particular. Es significativo que, en la primera fase de las complejísimas negociaciones que conducen a la conclusión de un matrimonio, las dos familias hagan intervenir, a título de "garantes", a parientes o aliados de gran prestigio, constituyendo el *capital simbólico* así exhibido a la vez un arma en la negociación y una garantía del acuerdo una vez concluido.

Y la verdad de la producción no está menos reprimida que la verdad de la circulación. Los discursos indignados que suscitan las conductas heréticas de los campesinos descampesinizados atraen la atención sobre los mecanismos que inclinan al campesino a mantener una relación encantada con la tierra y que le impiden descubrir su *pena* como un *trabajo*: "Es un sacrilegio, han

profanado la tierra; han abolido el temor (*elhiba*). Nada los espanta, nada los detiene, ponen todo al revés. Estoy seguro de que terminarán labrando durante *lakhrif* (la estación de los higos) si están muy apurados y si cuentan con consagrar *lah'lal* (período lícito para la labranza) a otras ocupaciones o durante *rbiâ* (la primavera) si han sido demasiado perezosos durante *lah'lal*. Todo les da igual". Toda la práctica del campesino actualiza, de un modo diferente, la intención objetiva que corresponde al ritual: jamás tratada como materia prima que se intentaría explotar, la tierra es objeto de un respeto mezclado con temor (*elhiba*); ella sabrá, dice, "exigir cuentas" y obtener reparación por los malos tratos que le inflige el campesino precipitado o torpe. El campesino hecho y derecho se "presenta" a la tierra con la actitud que conviene a un hombre y ante un hombre, es decir cara a cara, en la disposición de confiada familiaridad adecuada hacia un pariente respetado. No podría delegar el cuidado de conducir el tiro durante la labranza y sólo deja a los "clientes" (*ichikran*) el cuidado de cavar la tierra después del paso del arado: "Los viejos decían que había que ser el dueño de la tierra para labrar como es debido. Los jóvenes estaban excluidos: habría sido hacerle injuria a la tierra 'presentarle' (*qabel*) hombres que uno no osaría presentar a otros hombres". "Es aquel que le hace frente a los hombres, dice el proverbio, quien debe hacerle frente a la tierra." El campesino no trabaja propiamente hablando, él pena, según la oposición que hacía Hesíodo entre *ponos* y *ergon*. "Dale a la tierra, y ella te dará", dice el proverbio. Podemos entender que la naturaleza, obedeciendo a la lógica del intercambio de dones, no les acuerde sus beneficios sino a aquellos que le dan sus penas como tributo. Y la conducta de los que dejan a los jóvenes a cargo "de abrir la tierra y de sepultar en ella las riquezas del nuevo año" determina a los ancianos a expresar el principio de la relación entre el hombre y la tierra que podía permanecer sin formularse en tanto se la diera por sentada: "La tierra no da más porque no le dan nada. Se burlan abiertamente de la tierra y es justo que en retribución ella nos pague también con mentiras". El hombre que se precia debe estar ocupado siempre en algo: si no encuentra nada que hacer, "que al menos talle su cuchara". No menos que un imperativo económico, la actividad es un deber de la vida colectiva. Lo que está valorizado es la actividad misma, independientemente de su función propiamente económica, en tanto que ella aparece como conforme a la función propia de aquel que la realiza.[6]

6 Se condena a los individuos desprovistos de utilidad para su familia y para el grupo, "esos muertos que Dios ha puesto entre los vivos", como dice un

Se desconoce la distinción entre el trabajo productivo y el trabajo improductivo o entre el trabajo rentable y el trabajo no rentable, que despojaría de su razón de ser a los innumerables trabajos menudos destinados a asistir a la naturaleza en obra, actos indisociablemente técnicos y rituales, cuya eficacia técnica o resultado económico a nadie se le ocurriría evaluar, y que son como el arte por el arte del campesino: cercado de los campos, tala de árboles, protección de los brotes jóvenes contra los animales o "visita" (*asaf-qadh*) y vigilancia de los campos, sin hablar de las prácticas que comúnmente se agrupan en el orden de los ritos, como los actos de expulsión del mal (*as'ifedh*) o los actos de inauguración de la primavera, o de todos los actos que la aplicación de teorías extranjeras llevaría a juzgar improductivos, como los que incumben al jefe de familia en cuanto representante y responsable del grupo: planificación de tareas, conferencia con la asamblea de los hombres, discusiones del mercado, lecturas en la mezquita.[7] "Si el campesino contara, dice el proverbio, no sembraría." Tal vez haya que entender que la relación entre el trabajo y su producto no es verdaderamente desconocida sino *socialmente reprimida*, porque la productividad del trabajo es tan reducida que el campesino debe evitar contar su tiempo y medir,

---

versículo del Corán frecuentemente citado con referencia a ellos, y que son incapaces de "provocar ni lluvia ni buen tiempo". Permanecer ocioso, sobre todo para quien pertenece a una gran familia, es rehuir los deberes y las tareas que son inseparables de la pertenencia al grupo. Asimismo se reubica rápidamente en el ciclo de los trabajos y en el circuito de los intercambios a aquel que ha permanecido aparte de la actividad agrícola durante un cierto tiempo, al antiguo emigrado o al convaleciente. En su derecho de exigir de cada uno que se dé a una ocupación, por improductiva que sea, el grupo debe asegurar a todos una ocupación, incluso puramente simbólica: el campesino que procura a los ociosos la ocasión de trabajar en sus tierras recibe la aprobación de todos porque ofrece a esos individuos marginales la posibilidad de integrarse en el grupo cumpliendo su tarea de hombre.

7 Esta distinción (como la distinción correlativa que hace Marx entre el tiempo de trabajo, es decir, en este caso, el período consagrado a la labranza y a la siega, y el tiempo de producción, que comprende, además del tiempo de trabajo, los nueve meses que separan la siembra de la siega) ha sido impuesta por los efectos de la dominación económica ligada a la colonización y en particular por la generalización de los intercambios monetarios: así es como la conciencia del desempleo, medida en el defase entre el hecho de declararse ocupado y la actividad real en los días precedentes a la encuesta, varía según la penetración de la economía capitalista y de las disposiciones asociadas (véase Pierre Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, París, Mouton, 1962, pp. 303-304).

como hace Marx, que razona en ello como un agrónomo objetivista, *la distancia* entre el tiempo de trabajo y el tiempo de producción, que es también el tiempo de consumo, para evitar despojar a su trabajo de todo sentido; o bien, cosa que en apariencia no es contradictoria, que no puede hacer nada mejor, en un universo en el que *la escasez de tiempo es tan pequeña y tan grande la escasez de bienes*, que gastar su tiempo sin contarlo, derrochar tiempo, lo único que existe en abundancia.[8]

En resumen, la "pena" es al *trabajo* lo que el don es al comercio, esa actividad para la cual, como lo observa Emile Benveniste, las lenguas indoeuropeas no tenían nombre: el descubrimiento del trabajo supone la constitución del suelo común de la producción, es decir el desencantamiento del mundo natural de allí en más reducido a la mera dimensión económica; al dejar de ser el tributo pagado a un orden necesario, la actividad puede orientarse a un fin exclusivamente económico, el mismo que la moneda, medida en adelante de todas las cosas, designa con toda claridad. Desde entonces se acabó la indiferenciación original, que permitía los juegos del desconocimiento individual y colectivo: medidas con el patrón sin ambigüedades del provecho monetario, las actividades más sagradas resultan negativamente constituidas como *simbólicas*, es decir, en un sentido que esa palabra reviste a veces, como desprovistas de efecto concreto y material, en una palabra *gratuitas*, o sea desinteresadas pero también inútiles.

En una economía que se define como rehusando reconocer la verdad "objetiva" de las prácticas "económicas", es decir la ley del "interés desnudo" y del "cálculo egoísta", el capital "económico" en sí no puede actuar si no consigue hacerse reconocer al precio de una reconversión adecuada para volver irreconocible el verdadero principio de su eficacia: el capital simbólico es ese *capital negado*, reconocido como legítimo, es decir desconocido como capital (pudiendo el reconocimiento, en el sentido de gratitud, suscitado por los fa-

8 Mientras el precio del tiempo no cesa de crecer a medida que crece la productividad (y al mismo tiempo la abundancia de los bienes ofrecidos al consumo y el poder de compra, y por lo tanto el consumo, que también lleva tiempo), el tiempo se hace más escaso, en tanto que disminuye la escasez de los bienes: puede incluso ocurrir que el despilfarro de los bienes sea la única manera de economizar un tiempo más precioso que los productos que él permitiría economizar, por el trabajo de mantenimiento, de reparación, etc. (véase G. S Becker, "A theory of the allocation of time", *The Economic Journal*, n° 299, vol. LXXV, septiembre de 1965, pp. 493-517). He allí sin duda uno de los fundamentos objetivos de la oposición, descrita a menudo, que se observa en las actitudes con relación al tiempo.

vores ser uno de los fundamentos de ese reconocimiento) que constituye sin duda, con el capital religioso,[9] la *única forma posible de acumulación* cuando el capital económico no es reconocido.

Por muy grandes que sean los esfuerzos conscientes o inconscientes por regular la rutina del orden ordinario mediante la estereotipización ritual y por reducir la crisis produciéndola simbólicamente o ritualizándola apenas sobrevenida, la economía arcaica no ignora la oposición entre las ocasiones ordinarias y las ocasiones extraordinarias, entre las necesidades regulares, susceptibles de ser satisfechas por la comunidad doméstica, y las necesidades excepcionales, tanto materiales como simbólicas, en bienes y en servicios, que suscitan las circunstancias de excepción, crisis económica o conflicto político o, más simplemente, urgencia del trabajo agrícola, y que exigen la asistencia benevolente de un grupo más extendido. Asimismo la estrategia que consiste en acumular el capital de honor y el prestigio que produce clientela tanto como es producto de ella, proporciona la solución óptima al problema que plantearía el mantenimiento continuo de toda la fuerza de trabajo exigida durante el tiempo de trabajo (necesariamente muy restringido, debido al rigor del clima y a la debilidad de los medios técnicos: "La cosecha, se dice, es como el relámpago" [*lerzaq am lebraq*]; "cuando el año es malo, hay siempre demasiadas bocas; cuando es buena, nunca hay suficientes brazos"): dicha estrategia, en efecto, permite a las grandes familias disponer de la máxima fuerza de trabajo durante el período de trabajo reduciendo al mínimo el consumo; la contrapartida de estas prestaciones puntuales y limitadas a los períodos de urgencia, como la siega, es tanto menos pesada cuanto será provista, ya sea en forma de trabajo, pero fuera del período de plena actividad, o bien bajo otras formas, protección, préstamo de animales, etc. Se tiene derecho a ver en ello una extorsión clandestina de faenas, pero a condición de *mantener junto* en el análisis lo que está junto en el objeto, a saber *la doble verdad* de prácticas intrínsecamente *equívocas y ambiguas*, trampa tendida a todos aquellos a quienes una representación ingenuamente dualista de las relaciones entre la economía "indígena" y la representación "indígena" de la economía consagra a las desmitificaciones automistificadoras de un materialismo reducido y reductor: la verdad completa de esta apropiación de prestaciones reside en el hecho de que ella *no puede* efectuarse sino bajo el disfraz de la *thiwizi*, ayuda benévola que es tam-

9 Véase P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, 3, 1971.

bién faena, faena benévola y ayuda forzada, y de que ella supone, si se nos permite esta metáfora geométrica, una doble semirotación que reconduce al punto de partida, es decir una conversión de capital material en capital simbólico él mismo reconvertible en capital material.[10]

Más allá de la fuerza de trabajo de apoyo que asegura en ocasión de los grandes trabajos, el capital simbólico aporta todo aquello que se coloca bajo el nombre de *nesba*, es decir la red de aliados y de relaciones a los que uno sostiene (y por los que uno se sostiene) a través del conjunto de los compromisos y las deudas de honor, de los derechos y los deberes acumulados en el curso de las generaciones sucesivas y que puede ser movilizado en las circunstancias extraordinarias. Capital económico y capital simbólico están tan inextricablemente mezclados, que la exhibición de la fuerza material y simbólica representada por aliados prestigiosos es de una naturaleza tal que aporta de por sí beneficios materiales, en una economía de la buena fe donde un buen renombre constituye la mejor, si no la única, garantía económica:[11] se comprende que las grandes familias no se pierdan una ocasión de organizar esas exhibiciones de capital simbólico, cortejos de parientes y de aliados que solemnizan la partida o el retorno del peregrino, escolta de la casada cuyo valor se aprecia en el número de "fusiles" y en la amplitud de las salvas tiradas en honor de los casados, presentes prestigiosos, como las ovejas que se ofrece en ocasión de la boda, testigos y garantes que se puede

10 En los *hechos*, *thiwizi* beneficia sobre todo a los más ricos y también al *t'aleb* (cuya tierra es labrada y sembrada en común): los pobres no necesitan ayuda para la cosecha; pero *thiwizi* puede beneficiar también a un pobre en el caso de la construcción de una casa (para el transporte de piedras y de vigas). La puesta en cuarentena es una sanción terrible y no solamente simbólica: a causa de la deficiencia de las técnicas, numerosas actividades serían imposibles sin la ayuda del grupo; así ocurre con la construcción de una casa, con el transporte de las piedras, o con el traslado de una rueda de molino, que movilizaba a una cuarentena de hombres que se relevaban sin cesar durante muchos días; por lo demás, en esta economía de la inseguridad, un capital de servicios prestados y de dones concedidos constituye el mejor y el único seguro contra las "mil contingencias" de las que depende, como lo señala Marx, la conservación o la pérdida de las condiciones de trabajo, desde el accidente que golpea a un animal hasta las brutales inclemencias que arruinan la cosecha.

11 En efecto, hay que tener en mente que la distinción entre el capital económico y el capital simbólico es el producto de la aplicación de un principio de diferenciación ajeno al universo al que se aplica y que no puede aprehender la indiferenciación de esos dos estados del capital excepto en la forma de su perfecta convertibilidad.

movilizar en toda ocasión y lugar, ya sea para atestiguar la buena fe de una transacción de mercado o para reforzar la posición del linaje en una negociación matrimonial y para solemnizar la conclusión del contrato.

> El capital simbólico vale incluso en el mercado: como uno puede vanagloriarse de haber hecho una compra a un precio exorbitante, por dignidad, para "mostrar que podía hacerlo", es posible enorgullecerse de haber logrado concluir un asunto sin desembolsar una moneda contante y sonante, ya sea movilizando un cierto número de fiadores, o bien, lo que es mejor, en nombre del *crédito* y del capital de *confianza* que otorga una reputación de honor tanto como de riqueza. Gracias a la confianza de la que gozan y al capital de relaciones que han podido acumular, aquellos de quienes se dice que son "capaces de hacerse con todo el mercado, aunque se hayan ido con las manos vacías" pueden permitirse "ir al mercado sin más moneda que su cara, su nombre, su honor" e incluso "apostar (en el sentido de emprender), tengan o no tengan". El juicio colectivo que hace "el hombre de mercado" (*argaz nasuq*) es un juicio total sobre el hombre total que, como lo son en toda sociedad los juicios de ese tipo, involucra los valores últimos y que toma en cuenta, al menos tanto como la riqueza y la solvencia, las cualidades *estrictamente ligadas a la persona* de la que se dice que "no pueden prestarse ni pedirse prestadas".[12]

Si se sabe que el capital simbólico es un *crédito*, pero en el sentido más amplio del término, es decir una especie de avance, de cosa que se da por descontada, de acreditación [*créance*], que sólo la *creencia* [*croyance*] del grupo puede conceder a quienes le dan *garantías* materiales y simbólicas, se puede ver que la exhibición del capital simbólico (siempre muy costosa en el plano económico) es uno de los mecanismos que hacen (sin duda universalmente) que el capital vaya al capital.

12 A aquel que quiere desmentir su definición de "hombre de su casa" (*argaz ukhamis*, por oposición a "hombre de mercado"), se le espeta: "Ya que no eres más que un hombre de *thakwath*, sigue siendo un hombre de *thakwath* (*thakwath* designa el pequeño nicho excavado en la pared de la casa y que sirve para esconder los pequeños objetos típicamente femeninos que no deben aparecer a la luz del día: cucharas, trapos, instrumentos de tejido, etcétera).

Es pues a condición de establecer una *contabilidad total* de los beneficios simbólicos, teniendo en mente la indiferenciación de los componentes simbólicos y los componentes materiales del patrimonio, como se puede captar la racionalidad económica de las conductas que el economismo relega al absurdo: así, por ejemplo, la elección de comprar un segundo par de bueyes después de la siega, pretextando que se tiene necesidad de ellos para la trilla –manera de dar a entender que la cosecha ha sido abundante–, para verse obligado a revenderlo, a falta de forraje, antes de la labranza de otoño, momento en que sería técnicamente necesario, no parece económicamente aberrante a menos que se olviden todos los beneficios económicos y simbólicos de semejante incremento, incluso si es ficticio y trucado, del capital simbólico de la familia en un período, el final del verano, en que se negocian los matrimonios. Si esta estrategia de *bluff* es perfectamente racional, es porque el matrimonio es la ocasión de una circulación económica (en el sentido completo del término) de la que no se puede tener sino una idea muy imperfecta cuando sólo se toman en cuenta los bienes materiales: la circulación de los bienes materiales inmediatamente perceptibles, como es el caso de la pensión de viudez, disimula la circulación total, efectiva o potencial, de bienes indisociablemente materiales y simbólicos de los que aquéllos no son sino el aspecto visible al ojo del *homo economicus*; el monto de la pensión de viudez no justificaría las encarnizadas negociaciones de las que es objeto si no revistiese un valor simbólico de la más alta importancia al manifestar de manera inequívoca el valor de los productos de una familia en el mercado de los intercambios matrimoniales, al mismo tiempo que la aptitud de sus portavoces para obtener el mejor precio de sus productos por medio de sus condiciones de negociadores.[13] Es también que los beneficios que un grupo tiene posibilidades de extraer de esa transacción total son tanto más grandes cuanto mayor es su patrimonio material y sobre todo simbólico o, si se nos autoriza tomar esta expresión prestada al lenguaje bancario, "el crédito de notoriedad" con el que puede contar. Ese crédito que depende de la

13 La prueba de la irreductibilidad de lo que está en juego en las estrategias matrimoniales a la mera pensión de viudez la ofrece la historia que, en este caso una vez más, ha disociado los aspectos simbólicos y los aspectos materiales de las transacciones: al reducirse a su puro valor monetario, la pensión de viudez se vio despojada, a los ojos de los mismos agentes, de su significación de costo simbólico, y los debates de los que era objeto, rebajados así al plano de los regateos, han llegado poco a poco a presentarse como vergonzosos.

aptitud del decoro para asegurar la invulnerabilidad del honor constituye un todo indiviso que asocia la cantidad y la calidad de los bienes y la cantidad y la cualidad de los hombres capaces de hacerlos valer: es lo que permite adquirir, sobre todo mediante el matrimonio, los aliados prestigiosos, es decir la riqueza en "fusiles" que se mide no solamente por la cantidad de los hombres sino también por su calidad, por su dignidad, y que define la aptitud del grupo para salvaguardar su tierra y su honor, y, en particular, el de las mujeres, en una palabra el capital de fuerza material y simbólica susceptible de ser efectivamente movilizado para las transacciones del mercado, para los combates de honor o para el trabajo de la tierra.

Las conductas de honor tienen como principio un interés para el que el economismo no tiene nombre y que hay que llamar simbólico aunque sea de una naturaleza tal que determina acciones muy directamente materiales; del mismo modo que en otras partes hay profesiones, como la de notario o de médico, cuyos titulares deben estar, como se dice, "por encima de toda sospecha", así una familia tiene aquí un interés vital en mantener su capital de honor, es decir su crédito de honorabilidad, al abrigo de la sospecha. La sensibilidad exacerbada a los menores ataques, a las menores alusiones (*thasalqubth*), se explica, como la proliferación de las estrategias destinadas a desmentirlos o a alejarlos, por el hecho de que el capital simbólico no se deja medir y enumerar tan fácilmente como la tierra o la hacienda y de que el único grupo que en última instancia puede acordarle esa medida se ve siempre llevado a retirar su confianza, su creencia, depositando sus sospechas en los más grandes, como si, en materia de honor, tal como en materia de tierra, el enriquecimiento de uno no pudiese tener lugar sino en detrimento de los otros.

> La defensa del capital "simbólico" puede determinar así conductas "económicamente" ruinosas. Es el caso cuando, en función de una definición socialmente admitida del patrimonio simbólico, una parcela de tierra adquiere un valor simbólico desproporcionado con sus cualidades técnicas y "económicas" propiamente dichas, las que hacen que las tierras más próximas, las más cuidadas y por lo tanto las más "productivas", las más accesibles a las mujeres (gracias a caminos privados, *thikhuradjiyin*) tengan predisposición a que se les acuerde un valor más fuerte por parte de un *comprador cualquiera*. Cuando una tierra de posesión muy antigua, y por lo tanto muy fuertemente asociada al nombre de la familia, cae en manos extranjeras, volver a comprarla se convierte en una cuestión de honor, análoga a la venganza de una ofensa, y puede alcanzar un pre-

cio exorbitante. Precio enteramente teórico, la mayoría de las veces, puesto que, en esa lógica, los beneficios simbólicos del desafío son más grandes que los beneficios materiales que procuraría la explotación cínica (y por lo tanto condenable) de la situación. Los poseedores ponen por ende tanto empeño en conservar la tierra, sobre todo si la apropiación es bastante reciente para conservar su valor de desafío, como los otros en volver a comprarla y a tomar venganza del ataque dirigido a la *h'urma* de su tierra. Y puede ocurrir que un tercer grupo venga a subir la oferta, desafiando así, no al vendedor, que saca partido de ello, sino a los propietarios "legítimos".

Sólo un materialismo inconsecuente, es decir parcial y reduccionista, puede ignorar que unas estrategias cuyo elemento en juego es la conservación o el aumento del capital simbólico del grupo (como la venganza de la sangre y el matrimonio) obedecen a intereses no menos vitales que las estrategias sucesorias o las estrategias de fecundidad. El interés que determina a defender el capital simbólico es inseparable de la adhesión tácita, inculcada por la primera educación y reforzada por todas las experiencias ulteriores, a la axiomática objetivamente inscrita en las regularidades del orden económico (en el sentido amplio), inversión originaria que hace existir como digno de ser buscado y conservado un determinado tipo de bienes. La armonía objetiva entre las disposiciones de los agentes (aquí, su propensión y su aptitud para jugar el juego del honor) y las regularidades objetivas de las que son el producto hace que la pertenencia a ese cosmos económico implique el reconocimiento incondicional de los asuntos en juego que ese cosmos propone por su misma existencia como algo que va de suyo, es decir el desconocimiento de la arbitrariedad del valor que le confiere. Esta creencia originaria se encuentra en el principio de las inversiones y de las sobreinversiones (en el sentido de la economía y del psicoanálisis) que no pueden sino reforzar de manera continua, por efecto de la competencia y de la escasez así creadas, la ilusión bien fundada de que el valor de los bienes que ella inclina a perseguir está inscrito en la naturaleza de las cosas, como el interés por esos bienes en la naturaleza de los hombres.

8. Los modos de dominación

La teoría de las prácticas propiamente económicas es un caso particular de una teoría general de la economía de las prácticas. Cuando dan todas las apariencias del desinterés porque escapan a la lógica del interés "económico" (en el sentido estricto) y porque los asuntos en juego hacia los que se orientan son no materiales y difícilmente cuantificables, como en las sociedades "precapitalistas" o en la esfera cultural de las sociedades capitalistas, las prácticas no dejan de obedecer a una lógica económica. Las correspondencias que se establecen entre la circulación de las tierras vendidas y recompradas, la de las venganzas "prestadas" y "devueltas" o la de las mujeres cedidas o recibidas, es decir entre las diferentes especies del capital y los modos de circulación correspondientes, obligan a abandonar la dicotomía de lo económico y lo no económico que impide captar la ciencia de las prácticas "económicas" como un caso particular de una ciencia capaz de tratar a todas las prácticas, incluidas aquellas que se pretenden desinteresadas o gratuitas, y por lo tanto libradas de la "economía", como prácticas económicas, orientadas hacia la maximización del beneficio, material o simbólico. El capital acumulado por los grupos, esa energía de la física social,[1] puede existir bajo

1 Aunque no haya extraído de ello ninguna consecuencia real, Bertrand Russell expresó muy bien la intuición de la analogía entre la energía y el poder que podría constituir el principio de una unificación de la ciencia social: "Como la energía, el poder existe bajo muchas formas, tales como la riqueza, la fuerza militar, la autoridad civil, la influencia o la opinión. Ninguna de ellas puede ser tenida por subordinada o al contrario considerada como un principio del cual derivaran todas las otras. Toda tentativa de tratar aisladamente una forma de poder, por ejemplo la riqueza, no puede llevar sino a un éxito parcial, así como el estudio separado de una forma de energía se revelará insuficiente más allá de un cierto punto si no se toman en cuenta las otras formas. La riqueza puede derivar del poder militar o de la influencia ejercida sobre la opinión que, por su parte, pueden derivarse a su vez de la riqueza" (B. Russell, *Power, A New Social Analysis*, Londres, George Allen and Unwin Ltd., 1938, pp. 12-13). Y define muy bien el pro-

diferentes especies (para el caso particular, el capital de fuerza de combate, ligado a la capacidad de movilización, y por lo tanto al número y a la combatividad, el capital "económico", tierra, ganado, fuerza de trabajo, ligada también a la capacidad de movilización, y el capital simbólico asegurado por un uso conforme a otras especies de capital); aunque estén sometidas a estrictas leyes de equivalencia, y por lo tanto sean mutuamente convertibles, cada una de ellas no produce sus efectos específicos sino en condiciones específicas. Pero la existencia del capital simbólico, es decir del capital "material" en cuanto es desconocido y reconocido, recuerda, sin invalidar no obstante la analogía entre el capital y la energía, que la ciencia social no es una física social; que los actos de *conocimiento* que implican el desconocimiento y el reconocimiento forman parte de la realidad social y que la subjetividad socialmente constituida que los produce pertenece a la objetividad.

Se pasa, por grados, de la simetría del intercambio de dones a la asimetría de la redistribución ostentatoria que se halla en la base de la constitución de la autoridad política: a medida que nos alejamos de la perfecta reciprocidad, que supone una relativa igualdad de situación económica, necesariamente se acrecienta la parte de las contraprestaciones brindadas bajo la forma típicamente simbólica de testimonios de gratitud, homenajes, respeto, obligaciones o deudas morales. Si hubiesen sido conscientes de esta continuidad, aquellos que, como Polanyi y Sahlins, vieron claramente la función determinante de la redistribución en el establecimiento de una autoridad política y en el funcionamiento de la economía tribal (donde el circuito acumulación-redistribución cumple funciones análogas a la del Estado y las finanzas públicas), sin duda no les habría pasado inadvertida la operación central de este proceso, es decir la reconversión del capital económico en capital simbólico, que produce relaciones de dependencia fundadas económicamente pero disimuladas bajo el velo de las relaciones morales. Al no considerar sino el caso particular de los intercambios que apuntan a *consagrar* relaciones simétricas, o al no retener sino el efecto económico de los intercambios asimétricos, uno se expone a olvidar el efecto ejercido por la circulación circular o engendrado por la plusvalía simbólica, a saber la legitimación de lo arbitrario, cuando oculta una relación asimétrica de fuerza.

---

grama de una ciencia de las conversiones de las diferentes formas de la energía social: "Hay que considerar que el poder, como la energía, pasa continuamente de una forma a otra, siendo la tarea de la ciencia social investigar las leyes de esas transformaciones" (pp. 13-14).

Es importante observar, como lo hace Marshal D. Sahlins, prolongando un análisis de Marx,[2] que la economía precapitalista no ofrece las condiciones de una dominación indirecta e impersonal asegurada de manera cuasi automática por la lógica del mercado del trabajo.[3] Y, efectivamente, la riqueza no puede funcionar como capital sino en relación con un campo propiamente económico, que supone un conjunto de instituciones económicas y un cuerpo de agentes especializados, dotados de intereses y de modos de pensamiento específicos. Así, Moses Finley muestra a las claras que lo que le faltaba a la economía antigua no son los recursos sino los medios institucionales para "sobrepasar los límites de los recursos individuales" movilizando los capitales privados, es decir, toda la organización de la producción y del financiamiento de la producción, y especialmente los instrumentos de crédito.[4] Este análisis vale, *a fortiori*, para

2 "Cuanta menos fuerza social posee un instrumento de intercambio, más unido se encuentra a la naturaleza del producto directo del trabajo y a las necesidades inmediatas de quienes intercambian, y más grande debe ser la fuerza de la comunidad que liga a los individuos entre sí: patriarcado, comunidad antigua, feudalismo, régimen de corporaciones. Cada individuo posee potencia social bajo la forma de un objeto. Si uno le retira a ese objeto la potencia social, deberá dársela a unas personas sobre otras personas. *Las relaciones de dependencia personal* (en principio puramente naturales) son las primeras formas sociales en el seno de las cuales se desarrolla la productividad humana, si bien en proporciones reducidas y en lugares aislados. *La independencia de las personas fundada en la dependencia material* es la segunda gran forma: sólo allí se constituye un sistema de metabolismo social generalizado, hecho de relaciones, de facultades, de necesidades universales" (K. Marx, "Principios de una crítica de la economía política", en *Œuvres*, I, París, Gallimard, col. Pléidade, p. 210 [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1972]).

3 Véanse M. D. Sahlins, "Political power and the economy in primitive society", en G. E. Dole y R. L. Carneiro, *Essays in the Science of Culture*, Nueva York, Thomas Y. Crowell Company, 1960, pp. 390-415; "Poor man, rich man, big man, chief; political types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, V, 1962-63, pp. 285-303 ["Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia", en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979]; "On the sociology of primitive exchange", en M. Banton (comp.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock Publications, 1965, pp. 139-236 [*Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977, cap. 5].

4 M. I. Finley, "Technical innovation and economic progress in the Ancien World", *The Economic History Review*, vol. XVIII, nº 1, agosto de 1965, pp. 29-45, especialmente p. 37; véase también M. I. Finley, "Land debt, and the man of property in classical Athens", *Political Science Quarterly*, LXVIII, 1953, pp. 249-268.

la antigua Kabila, que no disponía de los instrumentos más rudimentarios de una institución económica. Las tierras estaban casi totalmente excluidas de la circulación, incluso si, sirviendo a veces como prenda, estaban expuestas a pasar de un grupo a otro. Los mercados de pueblo o de tribu permanecían aislados y no podían integrarse de ninguna manera en un mecanismo único. La oposición (marcada por la distinción espacial entre el lugar de residencia, el pueblo, y el lugar de las transacciones, el mercado) entre la "malicia sacrílega", de buena ley en las transacciones del mercado, y la buena fe que conviene a los intercambios entre parientes y conocidos, tenía por función sobre todo mantener las disposiciones calculadoras favorecidas por el mercado fuera del universo de las relaciones de reciprocidad y no le impedía para nada al pequeño mercado local mantenerse "inmerso en las relaciones sociales" (*embedded in social relationships*), como dice Polanyi.[5] De modo general, los bienes no eran tratados nunca como capital. Eso puede verse en el caso de un contrato que, como la *charka* del buey, tiene toda la apariencia de un préstamo a interés: en esta transacción, que sólo es concebible

5 K. Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economics*, George Dalton (comp.), Nueva York, Doubleday and Co., 1968, y *The Great Transformation*, Nueva York, Rinehart, 1944. Es paradójico que, en su contribución a una obra colectiva editada por Karl Polanyi, Francisco Benet, por estar demasiado atento a la oposición entre el mercado y el pueblo, casi no menciona todo aquello que hace que el *suq* local esté controlado por los valores de la economía de la buena fe (véase F. Benet, "Explosive markets: The berber highlands", en K. Polanyi, C. M. Arensberg y H. W. Pearson, comps., *Trade and Market in the Early Empires*, Nueva York, The Free Press, 1957 [*Comercio y mercado en los imperios Antiguos*, Barcelona, Labor, 1976]. De hecho, el *suq*, ya se trate del pequeño mercado tribal o de los grandes mercados regionales, representaba una modalidad de transacción intermedia entre dos extremos, nunca completamente realizados: por un lado, los intercambios del universo familiar, fundados en la confianza y la buena fe autorizadas por el hecho de que se dispone de una información prácticamente total sobre los productos intercambiados y sobre las estrategias del vendedor, y en que la relación entre los responsables del intercambio preexiste y debe sobrevivir al intercambio; por el otro, las estrategias racionales del *self-regulating market* que la estandarización de los productos y la necesidad cuasi mecánica de los procesos hacen posible. El *suq* ya no suministra toda la información tradicional, tampoco ofrece aún las condiciones de la información racional: es por eso que todas las estrategias de los campesinos apuntan a limitar la inseguridad correlativa a la imprevisibilidad transformando las relaciones interpersonales e instantáneas, sin pasado ni porvenir, de la transacción comercial en relaciones duraderas de reciprocidad recurriendo a garantes, testigos, mediadores.

entre los que son más extraños entre los individuos con derecho a contratar, es decir, sobre todo entre miembros de pueblos diferentes, y si los dos asociados tienden de común acuerdo a disimular (prefiriendo el prestatario ocultar su indigencia y hacer creer que el buey es de su propiedad con la complicidad del prestador, que tiene el mismo interés en ocultar una transacción de la que se presume no obedece al estricto sentimiento de equidad), un buey es confiado por su propietario, contra cierto número de medidas de cebada o de trigo, a un campesino demasiado pobre para comprarlo; o bien un campesino pobre se entiende con otro para que éste compre un par de bueyes y se los confíe por uno, dos o tres años según el caso y, si los bueyes son vendidos, el beneficio es compartido a partes iguales.[6] Allí donde uno se vería tentado a ver un simple préstamo, el proveedor de fondos que confía un buey contra el interés de algunas medidas de trigo, los agentes ven una transacción equitativa que excluye toda retención de plusvalía: el prestador da la fuerza de trabajo del buey, pero la equidad se satisface puesto que el prestatario alimenta y atiende al buey, cosa que en todo caso el prestador habría estado obligado a hacer, no siendo las medidas de trigo sino una compensación por la devaluación del buey acarreada por el envejecimiento. Las diferentes variaciones de la asociación que concierne a las cabras tienen también en común el hacer soportar a las dos partes la disminución del capital inicial debida al envejecimiento. El propietario, una mujer que coloca así su peculio, confía sus cabras, por tres años, a un primo alejado, relativamente pobre, que ella sabe que las alimentará y atenderá debidamente. Se tasan los animales y se acuerda que el producto (leche, vellón, manteca) será repartido. Cada semana, el prestatario le envía una calabaza por medio de un niño. Éste no podría regresar con las manos vacías (*elfal*, el portador de felicidad o la conjuración de la desdicha, tiene una significación mágica debido a que devolver un utensilio *vacío*, devolver vacío, sería amenazar la prosperidad y la fecundidad

6 Debido a que las convenciones de lo amistoso susceptibles de ser engendradas a partir de los principios implícitos que rigen las transacciones entre conocidos son innumerables, unos procedimientos extremadamente diferentes en sus detalles resultan colocados bajo el mismo "concepto" por las taxonomías indígenas: así, se registran tantas variantes de la *charka* del buey como informantes existen.

de la casa): se le hace entrega de frutos, aceite, aceitunas, huevos, según el momento. Al término, el prestatario devuelve los animales y se comparten los productos. *Variantes:* habiéndose valuado el rebaño de seis cabras en 30.000 francos, el que tiene la guarda devuelve 15.000 francos y la mitad del rebaño inicial, es decir tres cabras viejas; el que tiene la guarda devuelve la totalidad del rebaño pero se queda con todo el vellón.

Así como la riqueza económica no puede funcionar como capital sino en relación con un campo económico, tampoco la competencia cultural, en ninguna de sus formas, se constituye como capital cultural sino en las relaciones objetivas que se establecen entre el sistema de producción económica y el sistema de producción de los productores (constituido él mismo por la relación entre el sistema escolar y la familia). Las sociedades desprovistas de la escritura, que permite conservar y acumular bajo una forma objetivada los recursos culturales heredados del pasado, y del sistema de enseñanzas que dota a los agentes de las aptitudes y las disposiciones indispensables para reapropiárselos simbólicamente, no pueden conservar sus recursos culturales sino *en estado incorporado*;[7] en consecuencia, sólo pueden asegurar la perpetuación de recursos culturales destinados a desaparecer, al mismo tiempo que los agentes que son sus portadores, al precio de un trabajo de inculcación que, como lo muestra el caso de los bardos, puede ser tan largo como el tiempo de utilización. Se ha establecido con claridad qué transformaciones hace posible un instrumento como la escritura:[8] al separar los recursos culturales de la

7 La creencia, a menudo observada en las religiones iniciáticas, de que el saber puede transmitirse por diferentes formas de contacto mágico –de las cuales la más típica es el beso–, representa un esfuerzo por trascender los límites de este modo de conservación: "Cualquier cosa que aprenda, el especialista lo aprende de otro *dukun* que es su *guru* (maestro), y, cualquier cosa que aprenda, él la llama su *ilmu* (ciencia). Por *ilmu* se entiende por lo general una suerte de conocimiento abstracto y de aptitud excepcional, pero los espíritus "concretos" y un poco "anticuados" ven en ello una especie de poder mágico totalmente real que en este caso puede ser objeto de una transmisión más directa que la enseñanza" (C. Geertz, *The Religion of Java*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, Londres, Collier-Mac Millan Ltd., 1960, p. 88).

8 Véanse en particular, J. Goody y I. Watt, "The consequences of literacy", *Comparative Studies in Society and History*, V, 1962-63, p. 304 y siguientes, y J. Goody (comp.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge U.P., 1968.

persona, la escritura permite sobrepasar los límites antropológicos –en particular los de la memoria individual– y libera de las restricciones que implican medios mnemotécnicos como la poesía, técnica de conservación por excelencia de las sociedades carentes de escritura;[9] permite la acumulación de la cultura hasta ese punto conservada en estado incorporado y, correlativamente, *la acumulación primitiva del capital cultural* como monopolización total o parcial de los recursos simbólicos, religión, filosofía, arte, ciencia, a través de la monopolización de los instrumentos de apropiación de esos recursos (escritura, lectura y otras técnicas de desciframiento), a partir de allí conservadas en textos y no en la memoria. Pero el capital no halla las condiciones de su plena realización sino con la aparición del *sistema escolar*, que concede *títulos* que consagran de manera duradera la posición ocupada en la estructura de la distribución del capital cultural.

Si está mil veces justificado recordar esas *condiciones negativas* del recurso privilegiado o exclusivo de las formas simbólicas del poder, no hay que ignorar que no explican la lógica específica de la violencia simbólica más de cuanto la ausencia de pararrayos o de telégrafo eléctrico que Marx evoca en la *Introducción general a la Crítica de la economía política* explican a Júpiter o Hermes, es decir la lógica interna de la mitología griega. Para ir más allá, hay que to-

9 "El poeta es el libro encarnado de las tradiciones orales" (J. A. Notopoulos, "Mnemosyme in Oral Literature", *Transactions and Proceedings of American Philosophical Association*, LXIV, 1938, pp. 465-593, especialmente p. 469). En un bellísimo artículo, William C. Greene deja ver cómo un cambio del modo de acumulación, de circulación y de reproducción de la cultura conlleva un cambio de la función que le es impartida y, al mismo tiempo, un cambio de la estructura de las obras (W. C. Greene, "The spoken and the written word", *Harvard Studies in Classical Philology*, IX, 1951, pp. 24-58). Eric A. Havelock muestra asimismo que los recursos culturales resultan transformados, incluso en su contenido, por la transformación de la tecnología de la conservación y de la transmisión culturales (*the technology of preserved communication*) y en particular por el pasaje de la mímesis, como reactivación práctica que moviliza todos los recursos de una "configuración de acciones organizadas" (*pattern of organised actions*) con función mnemónica, música, ritmo, palabras, en un acto de identificación afectiva, al discurso escrito, y por ende repetible y reversible, separado de la situación y predispuesto por su permanencia a convertirse en objeto de análisis, de control, de confrontación y de reflexión (E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, M.A., Harvard U.P., 1963).

mar en serio la representación que los agentes proponen de la economía de su propia práctica en lo que ella tiene de más opuesto a su verdad "económica". El jefe es, como dice Malinowski, "un banquero tribal" que no acumula alimento sino para gastarlo y para atesorar así un capital de obligaciones y de deudas, que serán canceladas bajo la forma de homenajes, de respeto, de fidelidad y, llegado el caso, de trabajo y de servicios, bases posibles de una nueva acumulación de bienes materiales. Pero la analogía no debe engañar y los procesos de circulación como la recolección de un tributo seguida de una redistribución que en apariencia conduce otra vez al punto de partida serían perfectamente absurdos si no tuviesen por efecto transmutar la naturaleza de la relación social entre los agentes o los grupos que están involucrados en ellos. Allí donde se los observa, *tales ciclos de consagración* tienen la función de llevar a cabo la operación fundamental de la alquimia social: transformar relaciones arbitrarias en relaciones legítimas, diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas.

Se es "rico para darles a los pobres".[10] Expresión ejemplar de la *negación práctica* del interés que, como la *Verneinung* freudiana, permite satisfacer el interés pero sólo bajo la forma (desinteresada) que tiende a mostrar que no se lo satisface (puesto que el *Aufhebung* de la represión no implica sin embargo "una aceptación de lo reprimido"). Se posee para dar. Pero se posee también al dar. El don que no se restituye puede convertirse en una deuda, una obligación duradera, y el único poder reconocido, el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio, es el que se asegura al dar. En semejante universo, no hay más que dos maneras de tener a alguien de manera perdurable: el don o la deuda, las obligaciones abiertamente económicas que impone el usurero,[11] o las obligaciones morales y los apegos afectivos que crea y mantiene

10 La riqueza, don que Dios otorga al hombre para que pueda aligerar la miseria de los otros, implica sobre todo deberes. Sin duda, la creencia en la justicia inmanente, que preside numerosas prácticas (como el juramento colectivo), contribuye a hacer de la generosidad un sacrificio destinado a merecer en retribución esa bendición que es la prosperidad. "El generoso, se dice, es amigo de Dios" ("los dos mundos le pertenecen"); "Ha de comer, aquel que tiene la costumbre de dar de comer"; "Oh, Dios mío, se dice también, dame para que yo pueda dar" (sólo el santo puede dar sin poseer nada).

11 Los usureros están destinados al desprecio y algunos de ellos, por temor a verse desterrados del grupo, prefieren conceder nuevos plazos (por ejemplo, hasta la cosecha de aceitunas) a sus deudores a fin de evitar que tengan que vender tierras para cancelar la deuda.

el don generoso, en una palabra la violencia abierta o la violencia simbólica, violencia *censurada y eufemizada*, es decir irreconocible y reconocida. La "manera de dar", manera, forma, es lo que separa el don del toma y daca, la obligación moral de la obligación económica: *guardar las formas* es hacer de la manera de actuar y de las formas exteriores de la acción la negación práctica del contenido de la acción y de la violencia potencial que ella puede encerrar.[12] Es clara la relación entre esas dos formas de violencia que coexisten en la misma formación social y a veces en la misma relación: es porque la dominación no puede ejercerse sino bajo su *forma elemental*, es decir de persona a persona, que no puede cumplirse abiertamente y que debe disimularse bajo el velo de las relaciones encantadas cuyo modelo oficial ofrecen las relaciones entre parientes, en una palabra hacerse desconocer para hacerse reconocer. Si la economía precapitalista es el lugar por excelencia de la violencia simbólica, es porque las relaciones de dominación sólo pueden instaurarse, mantenerse o restaurarse en ella al precio de estrategias que deben, so pena de anularse traicionando abiertamente su verdad, travestirse, transfigurarse, en una palabra *eufemizarse*, es porque las *censuras* que ella impone a la manifestación abierta de la violencia, en particular en su forma brutalmente económica, hacen que los intereses no puedan satisfacerse sino a condición de disimularse en y por las estrategias mismas que apuntan a satisfacerlos.

No hay que ver una contradicción, pues, en el hecho de que la violencia esté al mismo tiempo más presente y más enmascarada.[13] Es porque no dispone de la violencia implacable y oculta de los mecanismos objetivos que autorizan a los dominantes a contentarse con estrategias de reproducción, a menudo pura-

12 Basta con ver que el tiempo y el trabajo consagrados allí a *guardar las formas* es mayor, debido a que la negativa a reconocer las evidencias de que "negocios son negocios" o "time is money" –sobre las que reposa el arte de vivir tan poco artístico de la *harried leisure class* de las sociedades llamadas avanzadas– impone una censura más fuerte de la expresión directa del interés personal, para comprender que las sociedades arcaicas ofrecen a los aficionados a las bellas formas el encanto de un arte de vivir que se eleva al orden del arte por el arte.

13 La historia del vocabulario de las instituciones indoeuropeas que escribe Emile Benveniste capta las marcas lingüísticas del proceso de *develamiento* y *desencantamiento* que conduce de la violencia física o simbólica al derecho "económico", del rescate (del prisionero) a la compra, del premio (por una acción destacable) al salario, y también del reconocimiento moral al reconocimiento de deudas, de la creencia al crédito, y también de la obligación moral a la obligación ejecutoria ante una corte de justicia (E. Benveniste, *op. cit.*, pp. 123-202).

mente negativas, que esta economía recurre *simultáneamente* a formas de dominación que, desde el punto de vista del observador contemporáneo, pueden parecer más brutales, más primitivas, más bárbaras y al mismo tiempo más suaves, más humanas, más respetuosas de la persona.[14] Esta coexistencia de la violencia abierta, física o económica, y de la violencia simbólica más refinada, vuelve a encontrarse en todas las instituciones características de esta economía y en el corazón mismo de cada relación social: está presente en la deuda tanto como en el don, que, a pesar de su aparente oposición, tienen en común el poder de fundar dependencia e incluso servidumbre tanto como solidaridad, según las estrategias a las que sirven.[15] Esta ambigüedad esencial de todas las instituciones que las taxonomías modernas llevarían a tratar como "económicas" testimonia que las estrategias opuestas que, como en la relación entre el dueño y su *khammes*, pueden coexistir, son medios *sustituibles* para cumplir la misma función, siendo que la "opción" entre la violencia abierta y la violencia suave e invisible depende del estado de las relaciones de fuerza entre las dos partes y de la integración e integridad ética del grupo que arbitra. Mientras la violencia abierta, la del usurero o la del amo despiadado, se tope con la reprobación colectiva y se exponga a suscitar ya sea una respuesta violenta o la fuga de la víctima, es decir, en los dos casos y debido a la *ausencia de todo recurso*, a la anulación de la relación misma que se pretendía explotar, la violencia simbólica,

14 La cuestión del *valor* relativo de los modos de dominación –que, al menos implícitamente, plantean las evocaciones rousseaunianas de los paraísos originales o las disertaciones americanocéntricas sobre la "modernización"– está totalmente desprovista de sentido y sólo puede dar lugar a debates, interminables por definición, sobre *las ventajas y los inconvenientes del antes y el después* que no tienen otro interés que el de revelar los *fantasmas sociales* del investigador, es decir, la relación nunca analizada que él mantiene con su propia sociedad. Como en todos los casos en los que se trata de comparar un sistema con otro, uno puede oponer al infinito las representaciones parciales de los dos sistemas (encantamiento versus desencantamiento, por ejemplo), cuya coloración afectiva y connotaciones éticas varían únicamente según estén constituidas a partir de uno u otro de los sistemas tomados como punto de vista. El único objeto legítimo de comparación son los sistemas considerados como tales, lo que impide toda evaluación que no sea la que la lógica inmanente de la evolución implica *de hecho*.

15 Moses Finley muestra que la deuda que a veces era manipulada para crear una situación de servidumbre podía también servir para crear relaciones de solidaridad entre iguales (M. Finley, "La servitude pour dettes", *Revue d'histoire du droit français et étranger*, 4ª serie, XLIII, 1965, abril-junio, nº 2, pp. 159-184).

violencia suave, invisible, desconocida en cuanto tal, elegida tanto como sufrida, la de la confianza, la de la obligación, la fidelidad personal, la hospitalidad, el don, la deuda, el reconocimiento, la piedad, la de todas las virtudes, en una palabra, honradas por la moral del honor, se impone como el modo de dominación más económico porque es el que más se adecua a la economía del sistema.

> Es así como una relación social tan próxima, en apariencia, a una simple relación entre el capital y el trabajo como la que une al dueño con su *khammes* (suerte de aparcero al quinto que no recibía más que una parte muy escasa de la cosecha, en general un cincuentavo, con variantes locales) no podía mantenerse sino por una combinación o una alternancia de la violencia material y de la violencia simbólica directamente aplicadas a la persona misma a la que se trataba de sujetar. El dueño podía atrapar a su *khammes* por medio de una deuda que lo obligaba a renovar su contrato hasta tanto encontrase un nuevo dueño que estuviese dispuesto a abonar el monto de su deuda al antiguo empleador, es decir indefinidamente. Podía también recurrir a medidas brutales como la retención de la totalidad de la cosecha para recuperar el monto de sus anticipos. Pero cada relación particular era el producto de estrategias complejas cuya eficacia dependía no sólo de la fuerza material y simbólica de las partes presentes sino también de su habilidad para movilizar al grupo suscitando conmiseración o indignación. So pena de privarse de lo que a menudo constituía todo el provecho proporcionado por la relación –esto es, para numerosos dueños que, apenas más ricos que sus *khammes*, habrían tenido interés en cultivar ellos mismos sus tierras, el estatuto mismo de dueño (o de no *khammes*)–, el dueño tenía interés en manifestar las virtudes de su rango excluyendo de la relación "económica" toda garantía que no fuese la fidelidad exigida por el honor y tratando a su *khammes* como un asociado que, por su parte, no pedía sino entrar, con la complicidad de todo el grupo, en esa ficción interesada pero apropiada para ofrecer una representación honorable de su condición. Dada la ausencia de un verdadero mercado de trabajo y la escasez (y por ende la carestía) del dinero, el dueño no podía servir mejor sus intereses que tejiendo día a día, a costa de cuidados y de atenciones incesantes, los lazos tanto éticos y afectivos como "económicos" que lo unían perdurablemente a su *khammes*: a menudo

era él quien, para mantenerlo ligado, arreglaba el matrimonio de su *khammes* (o de su hijo) y quien lo instalaba, con su familia, en su propia casa; los niños, criados en común en la comunidad de bienes (rebaño, campos, etc.), a menudo no se enteraban de su condición sino muy tardíamente. No era raro que uno de los hijos del *khammes* partiese para trabajar en la ciudad como obrero asalariado al mismo tiempo que uno de los hijos del propietario, a quien entregaba como él sus ahorros. En una palabra, el amo no podía obtener de su *khammes* que se consagrara perdurablemente a sus intereses sino en la medida en que lo *asociaba* completamente a sus intereses, al punto de enmascarar, negándola simbólicamente en todos sus comportamientos, la asimetría de la relación que lo unía a él: el *khammes* es aquel a quien se confían los propios bienes, la propia casa, el propio honor (como lo recuerda la fórmula "cuento contigo, asociado, me voy a asociar", que emplea el dueño que parte para trabajar en la ciudad o en Francia); es él quien "trata la tierra como propiedad" porque nada en la conducta de su dueño le impide reconocerse derechos sobre la tierra que él trabaja y no es raro oír a un *khammes* darse autorización, mucho tiempo después de haber abandonado a su "amo", en nombre del sudor que ha derramado, para recoger frutos o penetrar en la propiedad. Y así como nunca se siente completamente liberado de sus obligaciones hacia su antiguo amo, del mismo modo puede reprocharle a éste por lo que llama el "viraje", la "cobardía" que consiste en abandonar a aquel a quien había "adoptado".

Las formas suaves y larvadas de violencia tienen tantas más posibilidades de imponerse como la única manera de ejercer la dominación y la explotación cuanto más difícil y reprobada es la explotación directa y brutal. Sería tan erróneo identificar esta economía esencialmente doble con su verdad oficial como reducirla a su verdad "objetiva", viendo en la ayuda mutua una faena obligatoria, en los *khammes* una suerte de esclavos, y así sucesivamente. El capital "económico" no actúa sino bajo la forma eufemizada del capital simbólico. Esta reconversión del capital que es la condición de su eficacia no tiene nada de automático. Exige, además de un perfecto conocimiento de la lógica de la economía de la negación, incesantes cuidados y todo un *trabajo*, indispensable para establecer y mantener las relaciones, y también importantes *inversiones*, tanto materiales como simbólicas, ya se trate de asistencia política contra las agresiones, robos, ofensas o injurias, o de asistencia económica, a

menudo muy costosa, en particular en caso de escasez, y también la disposición (sincera) a ofrecer cosas que son más personales, y por lo tanto más preciosas que los bienes o el dinero, porque, como se dice, no pueden "ni prestarse ni tomarse prestadas", como el *tiempo*:[16] aquel que hay que tomarse para hacer cosas que "no se olvidan", porque son hechas como se debe, cuando es debido, "atenciones", "gestos", "gentilezas". Si la autoridad es percibida siempre como una propiedad de la persona, es porque la violencia suave exige de aquel que la ejerce que *dé la cara [qu'il paie de sa personne]*.[17]

> La dominación suave es muy costosa para aquel que la ejerce. Y para empezar económicamente. Por el hecho de que su acción se añadía a los obstáculos objetivos ligados a la debilidad de los medios de producción y a la ausencia de instituciones "económicas", los mecanismos sociales que, al imponer la represión del interés económico, tendían a hacer de la acumulación de capital simbólico la única forma reconocida de acumulación, sin duda bastaban para frenar, incluso para prohibir la concentración del capital material.[18] Los más acomodados debían contar con el juicio colectivo, porque de él obtenían su autoridad y en particular su poder para movilizar al grupo por o contra individuos o grupos; debían contar también con la moral oficial que les imponía no solamente las participaciones más fuertes en los intercambios ceremoniales sino también las más pesadas contribuciones al mantenimiento de los pobres, al cobijo de los extranjeros o a la organización de las fiestas. Cargos como el de *t'amen*, "responsable" o "garante" que representaba a su grupo en las reuniones de la asamblea de los hombres y en todas las circunstancias solemnes (recibiendo por ejemplo la parte de su grupo en ocasión del sacrificio colectivo) no eran para

16 A aquel que "no sabe consagrar al prójimo el tiempo que le debe", se le dirigen reproches: "Apenas llegado, ya te vas". "¿Ya nos dejas? Acabamos de sentarnos... No hemos hablado nada".

17 La *fides*, como lo recuerda Benveniste, no es la "confianza" sino la "cualidad propia de un ser que inspira confianza y que se ejerce en forma de autoridad protectora sobre quien confía en él" (E. Benveniste, *op. cit.*, t. I, p. 117 y siguientes).

18 Y sin duda era excepcional que la asamblea fuese obligada a intervenir expresamente como en cierto caso recogido por Maunier, para conminar a alguien a que "dejara de enriquecerse" (R. Maunier, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, París, Alcan, 1930, p. 68).

nada disputados ni envidiados, y no era raro que los personajes más influyentes y más importantes de su grupo rehusaran esa función o solicitaran rápidamente ser reemplazados: las tareas de representación y de mediación que incumbían al *t'amen* exigían efectivamente mucho tiempo y molestias. Aquellos a los que el grupo acredita el nombre de "sabios" o de "grandes" y que, incluso en ausencia de todo mandato oficial, se hallan investidos de una suerte de delegación tácita de la autoridad del grupo, *se deben* (como se dice para expresar la obligación hacia sí que implica una elevada idea de sí mismo) llamar continuamente al grupo a los valores que éste reconoce oficialmente, tanto por medio de su conducta ejemplar como de sus intervenciones expresas: son ellos los que, cuando dos mujeres de su grupo entraban en una querella, debían separarlas, incluso pegarles (si se trataba de viudas o si a los hombres de los que dependían les faltaba autoridad) o infligirles una multa; los que, en caso de conflicto grave entre los miembros de su clan, debían llamar a cordura a unos y otros, cosa que no dejaba de tener su dificultad y a veces peligro; los que, en todas las situaciones cuya naturaleza implicaba un conflicto entre los clanes (en caso de crimen, por ejemplo) se reunían en asamblea, con el morabito, para reconciliar a los antagonistas; eran ellos, por último, quienes estaban a cargo de proteger los intereses de los pobres y de los clientes, de hacerles dones en ocasión de las colectas tradicionales, de enviarles alimento en ocasión de las fiestas, de llevarles su ayuda a las viudas, de asegurar el matrimonio de los huérfanos, etcétera.

En pocas palabras, a falta de verse asegurada por una delegación oficialmente declarada e institucionalmente garantizada, la autoridad personal no puede perpetuarse en forma duradera sino a través de acciones que la reafirman prácticamente por medio de su conformidad con los valores que el grupo reconoce:[19] Los "grandes" pueden permitirse menos que cualquiera el

19 Los morabitos [*marabouts*] se encuentran en una situación diferente, por el hecho de que disponen de una delegación institucional como miembros de un cuerpo respetado de "funcionarios de culto" y de que se mantienen en un estatuto separado, en particular por una endogamia bastante rigurosa y por todo un conjunto de tradiciones propias, como la reclusión de sus mujeres. No deja de ser cierto que aquellos de quienes se dice que, "a semejanza del

tomarse libertades con las normas oficiales y deben pagar su aumento de valor con un aumento de conformidad a los valores del grupo. Mientras no se haya constituido el sistema de los mecanismos que aseguran por su propio movimiento la reproducción del orden establecido, a los dominantes no les basta *dejar hacer al sistema* que ellos dominan a fin de ejercer perdurablemente su dominación; necesitan trabajar cotidiana y personalmente en producir y reproducir las condiciones siempre inciertas de la dominación. Al no poder conformarse con apropiarse de los beneficios de una máquina social todavía incapaz de encontrar en ella misma el poder de perpetuarse, se ven condenados a las *formas elementales de la dominación*, es decir a la dominación directa de una persona sobre otra persona cuyo extremo es la apropiación personal, es decir la esclavitud; no pueden apropiarse del trabajo, los servicios, los bienes, los homenajes, el respeto de los otros sin "ganárselos" personalmente, sin "acoplárselos", en resumen sin crear un vínculo personal, de persona a persona. Operación fundamental de la alquimia social, cuyo paradigma es el intercambio de dones, la transformación de una especie cualquiera de capital en capital simbólico, posesión legítima fundada en la naturaleza de su poseedor, supone siempre una forma de trabajo, un gasto visible (sin ser necesariamente ostentatorio) de tiempo, de dinero y de energía, una *redistribución* que es necesaria para asegurar el reconocimiento de la distribución, bajo la forma del reconocimiento concedido por aquel que recibe a aquel que, mejor colocado dentro de la distribución, está en condiciones de dar, reconocimiento de deuda que es también reconocimiento de valor.

Puede verse que, desafiando los usos simplistas de la distinción entre la infraestructura y la superestructura,[20] los mecanismos sociales que aseguran la

---

torrente, engordan en tiempos de tormenta", no pueden, como lo sugiere el dicho, sacar provecho de su función cuasi institucionalizada de *mediadores* salvo si encuentran dentro de su conocimiento de las tradiciones y de las personas el medio para ejercer una autoridad simbólica que no existe sino por directa delegación del grupo: los morabitos con frecuencia no son otra cosa que la coartada objetiva, la "puerta" como se dice, que permite a los grupos en conflicto llegar a un acuerdo sin desprestigiarse.

20 El pensamiento en términos de "instancias" debe su éxito social casi inevitable al hecho de que, como lo demostraría el análisis más elemental de los usos, ese pensamiento permite movilizar para fines clasificatorios y aparentemente explicativos toda la simbología tranquilizadora de la *arquitectura, estructura* desde luego, y por ende *infraestructura* y *superestructura*, pero también *fondo, fundación, fundamento, base*, sin olvidar los inimitables *niveles* [*paliers*] (en profundidad) de Gurvitch.

producción de los habitus adecuados forman parte integrante, aquí como en otros lugares, de las condiciones de reproducción del orden social y del aparato mismo de la producción, que no podría funcionar sin las disposiciones que el grupo inculca y refuerza continuamente y que vuelven *indispensables* prácticas que la economía desencantada del "interés desnudo" hará aparecer como legítimas o incluso como inevitables. Pero el peso particularmente grande que corresponde a los habitus y a sus estrategias en la instauración y la perpetuación de relaciones duraderas de dominación sigue siendo un efecto de la *estructura del campo*: a falta de ofrecer las condiciones institucionales de la acumulación de capital económico o de capital cultural (que desalienta incluso expresamente por una *censura* que impone el recurso a formas eufemizadas de poder y de violencia), este orden económico hace que las estrategias orientadas a la acumulación de capital simbólico que se observan en todas las formaciones sociales sean en este caso las más *racionales*, por ser las más eficaces dentro de los límites de las coacciones inherentes al universo. Es en el grado de objetivación del capital donde reside el fundamento de todas las diferencias pertinentes entre los modos de dominación: los universos sociales en los que las relaciones de dominación se hacen, se deshacen y se rehacen en y por la interacción entre las personas se oponen a las formaciones sociales en las que, mediatizadas por mecanismos objetivos e institucionalizados como el "mercado autoregulado" (*self-regulating market*) en el sentido de Karl Polanyi, el sistema de enseñanza o el aparato jurídico, esas relaciones de dominación tienen la capacidad y la permanencia de las cosas y escapan a las tomas de conciencia y a las adquisiciones individuales de poder.

> La oposición entre universos de relaciones sociales que, al no tener en sí mismos el principio de su reproducción, no pueden subsistir sino al precio de una verdadera creación continua, y un mundo social que, movido por su propia *vis insita*, dispensa a los agentes de ese trabajo incesante e indefinido de instauración o de restauración, encuentra su expresión directa en la historia o la prehistoria del pensamiento social. "Para Hobbes", escribe Durkheim, "es un acto de voluntad el que da nacimiento al orden social y es un acto de voluntad perpetuamente renovado el que oficia como su soporte."[21] Y todo permite suponer que la ruptura con esta visión ar-

21 E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, París, Rivière et Cie., 1953, pp. 195-197. La correspondencia con la teoría cartesiana de la

tificialista que es la condición de la captación científica no podía ser operada antes de que se constituyeran, en la realidad, los mecanismos objetivos tales como el *self-regulating market* que, como lo señala Polanyi, era adecuado para imponer la creencia en el determinismo.[22]

La objetivación en instituciones garantiza la permanencia y la acumulatividad de las adquisiciones, tanto materiales como simbólicas, que pueden subsistir sin que los agentes tengan que recrearlas continua e integralmente por una acción expresa; pero, debido a que los beneficios asegurados por esas instituciones son el objeto de una apropiación diferencial, ella tiende también a asegurar, inseparablemente, la reproducción de la estructura de la distribución del capital que, bajo diferentes especies, es la condición de esa apropiación y, al mismo tiempo, la reproducción de la estructura de las relaciones de dominación y de dependencia.

Paradójicamente, es la existencia de campos relativamente autónomos, que funcionan según mecanismos rigurosos y capaces de imponer a los agentes su necesidad, la que hace que los poseedores de los medios para dominar esos mecanismos y apropiarse de los beneficios materiales o simbólicos producidos por su funcionamiento puedan *hacer ahorro* [*faire l'économie*] de las estrategias orientadas expresa y directamente a la dominación de las personas. Se trata por cierto de un ahorro [*une économie*] porque las estrategias que apuntan a instaurar o a mantener relaciones perdurables de dependencia de persona a

---

creación continua es perfecta. Y cuando Leibniz, criticando a ese Dios que está condenado a mover el mundo "así como el carpintero mueve su hacha o como el molinero maneja su molino desviando las aguas o dirigiéndolas hacia su rueda" (G. W. Leibniz, *De Ipsa Natura, Opuscula philosophica selecta*, París, Boivin, 1939, p. 92), opone al mundo cartesiano, incapaz de subsistir sin una asistencia de todos los instantes, un mundo físico dotado de una *vis propria*, anuncia la crítica de todas las formas de la negativa a reconocerle al mundo social una "naturaleza", es decir una necesidad inmanente, que no encontrará su expresión sino mucho más tarde (es decir, para ser exactos, en los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel).

22 La existencia de mecanismos capaces de asegurar la reproducción del orden político fuera de toda intervención expresa inclina a su vez a aceptar una definición restringida de la política y de las prácticas orientadas a la adquisición o la conservación del poder que excluye tácitamente la competición por el dominio de los mecanismos de reproducción. Así es como, cuando por objeto principal se da –como hace hoy la llamada "ciencia política"– la esfera de la política legítima, la ciencia social retoma por su cuenta el objeto preconstruido que le impone la realidad.

persona son, ya lo hemos visto, extremadamente costosas, lo cual hace que el medio devore al fin y que las acciones necesarias para asegurar la duración del poder contribuyan a su fragilidad. Hay que gastar fuerza para producir derecho y ocurre que una gran parte de la fuerza se pierde en ello.[23]

El decoro, dignidad o pundonor [*le point d'honneur*] es política en estado puro. Lleva a acumular riquezas materiales que no tienen su justificación "en sí mismas", es decir en su función "económica" o "técnica", y que, en su extremo, pueden ser totalmente inútiles, como los objetos intercambiados en numerosas economías arcaicas, pero que valen como *instrumentos de demostración del poder por la demostración* –lo que Pascal llama "la muestra" [*la montre*]–, como capital simbólico adecuado para contribuir a su propia reproducción, es decir a la reproducción y a la legitimación de las jerarquías en vigor. La acumulación de riquezas materiales no es, en tal contexto, sino un medio entre otros para acumular poder simbólico como *poder de hacer reconocer el poder*: el gasto que podemos llamar demostrativo, por oposición a "productivo" (lo que hace lo hace llamar "gratuito" o "simbólico") representa, a igual título que cualquier gasto *visible* de los signos de riqueza reconocidos en la formación social considerada, una suerte de autoafirmación legitimadora por la que el poder se hace conocer y reconocer. Al afirmarse de manera visible, pública, y al hacerse aceptar como dotado del derecho a la visibilidad, por oposición a todos los poderes ocultos, escondidos, secretos, oficiosos, vergonzosos, inconfesables (como los de la magia maléfica), y en consecuencia *censurados*, el poder se arroga esa forma elemental de institucionalización que es la oficialización. Pero sólo la plena institucionalización puede permitir, si no ahorrar completamente la "muestra", al menos no gastarla completamente para obtener la creencia y la obediencia de los otros y para movilizar su fuerza de trabajo o su fuerza de combate: y todo permite suponer que, como en el caso de la feudalidad según Georges Duby, la acumulación de capital "económico" se hace posible cuando aparece la posibilidad de asegurar la reproducción del capital simbólico de manera duradera y al menor costo, y de perseguir la guerra propiamente política por el rango, la distinción, la preeminencia, por otros medios, más "económicos". La institucionalización sustituye las relaciones entre agentes indisociables de las funciones que ellos

23 Hemos señalado muchas veces que la lógica que hace de la redistribución de los bienes la condición de la perpetuación del poder tiende a frenar o a impedir la acumulación primitiva del capital económico y la aparición de la división en clases (véase, por ejemplo, E. Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, Chicago U.P., 1959, p. 216).

cumplen y que no pueden perpetuar sino dando la cara, por relaciones estrictamente establecidas y jurídicamente garantizadas entre posiciones reconocidas, definidas por su *rango* en un espacio relativamente autónomo de posiciones y que existen por su propia existencia, distinta e independiente de sus ocupantes actuales o potenciales, definidos ellos mismos por *títulos* que, como los títulos escolares, los *autorizan* a ocupar esas posiciones.[24] Por oposición a la autoridad personal, que no puede ser delegada ni transmitida hereditariamente, el título, como *medida de rango o de orden,* es decir como instrumento formal de evaluación de la posición de los agentes en una *distribución,* permite establecer relaciones de equivalencia (o de conmensurabilidad) casi perfecta entre agentes definidos como pretendientes a la apropiación de una clase particular de bienes, propiedades inmobiliarias, dignidades, cargos, privilegios, y esos bienes, clasificados ellos mismos, regulan así, de manera perdurable, las relaciones entre esos agentes desde el punto de vista de su orden legítimo de acceso a esos bienes y a los grupos definidos por la propiedad exclusiva de esos bienes. Así, por ejemplo, al dar el mismo valor a todos los poseedores del mismo título y al volverlos por eso mismo sustituibles, el sistema de enseñanza reduce al máximo los obstáculos de la circulación del capital cultural que resultan del hecho de que esté incorporado a un individuo singular (sin anular no obstante los beneficios asociados a la ideología carismática de la persona irreemplazable);[25] permite relacionar el conjunto de los poseedores de títulos (y también, negativamente, al conjunto de aquellos que carecen de ellos) a un mismo patrón, instaurando así un *mercado unificado* de todas las capacidades culturales y garantizando la convertibilidad en moneda del capital cultural adquirido al precio de un determi-

24 Una historia social de la noción de título, de los que el título nobiliario o el académico son casos particulares, debería mostrar las condiciones sociales y los efectos del pasaje de la autoridad personal (por ejemplo, la *gratia,* consideración, influencia, de los romanos), al *título,* o, si se quiere, del honor al *jus honorum:* es así como en Roma el uso de los títulos (por ejemplo, *eques romanus*) que definía una *dignitas,* como posición oficialmente reconocida dentro del Estado (por oposición a una simple cualidad personal), se vio progresivamente sometido –así como el uso de las *insignia*– a los controles minuciosos del uso o del derecho (véase Cl. Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine,* I, "Définitions juridiques et structures sociales", París, 1966, pp. 236-241).

25 Medida del rango, que indica la posición de un agente en la estructura de la distribución del capital cultural, el título académico es percibido socialmente como garantizando la posesión de una cantidad determinada de capital cultural.

nado gasto de tiempo y de trabajo. El título escolar o académico, como la moneda, tiene un valor convencional, formal, jurídicamente garantizado, por lo tanto liberado de las limitaciones locales (a diferencia del capital cultural no escolarmente certificado) y de las fluctuaciones temporales: el capital cultural que él garantiza en cierto modo de una vez y para siempre no tiene necesidad de ser probado continuamente. La objetivación operada por el título y, más generalmente, por todas las formas de "poderes" (*credenciales*), en el sentido de "prueba escrita de calificación que confiere crédito o autoridad", es inseparable de aquella que el derecho garantiza al definir *posiciones permanentes* independientes de los individuos biológicos que ellas reclaman y susceptibles de ser ocupadas por los agentes biológicamente diferentes más intercambiables desde el punto de vista de los títulos que deben poseer. A partir de allí, las relaciones de poder y de dependencia ya no se establecen directamente entre personas; se instauran, en la objetividad misma, entre instituciones, es decir entre títulos socialmente garantizados y puestos socialmente definidos y, a través de ellos, entre los mecanismos sociales que producen y garantizan el valor social de los títulos y de los puestos y la distribución de esos atributos sociales entre los individuos biológicos.

El derecho no hace otra cosa que consagrar simbólicamente, por un *registro* que eterniza y universaliza, el estado de la relación de fuerzas entre los grupos y las clases producidos y garantizados prácticamente por el funcionamiento de esos mecanismos. Por ejemplo, registra y legitima la distinción entre la función y la persona, entre el poder y su poseedor, al mismo tiempo que la relación que se establece en un momento dado del tiempo entre los títulos y los puestos (en función del *bargaining power* de los vendedores y de los compradores de fuerza de trabajo calificada, es decir académicamente garantizada) y que se materializa en una distribución determinada de los beneficios materiales y simbólicos atribuidos a los poseedores (o no poseedores) de títulos. Así, aporta la contribución de su propia fuerza, es decir propiamente simbólica, a la acción del conjunto de los mecanismos que permiten hacer ahorro de la reafirmación continua de las relaciones de fuerza por el uso declarado de la fuerza.

El efecto de legitimación del orden establecido no incumbe solamente, como ya se ha visto, a los mecanismos tradicionalmente considerados como pertenecientes al orden de la ideología, como el derecho. El sistema de producción de bienes culturales o el sistema de producción de los productores cumplen, por añadidura, es decir por la lógica misma de su funcionamiento, funciones ideológicas dado que los mecanismos por los cuales ellos contribuyen a la reproducción del orden social y a la permanencia de las relaciones

de dominación permanecen ocultos. Como lo hemos mostrado en otra parte, no es tanto a través de las ideologías que él produce o que inculca como el sistema de enseñanza contribuye a proporcionar a la clase dominante una "teodicea de su propio privilegio" sino más bien a través de la justificación práctica del orden establecido que procura al disimular bajo la relación patente, que él garantiza, entre los títulos y los puestos, la relación que *registra subrepticiamente*, bajo la apariencia de igualdad formal, entre los títulos obtenidos y el capital heredado, es decir a través de la legitimación que así aporta a la transmisión de esa forma de herencia. Los efectos ideológicos más seguros son aquellos que, para ejercerse, no tienen necesidad de palabras, sino del *laisser-faire* y del silencio cómplice.[26]

Si es verdad que la violencia simbólica es la forma suave y larvada que adopta la violencia cuando la violencia abierta es imposible, uno comprende que las formas simbólicas de la dominación hayan decaído progresivamente a medida que se constituían los mecanismos objetivos que, al volver inútil el trabajo de eufemización, tendían a producir las disposiciones "desencantadas" que su desarrollo exigía.[27] Uno comprende también que el desarrollo de las fuerzas de subversión y de crítica que las formas más brutales de la explotación "económica" han suscitado, y la puesta en evidencia de los efectos ideológicos y prácticos de los mecanismos que aseguran la reproducción de

26 Es decir, de paso, que todo análisis de las ideologías en el sentido restringido de discurso de legitimación, que no conlleve un análisis de los mecanismos institucionales correspondientes, se expone a no ser más que una contribución suplementaria a la eficacia de esas ideologías: es el caso de todos los análisis internos (semiológicos) de las ideologías políticas, escolares, religiosas o artísticas que olvidan que la función política de esas ideologías puede, en ciertos casos, reducirse al efecto de desplazamiento y de desvío, de disimulación y de legitimación, que ellas producen al reproducir, por defecto, por omisión, en sus silencios voluntaria o involuntariamente cómplices, los efectos de los mecanismos. Es el caso, por ejemplo, de la ideología carismática (o meritocrática), forma particular del don del "don", que explica por la desigualdad de los dones naturales las oportunidades diferenciales de acceso a los títulos, reforzando así el efecto de los mecanismos que disimulan la relación entre los títulos obtenidos y el capital cultural heredado.

27 En la lucha ideológica entre los grupos (clases de edad o clases sexuales, por ejemplo) o las clases sociales por la definición de la realidad, a la violencia simbólica, como violencia desconocida y reconocida, y por lo tanto legítima, se opone la toma de conciencia de la arbitrariedad que despoja a los dominantes de una parte de su fuerza simbólica al abolir el desconocimiento.

las relaciones de dominación, determinan un *retorno* a modos de acumulación fundados en la conversión del capital económico en capital simbólico, como todas las formas de redistribución legitimadora, pública (política "social") o privada (financiamiento de fundaciones "desinteresadas", donación a hospitales, a instituciones académicas y culturales, etc.) por las cuales los dominantes se aseguran un capital de "crédito" que parece no deber nada a la lógica de la explotación,[28] o incluso el atesoramiento de bienes de lujo que atestiguan el gusto y la distinción de su poseedor. La negación de la economía y del interés económico que, en las sociedades precapitalistas, se ejercía en principio en el terreno mismo de las transacciones "económicas", de donde hubo que excluirlo para constituir la "economía" como tal, encuentra así su refugio predilecto en el dominio del arte y de la "cultura", lugar del consumo puro, de dinero desde luego pero también de tiempo, islote de lo sagrado que se opone de manera ostentatoria al universo profano y cotidiano de la producción, asilo de la gratuidad y del desinterés que propone, como en otros tiempos la teología, una antropología imaginaria obtenida por la negación de todas las negaciones que la "economía" realmente opera.

28 No es la sociología sino un grupo de industriales norteamericanos el que, para explicar el efecto de las "relaciones públicas", forjó la "teoría de la cuenta bancaria", que "exige que uno haga depósitos *regulares y frecuentes* en la Banca de la opinión pública (*Bank of Public Good-Will*) de manera que pueda extender cheques a esa cuenta cuando es necesario" (citado por Dayton Mac Kean, *Party and Pressure Politics*, Nueva York, Houghton Mifflin Company, 1944). Se pueden consultar también Richard W. Gable, "N.A.M.: Influential lobby or kiss of death?", *The Journal of Politics*, vol. 15, nº 2, mayo de 1953, p. 262 (sobre los diferentes modos de acción de la N.A.M., acción sobre el gran público, acción sobre los educadores, los eclesiásticos, las líderes de clubes femeninos, los líderes agrícolas, etc.) y H. A. Turner, "How pressure groups operate", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 319, septiembre de 1958, pp. 63-72 (sobre la manera en que la organización se eleva a sí misma en la estima del público y condiciona las actitudes de manera de crear un estado de opinión pública tal que la gente reciba favorablemente los programas deseados por el grupo).

9. La objetividad de lo subjetivo

El orden establecido, y la distribución del capital que es su fundamento, contribuyen a su propia perpetuación por su existencia misma, es decir por el efecto simbólico que ellos ejercen desde el momento en que se afirman pública y oficialmente y que son por eso mismo (des)conocidos y reconocidos. Por consiguiente, la ciencia social no puede "tratar los hechos sociales como cosas", según el precepto durkheimiano, sin dejar escapar todo lo que deben al hecho de que son objetos de conocimiento (aunque se trate de un desconocimiento) en la objetividad misma de la existencia social. Y ella debe introducir en su definición completa del objeto las representaciones iniciales del objeto, que primero ha debido destruir para conquistar la definición "objetiva". Debido a que los individuos o los grupos son definidos no solamente por lo que son, sino también por lo que tienen la reputación de ser, por un *ser percibidos* que, incluso si depende estrechamente de su ser, no es jamás reductible a ese ser, la ciencia social debe tomar en cuenta las dos especies de propiedades que están objetivamente ligadas a ella: por un lado unas propiedades materiales que, empezando por el cuerpo, se dejan enumerar y medir como cualquier otra cosa del mundo físico, y por otro unas propiedades simbólicas que no son más que las propiedades materiales cuando son percibidas y apreciadas en sus relaciones mutuas, es decir como propiedades distintivas.[1]

1 Va de suyo que esta distinción indispensable tiene algo de ficticio: en efecto, la ciencia no puede conocer la realidad sino aplicando instrumentos lógicos de clasificación y efectuando de un modo consciente y controlado el equivalente a las operaciones de clasificación de la práctica ordinaria. Sin duda aquellos que hacen de la crítica de las representaciones individuales la condición de acceso a una realidad "objetiva" totalmente inaccesible a la experiencia común ("Creemos fecunda", dice Durkheim, "esta idea de que la vida social debe explicarse no por la concepción de aquellos que participan en ella, sino por causas profundas que escapan a la conciencia") pueden admitir, como el propio Durkheim, que esa "realidad" no puede

Semejante realidad *intrínsecamente doble* exige la superación de la disyuntiva en la que se deja encerrar la ciencia social, la de la física social y la fenomenología social. La *física social* que a menudo se realiza en un economicismo objetivista se aplica a captar una "realidad objetiva" totalmente inaccesible a la experiencia común por el análisis de las relaciones estadísticas entre distribuciones de propiedades materiales, expresiones cuantificadas de la repartición del capital (en sus diferentes especies) entre los individuos en competencia por su apropiación. En cuanto a la *fenomenología social* que registra y descifra las significaciones que los agentes producen como tales por una percepción diferencial de *esas mismas propiedades*, constituidas así como signos distintivos, ella puede encontrar su realización y su límite en una suerte de *marginalismo social*: "el orden social" se halla reducido así a una clasificación colectiva obtenida por la adición de los juicios clasificadores y clasificados por los cuales los agentes clasifican y se clasifican o, si se prefiere, por la agregación de las representaciones (mentales) que los unos se hacen de las representaciones (teatrales) que les dan los otros y de las representaciones (mentales) que éstos se hacen de ellos.

> La oposición entre una mecánica de las relaciones de fuerza y una fenomenología o una cibernética de las relaciones de sentido no es nunca tan visible y visiblemente estéril como en la teoría de las clases sociales. Por un lado, las definiciones estrictamente objetivas que, como la vertiente economicista de la teoría marxista, buscan el principio de la determinación de las clases en propiedades que no le deben nada a la percepción o a la acción de los agentes (sin hablar de aquellas que identifican las clases con poblaciones enumerables y separadas por fronteras inscritas en lo real);[2] por el

---

ser conocida sino utilizando instrumentos lógicos. No deja de ser cierto que nadie negaría la afinidad particular que une al fisicalismo y a la inclinación positivista a ver las clasificaciones ya sea como recortes arbitrarios y "operativos" (a la manera de las clases de edad o las franjas de ingresos), o bien como el simple registro de cortes "objetivos" captados bajo la forma de discontinuidades de las distribuciones o de inflexiones de curvas.

2 Si se dejan a un lado las interrogaciones existenciales que asedian a los adolescentes burgueses (¿Soy un pequeño o un gran burgués? ¿Dónde termina la pequeña burguesía y dónde comienza la grande?) y las interrogaciones estratégicas de aquellos que intentan contar (o dar por descontados) a los amigos y a los adversarios, "contarse" o "catalogarse" (buena traducción, después de todo, de *kathègoresthai*), la cuestión de los límites "reales" entre

otro, las definiciones subjetivistas o nominalistas, ya se trate de la teoría weberiana del "grupo de estatus" que privilegia las propiedades simbólicas constitutivas del estilo de vida o de los análisis empíricos que apuntan a establecer si y cómo existen las clases en la representación de los agentes, o bien de todas las formas de marginalismo social que, al hacer de los actos de autoridad y de sumisión el principio de las estructuras de dominación y de dependencia, conciben el mundo social, a la manera de los filósofos idealistas, "como representación y voluntad", cercanos en ello al *espontaneísmo político* que identifica la clase social (y en particular al proletariado) con una suerte de surgimiento puro.[3]

La visión objetivista no puede conquistar la verdad "objetiva" de las relaciones entre las clases como relaciones de fuerza, sino a condición de destruir todo aquello que es de una naturaleza tal que confiere a la dominación las apariencias de la legitimidad; pero esa visión falta a la objetividad al omitir inscribir en la teoría de las clases sociales la verdad primera contra la cual se ha construido y en particular el velo de relaciones simbólicas sin las cuales las relaciones de clase no podrían, en más de un caso, realizarse en su verdad "objetiva" de relaciones de explotación. Dicho de otra manera, olvida que el desconocimiento de la verdad de las relaciones de clase forma parte integrante de la verdad de esas relaciones. Cuando, al ser aprehendidas en función de un sistema de esquemas de percepción y de apreciación objetivamente acordado a las estructuras objetivas, son reconocidas como legítimas,

---

los grupos es casi siempre, en la práctica social, una cuestión de política administrativa: la administración sabe (mejor que los sociólogos) que la pertenencia a clases, ya se trate de las categorías estadísticas más formales, como las clases de edad, está provista de "ventajas" o de obligaciones, tales como el derecho al retiro, o la obligación del servicio militar, y que en consecuencia las fronteras entre los grupos así delimitados son asuntos en juego dentro de luchas (lucha, por ejemplo, por el retiro a los sesenta años o por una asimilación de cierta categoría de auxiliares a la clase de los titulares) y que las clasificaciones que establecen esas fronteras representan instrumentos de poder.

3 Sitio aparte merecen todos aquellos que, al situarse por los requerimientos de la causa desde la perspectiva de la física social, se apoyan en la continuidad objetiva de la mayoría de las distribuciones para rehusarles a las clases sociales toda otra entidad que la de conceptos heurísticos o la de categorías estadísticas arbitrariamente impuestas por el investigador, único responsable según ellos de la discontinuidad introducida en una realidad continua.

las diferencias arbitrarias registradas por las distribuciones estadísticas de propiedades se vuelven signos de distinción (natural) que funcionan como un capital simbólico capaz de asegurar una *renta de distinción* tanto más grande cuanto más raras (o, a la inversa, menos accesibles, "comunes", divulgadas, "vulgares"). En efecto, lo que constituye el valor de las propiedades capaces de funcionar como capital simbólico, no es, por más que todo incline a creer lo contrario, tal o cual característica intrínseca de las prácticas o de los bienes considerados, sino su *valor marginal* que, siendo función de su número, tiende necesariamente a disminuir con su multiplicación y su divulgación.[4] Producto de una lucha en la que cada agente es al mismo tiempo un competidor despiadado y un juez supremo (y por lo tanto, en los términos de la vieja alternativa, a la vez *lupus* y *deus*), el capital simbólico o los títulos que lo garantizan no pueden ser defendidos, sobre todo en caso de inflación, sino por una lucha permanente para igualarse e identificarse (realmente, por ejemplo con el matrimonio y todas las formas de alianza pública y de agregación oficial, o simbólicamente) con el grupo inmediatamente superior y distinguirse del grupo inmediatamente inferior.

> El mundo de los salones y del esnobismo tal como lo describe Proust ofrece una bella ilustración de esas luchas por las cuales los individuos o los grupos se esfuerzan por modificar para su conveniencia el orden global de las preferencias, que resulta del conjunto de los juicios que se confrontan y se acumulan continuamente en el mercado de los valores simbólicos. El prestigio de un salón (o de un club) depende del rigor de sus exclusiones (no se puede admitir a una persona poco considerada sin perder en consideración) y de la "calidad" de las personas recibidas, que se mide ella misma con la "calidad" de los salones que las reciben: los altos y bajos de la bolsa de valores mundanos, que registran los Ecos mundanos, se miden por esos dos criterios, es decir por un conjunto de ínfimos matices, que exigen un ojo advertido. En un universo en el que todo está clasificado, y por lo tanto todo es clasificante, los lugares, por ejemplo, donde es preciso ser visto, restaurantes chic, concursos hípicos, conferencias, exposiciones, los

4 Sobre las luchas alrededor de los títulos nobiliarios o académicos, véase P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, p. 180-185 [*La distinción, op. cit.*, p. 160 y siguientes].

> monumentos y los espectáculos que hay que haber visto, Venecia, Florencia, Bayreuth, los ballets rusos, los lugares reservados, en fin, en los que hay que ser admitido, salones y clubes chic, sólo un dominio perfecto de las clasificaciones (que los árbitros de la elegancia se apresuran a "desclasar" al tacharlas de "demodés" desde el momento en que se vuelven demasiado comunes) permite obtener el mejor rendimiento de las inversiones mundanas y evitar al menos ser identificado con grupos poco cotizados.[5]

Las luchas que se desarrollan en el seno mismo de espacios tan homogéneos, al menos para un observador ajeno, que parecen crear la diferencia *ex nihilo*, le dan una desmentida absoluta a la filosofía conservadora de la historia que, identificando el orden con la diferencia, generadora de energía (es decir, según el credo liberal, de energía creadora, de espíritu de empresa, etc.), denuncia y deplora todo aquello que amenaza la distinción como *entropía*, recaída en lo homogéneo, lo indiferenciado, lo indiferente. Esta visión "termodinámica" del mundo, que inspira una obsesión por el "nivelamiento", por la distribución aleatoria, por la anulación en la "medianía", en la "masa", coexiste con el sueño de la burguesía sin proletariado, encarnado hoy en la teoría del "aburguesamiento de la clase obrera" o de la expansión de las clases medias hasta los límites del universo social, que se nutre de la idea de que, cuando la diferencia disminuye, la energía social, es decir, en este caso, la lucha de clases, disminuye. De hecho, contra la evidencia fisicalista que quiere que en caso de distribución continua la diferencia sea tanto más pequeña cuanto más grande es la proximidad en la distribución, las diferencias percibidas no son las diferencias objetivas, y la *vecindad social*, lugar de la *última diferencia*, tiene todas las posibilidades de ser también el punto de mayor tensión.

5 Asimismo se podría tomar como ejemplo cualquiera de los sub-universos del campo de producción cultural, como el universo de la pintura, donde el valor de cada artista se define en un juego semejante de juicios indefinidamente reflejados: el conocimiento perfecto del "juego" (que no tiene "reglas" salvo para aquellos que están excluidos de él, y por eso mismo); conductas que hay que adoptar con los críticos, los *marchands*, los otros pintores, conversaciones que hay que tener con ellos; personas que hay que frecuentar o evitar, lugares (de exposición, en particular) donde hay que estar o a los que hay que escapar, grupos cada vez más estrechos que hay que atravesar sucesivamente, también aquí forma parte de las condiciones más absolutas de la acumulación del *valor fiduciario* que constituye la notoriedad.

La mínima distancia objetiva en el espacio social puede coincidir con la máxima distancia subjetiva: entre otras razones, porque el más "vecino" es el que más amenaza la identidad social, es decir la diferencia (y también porque el ajuste de las esperanzas a las oportunidades tiende a circunscribir en la vecindad inmediata las pretensiones subjetivas). Lo propio de la lógica de lo simbólico es transformar en diferencias absolutas, de todo o nada, las diferencias infinitesimales: es por ejemplo el efecto de la *frontera jurídica* o de *numerus clausus* (especialmente visible en el concurso) que *instituye entre dos indiscernibles* (el heredero y el bastardo, el mayor y el menor, el último en recibirse y el primer reprobado, etc.) una distinción absoluta y duradera, en el lugar de una continuidad asociada a unos cortes diferentes bajo diferentes relaciones. La lucha por la diferencia específica, la última diferencia, enmascara las propiedades genéricas, el género común, las solidaridades "objetivas", la clase, que no existen sino por la mirada exterior del observador extraño y que el trabajo de "politización" quiere hacer surgir en la conciencia de los agentes incrementando los efectos de las luchas de competencia: en efecto, más allá de que apunten no a abolir la clasificación o a transformar sus principios si no a modificar la posición en la clasificación, y que impliquen de ese modo un reconocimiento tácito de la clasificación, las luchas de competencia, que dividen a los cercanos, a los vecinos, a los semejantes, son la antítesis más perfecta y la negación más eficaz de la lucha contra otra clase, en la cual se constituye la clase.

Si la lucha simbólica tiende a circunscribirse a la vecindad inmediata y si jamás puede operar otra cosa que revoluciones parciales, es también porque encuentra su límite, como ya lo hemos visto, en la institucionalización de los índices de consagración y de los diplomas de carisma, tales como los títulos de nobleza o los títulos académicos, marcas de respeto objetivadas que apelan a las marcas de respeto, aparato y pompa que tienen por efecto no solamente manifestar la posición social sino también el reconocimiento colectivo que se le concede por el solo hecho de autorizarle a hacer semejante muestra de su importancia. Este reconocimiento oficial implica el derecho y el deber ("nobleza obliga") de exhibir oficial y públicamente la distinción en signos distintivos, oficialmente codificados y garantizados (como las condecoraciones), de mantener el rango asignado adoptando las prácticas y los atributos simbólicos asociados a él. Los "grupos de estatus" no hacen otra cosa que dar a las estrategias de distinción una forma institucional, incluso codificada, controlando estrictamente las dos operaciones fundamentales de la lógica social, *la unión y la separación*, por las que puede sobrevenir el acrecentamiento o la disminución de la rareza, y por lo tanto del valor del grupo,

y eso es así tanto en el terreno propiamente simbólico, regulando el uso de los atributos simbólicos apropiados para hacer visibles las diferencias y para manifestar los rangos, es decir los signos distintivos de la riqueza simbólica, como la vestimenta o la vivienda, o los emblemas del reconocimiento social, como todos los atributos de la autoridad legítima, cuanto en los intercambios reales, pudiendo implicar una forma de identificación o, por lo menos, de reconocimiento mutuo, matrimonio, intercambio de dones o de comidas o simple comercio. Las estrategias institucionalizadas de distinción por las cuales los "grupos de estatus" apuntan a volver permanentes y cuasi naturales, y por ende legítimas, las diferencias de hecho, redoblando simbólicamente el efecto de distinción asociado al hecho de ocupar una posición rara en la estructura social, son la conciencia de sí de la clase dominante.

No hay universo social donde cada agente no deba contar, en cada momento, con el valor fiduciario que le es acordado y que define lo que puede permitirse, es decir, entre otras cosas, los bienes, ellos mismos jerarquizados, de los que puede apropiarse o las estrategias que puede adoptar y que, para tener posibilidades de ser reconocidas, y por ende simbólicamente eficaces, deben situarse a la altura justa, ni demasiado arriba ni demasiado abajo. Pero el grado en que las diferencias son objetivadas en barreras estatutarias y sancionadas por fronteras jurídicas que imponen un límite real a las aspiraciones, en lugar de marcarse por simples límites estadísticos, se halla en el principio de diferencias muy importantes en las prácticas simbólicas: todo parece indicar que el lugar que se les hace a las estrategias simbólicas no puede sino ir en aumento, como las probabilidades de eficacia que les son objetivamente impartidas, cuando uno va de las sociedades donde los límites entre los grupos toman la forma de fronteras jurídicas, y donde las manifestaciones de la diferencia están regidas por verdaderas leyes suntuarias, a universos sociales en los que –como en las clases medias norteamericanas, que describe el interaccionismo– la indeterminación objetiva del valor fiduciario autoriza y favorece la pretensión (es decir el defase entre el valor que el sujeto se reconoce y el que le es oficial o tácitamente reconocido) y las estrategias de *bluff* por las que apunta a realizarse.[6]

De hecho, la institucionalización de la distinción, es decir su inscripción en la realidad dura y duradera de las cosas o de las instituciones, va a la par con su

6 La visión del mundo social que propone el interaccionismo corresponde a un universo social con un grado muy débil de institucionalización del capital simbólico, el de las clases medias urbanas, con sus jerarquías múltiples,

incorporación, que es la senda más segura hacia la naturalización: cuando se las admite y adquiere como si fuesen obvias, desde la primera infancia, las disposiciones distintivas tienen toda la apariencia de una naturaleza naturalmente distinguida, diferencia que encierra su propia legitimación. La renta de distinción resulta así redoblada por el hecho de que la idea de distinción suprema (y por ende el máximo beneficio) se halla asociada a la facilidad y a lo natural en la producción de las conductas distinguidas, es decir al costo mínimo de producción. Así, con la distinción a la que se llama natural aunque, la palabra lo dice, no existe sino en y por la relación distintiva con disposiciones más "comunes", es decir estadísticamente más frecuentes, la teatralización legitimadora de la que siempre se acompaña el ejercicio del poder se extiende a todas las prácticas y en particular al consumo, que no tiene necesidad de estar inspirado por la búsqueda de distinción para ser distintivo. El arte de vivir incluso de los que ejercen el poder contribuye al poder que lo hace posible por el hecho de que sus verdaderas condiciones de posibilidad permanecen ignoradas y de que puede ser percibido no sólo como la manifestación legítima del poder sino como el fundamento de su legitimidad. Los "grupos de estatus" fundados en un "estilo de vida" y en una "estilización de la vida" no son, como lo creía Max Weber, una especie diferente de grupo de clase, sino clase dominante *negada* o, si se quiere, sublimada y, por eso mismo, legitimada.

Si hay que manifestar, contra el objetivismo mecanicista, que las formas simbólicas tienen una lógica y una eficacia propias que les confieren autonomía relativa con respecto a las condiciones objetivas aprehendidas en las distribuciones, hay que recordar también, contra el subjetivismo marginalista, que el orden social no está formado, a la manera del resultado de un voto o de un precio de mercado, por la simple adición mecánica de los órdenes individuales. En la determinación de la clasificación colectiva y de la jerarquía de los valores fiduciarios acordados a los individuos y a los grupos, no todos los juicios tienen el mismo peso, y los dominantes se hallan en situación de imponer la escala de preferencias más favorable a sus productos (especialmente porque ejercen un cuasi monopolio de hecho de las instituciones que, como el sistema académico, establecen y garantizan oficialmente los rangos). Por otra parte, la representación que los agentes se hacen de su propia posi-

---

confusas (es el caso de los títulos de la enseñanza "media") y cambiantes, cuya incertidumbre objetiva se ve redoblada, para la conciencia común, por el débil grado de interconocimiento y la ausencia correlativa del conocimiento mínimo de las características económicas y sociales más "objetivas".

ción y de la posición de los otros en el espacio social (así como por lo demás la representación que dan de ella, consciente o inconscientemente, por sus prácticas o sus propiedades) es el producto de un sistema de esquemas de percepción y de apreciación que es él mismo el producto incorporado de una condición (es decir de una posición determinada en las distribuciones de las propiedades materiales y del capital simbólico) y que se apoya no sólo en los índices del juicio colectivo sino también en los indicadores objetivos de la posición realmente ocupada en las distribuciones que ese juicio colectivo toma en cuenta. Incluso en el caso límite del "gran mundo", lugar por excelencia de los juegos de bolsa simbólicos, el valor de los individuos y de los grupos no depende tan exclusivamente de las estrategias mundanas como lo sugiere Proust cuando escribe: "Nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los otros".[7] El capital simbólico de los que dominan el "gran mundo", Charlus, Bergotte o la duquesa de Guermantes, supone otra cosa que los desdenes o rechazos, las frialdades o las complacencias, los signos de reconocimiento y los testimonios de descrédito, las marcas de respeto o de desprecio, en fin, todo el juego de juicios cruzados. Es la forma exaltada que revisten realidades tan llanamente objetivas como las que registra la física social (castillos o tierras, títulos de propiedad, de nobleza o universitarios), cuando son transfiguradas por la percepción encantada, mistificada y cómplice, que define exclusivamente al esnobismo (o en otro nivel, a la pretensión pequeño burguesa).

La alternativa entre la física social y la fenomenología social no puede ser superada si uno no se sitúa en el principio de la relación dialéctica que se establece entre las regularidades del universo material de las propiedades y los esquemas clasificatorios del habitus, ese producto de las regularidades del mundo social para y por el cual hay un mundo social. Es en la dialéctica entre la condición de clase y el "sentido de clase", entre las condiciones "objetivas", registradas en las distribuciones, y las disposiciones estructurantes, ellas mismas estructuradas por esas condiciones, es decir conforme a las distribuciones, que la estructura de orden continuo de las distribuciones se cumple bajo una forma transfigurada e irreconocible en la estructura de orden discontinuo de los estilos de vida jerarquizados y en las representaciones y las prácticas de reconocimiento que engendra el desconocimiento de

7 M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard (Pléiade), t. 1, p. 19. (Véase también Goffman: "El individuo debe apoyarse en los otros para realizar su imagen de sí mismo", E. Goffmann, *op. cit.*).

su verdad.[8] Expresiones del habitus percibidas según las categorías del habitus, las propiedades simbolizan la capacidad diferencial de apropiación, es decir el capital o el poder social, y funcionan como capital simbólico, asegurando un beneficio positivo o negativo de distinción. La oposición entre la lógica material de la escasez y la lógica simbólica de la distinción (reunidas por el uso saussuriano de la palabra valor) constituye a la vez el principio de la oposición entre una dinámica social, que no conoce sino relaciones de fuerza, y una cibernética social, atenta sólo a las relaciones de sentido, y el principio de su superación.

Las luchas simbólicas son siempre mucho más eficaces (y por ende realistas) de lo que piensa el economicismo objetivista y mucho menos de lo que pretende el puro marginalismo social: la relación entre las distribuciones y las representaciones es al mismo tiempo el producto y el asunto en juego [*enjeux*] de una lucha permanente entre aquellos que, debido a la posición social que ocupan en ella, tienen interés en subvertir las distribuciones modificando las clasificaciones en las que aquéllas se expresan y se legitiman o, al contrario, en perpetuar el desconocimiento, como conocimiento alienado que, al aplicar al mundo categorías impuestas por el mundo, aprehende el mundo social como mundo natural. Conocimiento que, ignorando que él mismo produce aquello que reconoce, no quiere saber que lo que hace al encanto más intrínseco de su objeto, su carisma, no es sino el producto de innumerables operaciones de crédito por las que los agentes otorgan al objeto los poderes a los que se someten. La eficacia específica de la acción subversiva consiste en el poder de modificar por la toma de conciencia las categorías de pensamiento que contribuyen a orientar las prácticas individuales y colectivas y en particular las categorías de percepción y de apreciación de las distribuciones.

El capital simbólico no sería más que otra forma de designar eso que Max Weber llamó carisma si, prisionero de la lógica de las tipo-

8 La percepción individual y colectiva, o, más exactamente, la percepción individual orientada por las representaciones colectivas, tiende a engendrar representaciones contrastadas, tendiendo cada grupo a definir los valores a los cuales se asocia su valor por oposición a los valores de los otros grupos, superiores y sobre todo inferiores, es decir reputados como tales: las representaciones (mentales) que los diferentes grupos se hacen de las representaciones (teatrales) que dan (intencionalmente o no) los otros grupos, se presentan a la observación como sistemas de oposiciones que reproducen, acentuándolas y simplificándolas (a veces hasta la caricatura) las diferencias reales entre los estilos de vida, y que contribuyen a la vez a producir divisiones y a legitimarlas al hacerlas aparecer como fundadas en la naturaleza.

> logías realistas, aquel que sin duda comprendió mejor que nadie que la sociología de la religión era un capítulo, y no el más pequeño, de la sociología del poder, no hubiera hecho del carisma una forma particular de poder en lugar de ver en él una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia "en virtud de la cual las personas que ejercen autoridad son dotadas de prestigio". Esnobismo o pretensión son disposiciones de creyentes, asediados sin cesar por el miedo a la infracción, a la falta de tono o el pecado contra el gusto, e inevitablemente dominados por los poderes trascendentes a los que se entregan por el solo hecho de reconocerlos, arte, cultura, literatura, alta costura u otros fetiches, y por los depositarios de esos poderes, árbitros arbitrarios de la elegancia, costureros, pintores, escritores o críticos, simples creaciones de la creencia social que ejercen un poder real sobre los creyentes, ya se trate del poder de consagrar los objetos materiales al transferir a ellos lo sagrado colectivo o del poder de transformar las representaciones de aquellos que les confieren su poder.

Cada uno de los estados del mundo social no es así otra cosa que un equilibrio provisorio, un momento de la dinámica por la que se rompe y se restaura sin cesar el ajuste entre las distribuciones y las clasificaciones incorporadas o institucionalizadas. La lucha, que se halla en el principio mismo de las distribuciones, es inseparablemente una lucha por la apropiación de los bienes raros y una lucha por la imposición de la manera legítima de percibir la relación de fuerzas manifestada por las distribuciones, representación que puede, por su propia eficacia, contribuir a la perpetuación o a la subversión de esa relación de fuerzas. Las clasificaciones, y la noción misma de clase social, no serían un asunto en juego tan decisivo en la lucha (de clases) si no contribuyesen a la existencia de las clases sociales añadiendo a la eficacia de los mecanismos objetivos que determinan las distribuciones y que aseguran su reproducción el refuerzo que les proporciona el acuerdo de los espíritus que ellas estructuran. El objeto de la ciencia social es una realidad que engloba todas las luchas, individuales y colectivas, que apuntan a conservar o a transformar la realidad, y en particular aquellas cuyo asunto en juego es la imposición de la definición legítima de la realidad y cuya eficacia estrictamente simbólica puede contribuir a la conservación o a la subversión del orden establecido, es decir, de la realidad.

Libro 2
Lógicas prácticas

Prólogo

De todas las transformaciones de la práctica científica determinadas por la transformación de la relación con el objeto o, más precisamente, la objetivación de esa relación, la más clara es sin duda la que conduce a romper con la juridicidad declarada o larvada y con el lenguaje de la regla y del ritual, que no expresa casi ninguna otra cosa que los límites vinculados a la posición del observador extranjero y sobre todo la ignorancia de esos límites. De hecho, las prácticas ordinarias son tanto más exitosas socialmente, y por ende más inconscientes, cuanto menos alejadas de las condiciones en las que funcionan estén las condiciones de producción de las disposiciones de las cuales esas prácticas son producto: el ajuste objetivo de las disposiciones y de las estructuras asegura una conformidad con las exigencias y con las urgencias objetivas que nada les debe a la regla y a la conformidad consciente con la regla, y una apariencia de finalidad que no implica de ninguna manera la posición consciente de los fines objetivamente alcanzados. Así, paradójicamente, jamás habla tanto la ciencia social el lenguaje de la regla como en el caso, precisamente, en que ese lenguaje es el más inadecuado, es decir en el análisis de formaciones sociales en las que, debido a la constancia de las condiciones objetivas en el curso del tiempo, la parte que corresponde a la regla en la determinación real de las prácticas es particularmente reducida, siendo confiado lo esencial a los automatismos del habitus. Lo cual tiende a probar que, al menos en este caso, el discurso sobre el objeto expresa menos el objeto que la relación con el objeto.

El movimiento que conduce de la regla a la estrategia es el mismo que lleva del pensamiento "prelógico" o "salvaje" al cuerpo geométrico, cuerpo conductor atravesado de parte a parte por la necesidad del mundo social: el que lleva a situarse en el principio mismo de la práctica para captarla, como dice Marx, "en cuanto actividad humana concreta, en cuanto práctica, de manera subjetiva". Se puede entender que, en la medida en que supera la distancia distante que instituye a la práctica como un *objeto*, plantado ante el observador como un cuerpo extraño, este modo de pensamiento permite

volverse el *sujeto teórico* de la práctica de los otros o de la propia, pero de un modo totalmente diferente del que creen los que cantan loas a lo "vivido". Esta *apropiación* supone todo el trabajo necesario para objetivar en primer lugar las estructuras objetivas o incorporadas, para superar a continuación la distancia inherente a la objetivación y para tornarse así el sujeto de todo lo que es diverso [*autre*, otro], en sí y en los demás. Es decir que el trabajo científico procura, en este caso, una experiencia extraña, que aproxima al extraño sin quitarle nada de su extrañeza, por el hecho de autorizar la familiaridad más familiar con lo más extraño del extraño y de obligar al mismo tiempo a una distancia, que es la condición de una verdadera apropiación, con lo más extraño de lo más personal.

La etnología deja de ser entonces esa especie de arte puro, totalmente liberado, por la virtud distanciadora del exotismo, de todas las sospechas de vulgaridad ligadas a la política, para volverse una forma particularmente poderosa de socioanálisis. Al llevar lo más lejos posible la objetivación de la subjetividad y la subjetivación de la objetividad, ella obliga, por ejemplo, a descubrir en esa realización hiperbólica de todos los fantasmas masculinos que el mundo kabila propone, la verdad del inconsciente colectivo que acosa también los cerebros de los antropólogos y de sus lectores, al menos los masculinos. La fascinación cómplice u horrorizada que esa descripción puede suscitar no debe disimular, por cierto, que las mismas discriminaciones que condenan a las mujeres a las ocupaciones continuas, humildes e invisibles, son instituidas, ante nuestros propios ojos (y de manera tanto más indiscutible a medida que se desciende en la jerarquía social), tanto en las cosas como en los cerebros, y que no sería nada difícil encontrar en el estatus acordado a los homosexuales (y de modo más general tal vez a los intelectuales) el equivalente de la imagen que los kabilas se hacen del "hijo de la viuda" o del "varón de las niñas", remitido a las tareas masculinas más femeninas.

Producto de la división del trabajo sexual tal como se ve transfigurada en una forma particular de división sexual del trabajo, la *di-visión del mundo* es la mejor fundada de las ilusiones colectivas y, por eso mismo, objetivas: fundada en las diferencias biológicas y, particularmente en las que conciernen a la división del trabajo de procreación y de reproducción, ella también se funda en las diferencias económicas, y especialmente las que dependen de la oposición entre el tiempo de trabajo y el tiempo de producción y que se hallan en el fundamento de la división del trabajo entre los sexos. De modo más general, no hay orden social que no tienda a ejercer una acción simbólica orientada a su propia perpetuación, dotando realmente a los agentes de las

disposiciones y por eso mismo de las prácticas y de las propiedades, comenzando por las propiedades visibles del cuerpo, que los principios de di-visión les reconocen. Resultado de la realidad social, esos principios contribuyen a la realidad misma del orden social al realizarse en los cuerpos, en la forma de disposiciones que, producidas por las clasificaciones, dan la apariencia de un fundamento objetivo a los juicios clasificatorios, como la inclinación de las mujeres por las tareas "humildes y fáciles" o los pensamientos dóciles o sumisos, y que siguen operando en todas las prácticas que apuntan, como la magia y tantas otras formas de revuelta en apariencia más liberadas, a cumplir la intención de subvertir el orden establecido en prácticas o en declaraciones de acuerdo con principios surgidos de ese orden.

1. La tierra y las estrategias matrimoniales

> El beneficiario del mayorazgo, el primogénito, pertenece a la tierra. Ella lo hereda.
> K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política.*

Si en su mayor parte los análisis han caracterizado al sistema sucesorio bearnés por el "derecho de primogenitura integral", que puede favorecer a la niña tanto como al varón, es porque el tinte particular de su cultura jurídica los condenaba a aprehender la concesión a las mujeres no sólo de una parte de la herencia sino también del estatus de heredero como el rasgo distintivo de ese sistema;[1] en realidad, esa transgresión del principio de la *prelación masculina*, instrumento principal de la defensa de los intereses del linaje, o, lo que viene a ser lo mismo, del patrimonio, tan sólo representaba un último recurso en la defensa del linaje y del patrimonio.[2] Sólo en el caso de fuerza mayor constituido por la ausencia de todo descendiente varón la necesidad de mantener a toda costa el patrimonio en el linaje puede conducir a la solución desesperada que consiste en confiar a una mujer la carga de asegurar la transmisión del patrimonio, fundamento de la continuidad del linaje (es sabido que el estatus de heredero no recae en el primogénito, sino en el primer varón, aun cuando venga en último lugar por nacimiento). El matrimonio de cada uno de sus hijos, mayor o menor, varón o mujer, plan-

1 Este texto es una versión profundamente retocada de un artículo que apareció por primera vez en *Annales*, 4-5, julio-octubre de 1972, pp. 1105-1125.

2 Nunca son tan evidentes los errores inherentes a la juridicidad como en los trabajos de los historiadores del derecho y de la costumbre, llevados por toda su formación, y también por la naturaleza de los documentos que utilizaban (como las actas notariales, combinación de las precauciones jurídicas producidas por los notarios profesionales, conservadores de una tradición docta, y de los procedimientos efectivamente propuestos por los usuarios de sus servicios), a canonizar en forma de reglas formales las estrategias sucesorias y matrimoniales.

tea a toda la familia un problema particular que no puede resolver a menos que juegue con todas las posibilidades ofrecidas por la tradición sucesoria o matrimonial para asegurar la perpetuación del patrimonio. Todos los medios son buenos para cumplir esta suprema función y llega a ocurrir que se recurra a estrategias que las taxonomías de la juridicidad antropológica llevarían a considerar incompatibles, ya sea que se transgreda el "principio del predominio del linaje", caro a Fortes, para confiar a las mujeres la perpetuación del patrimonio, o que se tienda a minimizar, o incluso a anular, aunque fuera mediante artificios jurídicos, las consecuencias nefastas de las inevitables concesiones al régimen bilateral de sucesión, o bien, de manera más general, que se haga sufrir a las relaciones objetivamente inscritas en el árbol genealógico todas las manipulaciones necesarias para justificar *ex ante* o *ex post* los acercamientos o las alianzas más adecuadas al interés del linaje, es decir a la salvaguarda o el aumento de su capital material o simbólico.

Si se admite que el matrimonio de cada uno de los hijos representa para una familia el equivalente a una jugada en una partida de cartas, se puede ver que el valor de esa jugada (medido según los criterios del sistema) depende de la calidad del juego, en el doble sentido, es decir de la mano como conjunto de las cartas recibidas, cuya fuerza está definida por las reglas del juego, y de la manera, más o menos hábil, de utilizar esas cartas. En otros términos, dado que las estrategias matrimoniales apuntan siempre, al menos en las familias más favorecidas, a concertar un "buen matrimonio" y no tan sólo un matrimonio, es decir a maximizar los beneficios económicos y simbólicos asociados a la instauración de una nueva relación, se ven comandadas en cada caso por el valor del patrimonio material y simbólico que puede estar involucrado en la transacción y por el modo de transmisión que define los sistemas de intereses propios de los diferentes pretendientes a la propiedad del patrimonio, al asignarles derechos diferentes sobre el patrimonio según su sexo y su orden de nacimiento. En resumen, el modo de sucesión especifica, en función del sexo y del orden de nacimiento, las posibilidades matrimoniales que están genéricamente ligadas a los descendientes de una misma familia en función de su posición social, marcada principalmente, si no exclusivamente, por el valor económico de su patrimonio.

Si su función primera y directa es procurar los medios de asegurar la reproducción del linaje, y por ende la reproducción de la fuerza de trabajo, la estrategia matrimonial debe asegurar también la salvaguarda de la integridad del patrimonio y ello en un universo económico dominado por la escasez del

dinero. Debido a que la parte de patrimonio tradicionalmente heredada y la compensación entregada en el momento del matrimonio no son más que una, es el valor de la propiedad lo que comanda el monto del *adot* (de *adoutà*, hacer una donación, dotar), siendo que éste comanda a su vez las ambiciones matrimoniales de su poseedor por las mismas razones que el monto del *adot* exigido por la familia del futuro cónyuge depende de la importancia de sus bienes. De ello se sigue que, por la mediación del *adot*, la economía rige los intercambios matrimoniales; los matrimonios tienden a hacerse entre familias del mismo rango desde el punto de vista económico.

La oposición que separa de la masa de los campesinos a una "aristocracia" distinguida no sólo por su capital material, sino también por su capital social que se mide en el valor del conjunto de los parientes, en los dos linajes y por varias generaciones,[3] por su estilo de vida que debe manifestar su respeto por los valores del honor y por la consideración social de la que está rodeada, conlleva la imposibilidad (de derecho) de ciertos matrimonios considerados malas alianzas. El estatus de las grandes familias nunca es ni totalmente dependiente ni totalmente independiente de sus bases económicas y, si la consideración del interés económico nunca está ausente en el rechazo de la mala alianza, una "casa pequeña" puede desangrarse por casar a una de sus hijas con un "gran primogénito", mientras que el primogénito de una "gran casa" puede rechazar un partido más ventajoso desde el punto de vista económico para casarse de acuerdo con su rango. Pero el margen de disparidad admisible no deja de ser restringido y, más allá de un cierto umbral, las diferencias económicas impiden de hecho las alianzas. En resumen, las desigualdades de riqueza tienden a determinar puntos de segmentación particulares, dentro del campo de las parejas posibles que a cada individuo le asigna objetivamente la posición de su familia en la jerarquía social.

El discurso jurídico, al que de buena gana echan mano los informantes para describir la norma ideal o para explicar cierto caso singular tratado y

3 Debido a que los agentes poseen una información genealógica *total* en escala del área de matrimonio (lo cual supone una movilización y una actualización permanentes de la competencia), el *bluff* es poco menos que imposible ("Ba. es muy grande, pero en su familia, comparado con d'Au., es muy pequeño"), pues todo individuo puede ser llamado otra vez a su verdad objetiva en cualquier momento, es decir, al valor social (según los criterios indígenas) del conjunto de sus parientes a lo largo de varias generaciones. No ocurre lo mismo en el caso de un matrimonio lejano: "Aquel que se casa lejos, se dice, o engaña, o es engañado (sobre el valor del producto)".

reinterpretado por el notario, reduce a reglas formales las estrategias complejas y sutiles a las que recurren las familias, las únicas competentes (en el doble sentido del término) en estas cuestiones: todo hermano menor o hermana menor tiene derecho a una parte determinada del patrimonio, al *adot* que, dado que en general es concedido en el momento del matrimonio, casi siempre en especies para evitar el desmigajamiento de la propiedad, y excepcionalmente bajo la forma de una parcela de tierra (simple hipoteca susceptible siempre de ser levantada mediante el aporte de una suma fijada de antemano), a menudo se identifica equivocadamente con una dote, aunque no sea otra cosa que la contraparte acordada a los hermanos mayores a cambio de su renuncia a la tierra. Cuando la familia sólo tiene dos hijos, la parte del menor se fija en un tercio del valor de la propiedad. En los otros casos, puesto que un cuarto de la propiedad está excluido del reparto y reservado al hijo mayor, los menores reciben cada uno una parte igual al valor del resto dividido por el número de hijos (de modo que el mayor recibe un cuarto más una parte).[4]

En realidad, el reparto nunca constituye otra cosa que una solución desesperada. La extremada escasez de dinero líquido (que residía, al menos en parte, en el hecho de que la riqueza y el estatus social se medían primero que nada en el porte de la propiedad) hace que, en desmedro de la posibilidad provista por la costumbre de escalonar los pagos a lo largo de varios años y a veces hasta la muerte de los padres, el pago de la compensación en ocasiones se revelaba imposible: se estaba entonces en la obligación de avenirse al reparto, al casarse uno de los menores o a la muerte de los padres, para pagar los *adots* o cancelarlos bajo la forma de tierras, con la esperanza de restaurar

4 Se procedía a una estimación lo más precisa posible de la propiedad, recurriendo, en caso de litigio, a expertos locales, elegidos por las diferentes partes. Se ponían de acuerdo sobre el precio de la "jornada" (*journade*) de campos, bosques y helechales, tomando como base de la evaluación el precio de venta de una propiedad de la jurisdicción o de un pueblo vecino. Estos cálculos eran bastante exactos y, por eso mismo, aceptados por todos. "Por ejemplo, para la propiedad Tr., la estimación fue de 30.000 francos (hacia 1900). Estaban el padre, la madre y seis hijos, un varón y cinco mujeres. Al mayor, se le concede un cuarto, es decir 7.500 francos. Quedan 22.500 francos para dividir en seis partes. La parte de los menores es de 3.750 francos, que puede convertirse en 3.000 francos abonados en especies y 750 francos de ropa blanca y ajuar, sábanas, paños, toallas, camisones, edredones, *lou cabinet* (el armario) siempre aportado por la casada" (J.-P. A.).

algún día la unidad del patrimonio, reuniendo el dinero necesario para volver a comprar las tierras vendidas.[5]

> Aunque no se haya pensado, en el momento de la encuesta, en proceder a una interrogación sistemática que apuntase a determinar la frecuencia de los repartos en el curso de un período determinado, parece que los ejemplos de ello fueran raros, incluso excepcionales y, al mismo tiempo, fielmente conservados por la memoria colectiva. Así, se cuenta que, hacia 1830, la propiedad y la casa Bo. (gran casa de dos plantas, *a dus soulès*) fueron repartidas entre los herederos que no habían podido llegar a un acuerdo amistoso: desde entonces, está toda "cruzada de fosas y de setos". "Después de los repartos, dos o tres núcleos familiares vivían a veces en la misma casa, cada uno con su rincón y su parte de las tierras. La sala con chimenea siempre le correspondía en ese caso al mayor. Es el caso de las propiedades Hi., Qu., Di. En la de An., hay porciones de tierra que nunca fueron devueltas. Algunas pudieron volver a ser compradas muy pronto, pero no todas. El reparto creaba dificultades terribles. En el caso de la propiedad Qu., repartida entre tres hijos, uno de los menores debía dar la vuelta al distrito para llevar sus caballos a un campo alejado que le había sido asignado" (P.L.).

Pero la propiedad familiar habría estado muy mal protegida si la fórmula que define el monto del *adot* y, por eso mismo, el matrimonio, se hubiese impuesto con el rigor de una regla jurídica y si no hubiese habido otros medios conocidos para alejar la amenaza del reparto, considerado unánimemente como una calamidad. En realidad, son los padres quienes, como se dice, "hacen al mayor", y diferentes informantes afirman que en una época más antigua el padre era libre de decidir a su arbitrio el monto de la compensación

5 En aplicación del principio según el cual los bienes propios no pertenecen tanto al individuo como al linaje, la reintegración del linaje daba a cada uno de sus miembros la posibilidad de volver a estar en posesión de bienes que habrían podido ser alienados. "La 'casa madre' (*la maysou mayrane*) conservaba 'derechos de retorno' (*lous drets de retour*) sobre las tierras entregadas en dote o vendidas. Es decir que cuando esas tierras eran puestas a la venta, se sabía que tales casas tenían derechos y les eran propuestas" (J.-P. A.)

concedida a los menores, no estando las proporciones fijadas por ninguna regla; en todo caso, sabiendo que en numerosas familias los hijos y, en particular, la pareja joven, estaban totalmente despojados, hasta la muerte de los "viejos", de toda información, y con más razón, de todo control sobre las finanzas familiares (pues los productos de todas las transacciones importantes, como las ventas de ganado, eran confiados a la vieja señora de la casa y "guardados" en el armario), cabe dudar de que las reglas jurídicas se aplicaran al pie de la letra, fuera de los casos que el derecho y sus notarios tienen que conocer, es decir, los casos patológicos, o de aquellos que el pesimismo jurídico produce por anticipación y que, previstos *siempre* en los contratos, son estadísticamente excepcionales.[6] En efecto, el jefe de familia tiene siempre la libertad de jugar con las "reglas" (comenzando por las del Código civil) para favorecer, más o menos secretamente, a uno u otro de sus hijos, mediante dones en dinero líquido o por ventas ficticias. Nada sería más ingenuo que dejarse engañar por la palabra "reparto", que se emplea a veces para designar los "arreglos" de familia destinados, por el contrario, a evitar el reparto de la propiedad, como "la institución del heredero", que se efectuaba con gran frecuencia de modo amistoso en ocasión del matrimonio de alguno de los hijos, a veces por testamento (muchos hicieron así, en 1914, antes de partir al frente); después de una estimación de la propiedad, el jefe de familia definía los derechos de cada uno, los del heredero, que podía no ser el de más edad, y los de los menores, que a menudo suscribían de buen grado unas disposiciones más ventajosas para el heredero que las del Código o incluso que las de la costumbre, y que, cuando era su propio matrimonio la ocasión de este procedimiento, recibían una compensación cuyo equivalente sería abonado a los otros ya fuera en el momento de sus respectivas bodas, o bien a la muerte de los padres.

El jefe de familia podía sacrificar al interés del patrimonio la tradición que quería que el título de heredero recayera normalmente en el primogénito de los varones: tal era el caso cuando el mayor

6 Todo hace suponer que las innumerables protecciones de las que los contratos de matrimonio rodean al *adot* y que apuntan a asegurar "la inalienabilidad, la imprescriptibilidad y la intangibilidad" (cauciones, "colocación", etc.) son el producto de la imaginación jurídica. Así, la separación de los cónyuges, caso de disolución de la unión que según estipulan los contratos conlleva la restitución de la dote, es prácticamente desconocida por la sociedad campesina.

> era indigno de su rango o cuando había una ventaja real en que otro hijo heredase (por ejemplo, en el caso en que el menor, mediante su matrimonio, podía favorecer fácilmente la unión de dos propiedades vecinas). El padre ejercía una autoridad moral tan grande y tan fuertemente aprobada por todo el grupo que el heredero según la costumbre, no podía sino someterse a una decisión dictada por la preocupación de asegurar la continuidad de la casa y darle la mejor dirección posible. El mayor resultaba automáticamente despojado de su título si dejaba la casa, y el heredero pasaba a ser, como se lo ve claramente hoy, siempre aquel de los hijos que permanecía en la tierra.

Pero sigue siendo caer en la trampa de la juridicidad el multiplicar los ejemplos de las transgresiones anómicas o reguladas de las pretendidas reglas sucesorias: si no es seguro que "la excepción confirma la regla", en todo caso tiende, en cuanto tal, a acreditar la *existencia* de la regla. En realidad, todos los medios eran buenos para proteger la integridad del patrimonio y para apartar las virtualidades de división de la propiedad y de la familia de las que cada boda encerraba la amenaza.

Los principios que, por intermedio del *adot*, tienden a excluir los matrimonios entre familias demasiado desiguales, al término de una suerte de cálculo implícito de la situación óptima que apunta a *maximizar el beneficio material y simbólico* susceptible de ser procurado por la transacción matrimonial en los límites de la independencia económica de la familia, se combinan con los principios que conceden la supremacía a los hombres y el primado de los hijos mayores para definir las estrategias matrimoniales. La primacía de los hombres sobre las mujeres hace que, si los derechos de propiedad pueden transmitirse a veces por intermedio de las mujeres y si se puede identificar de manera abstracta a la familia (la "casa"), grupo monopólico definido por la apropiación de un conjunto determinado de bienes, con el conjunto de los que ejercen derechos de propiedad sobre el patrimonio, independientemente de su sexo, el estatus de heredero no puede corresponder a una mujer, ya se ha visto, sino como último recurso, es decir a falta de todo descendiente varón, mientras que las muchachas están destinadas al estatus de hermanas menores, no importa cuál sea el orden de su nacimiento, por la existencia de un solo varón, aunque sea más joven; es lo que uno comprende si sabe que el estatus de "señor de la casa" (*capmaysouè*), depositario y garante del nombre, del renombre y de los intereses del grupo, implica no solamente derechos sobre la propiedad sino también el derecho propia-

mente político de ejercer la autoridad en el interior del grupo y sobre todo de representar y de comprometer a la familia en sus relaciones con los otros grupos.[7] En la lógica del sistema, ese derecho no puede incumbir sino a un hombre, ya sea el mayor de los agnados, o en su defecto, el marido de la heredera, heredero por las mujeres que, al convertirse en el mandatario del linaje, en ciertos casos debe sacrificar incluso su propio nombre de familia en nombre de la "casa", que se ha apropiado de él al confiarle su propiedad.[8]

El segundo principio, la primacía del hijo mayor sobre los menores, tiende a hacer del patrimonio el verdadero sujeto de las decisiones económicas y políticas de la familia. Al identificar los intereses del jefe de familia designado con los intereses del patrimonio, se tienen más posibilidades de determinar su identificación con el patrimonio que por cualquier norma expresa y explícita. Afirmar la indivisibilidad del poder sobre la tierra, *impartido al mayor*, es afirmar la indivisibilidad de la tierra y determinar al mayor a convertirse en su defensor y su garante. (Prueba de que el "derecho de mayorazgo" no es sino la afirmación transfigurada de los derechos del patrimonio sobre el mayor, la oposición entre mayores y menores sólo es pertinente en las familias dotadas de un patrimonio y pierde toda significación entre los pobres, pequeños propietarios, obreros agrícolas o domésticos: "No hay ni mayor ni menor, dice un informante, cuando no hay nada para tascar".) La arbitrariedad del acto por el cual se *instituye* heredero al mayor de los hijos, colgándole una *distinción so-*

7 El jefe de la "casa" tenía el monopolio de las relaciones exteriores y, en particular, de las transacciones importantes, las que se trataban en el mercado, y así se hallaba investido de la autoridad sobre los recursos monetarios de la familia y por intermedio de ellos sobre toda su vida económica; confinado con frecuencia en la casa (lo que contribuía a reducir sus posibilidades de casamiento), el menor no podía adquirir cierta independencia económica sino constituyéndose (por ejemplo, con el producto de una pensión de guerra) un pequeño peculio envidiado y respetado.

8 Para convencerse de la autonomía *relativa* de los derechos políticos con respecto a los derechos de propiedad, basta con considerar las formas que reviste la gestión del *adot*. Aunque la mujer siguiera siendo teóricamente propietaria del *adot* (ya que la obligación de restituirle su equivalente en cantidad y en valor siempre podía hacerse efectiva), el marido ejercía el derecho de utilizarlo y, una vez asegurada la descendencia, podía servirse de él para dotar a los menores (siendo los límites a su derecho de usufructo evidentemente más estrechos tratándose de bienes inmobiliarios y en particular de tierras). Por su parte, teniendo la heredera sobre los bienes de la dote aportados por su marido derechos idénticos a los que tenía un hombre sobre la dote de su mujer, sus padres gozaban de las rentas de los bienes aportados por su yerno y los administraban mientras estuviesen con vida.

cial a una diferencia biológica, a menudo marcada por signos visibles de apariencia natural como la estatura, no se percibe como tal: en apariencia es la naturaleza la que, a través del orden de nacimiento, designa, desde el origen, a aquel que pertenece a la tierra y a quien la tierra pertenece, y la diferencia de institución tiende, salvo excepciones, a transmutarse en distinción natural, por el hecho de que el grupo tiene el poder de destinar a la diferencia objetiva, y por ende subjetiva, a aquellos a quienes somete a un tratamiento diferente, el mayor y el menor, como por lo demás el hombre y la mujer, o el noble y el plebeyo. La institución del heredero, que, como todo acto de institución, resulta de la lógica de la magia, sólo halla su plena satisfacción por virtud de la *incorporación*: si, como dice Marx, el patrimonio se apropia de su propietario, si la tierra hereda a aquel que la hereda, es porque el heredero, el mayor, es la tierra (o la empresa) hecha hombre, hecha cuerpo, encarnada en la forma de una estructura generadora de prácticas conformes con el imperativo fundamental de la perpetuación de la integridad del patrimonio.

El privilegio concedido al mayor, simple retraducción genealógica del primado absoluto conferido al mantenimiento de la integridad del patrimonio, y la prelación reconocida a los miembros varones del linaje concurren a favorecer una estricta homogamia prohibiendo a los hombres los "matrimonios de abajo hacia arriba" que podrían suscitar la búsqueda de la maximización del beneficio material y simbólico: el mayor no puede hacer un matrimonio demasiado alto, no sólo por temor a tener que restituir algún día el *adot*, sino también y sobre todo porque su posición en la estructura de las relaciones de poder doméstico resultaría amenazada por ello; no puede tener un casamiento demasiado bajo, por miedo a deshonrarse por la mala alianza y a colocarse en la imposibilidad de dotar a los menores. En cuanto al menor que, más que el mayor, debe evitar los riesgos y los costos materiales y simbólicos de la mala alianza, menos todavía puede exponerse a una condición dominada y humillante, abandonarse a la tentación de hacer un matrimonio demasiado manifiestamente por encima de su condición.[9]

9 En la medida en que ofrecía a las familias campesinas una de las ocasiones más importantes de realizar intercambios monetarios al mismo tiempo que intercambios simbólicos apropiados para afirmar la posición de las familias aliadas en la jerarquía social y para reafirmar en el mismo gesto esa jerarquía, el casamiento que podía determinar el aumento, la conservación o la dilapidación del capital material y simbólico estaba sin duda en el principio de la dinámica y de la estadística de toda la estructura social, dentro de los límites, evidentemente, de la permanencia del modo de producción.

A pesar del trabajo de inculcación ejercido por la familia y continuamente reforzado por todo el grupo que le recuerda incesantemente al mayor, sobre todo de las grandes casas, los privilegios y deberes ligados a su rango, la identificación del heredero con la herencia no se opera siempre sin conflictos y sin dramas y no excluye ni las contradicciones entre las disposiciones y las estructuras que pueden ser vividas como conflictos entre el deber y el sentimiento, ni más aún las astucias destinadas a asegurar la satisfacción de los intereses individuales en los límites de las convenciones sociales. Así es como los padres que, en otros casos, podían jugar ellos mismos con la costumbre para satisfacer sus inclinaciones (permitiendo por ejemplo a su hijo favorito constituirse un pequeño peculio),[10] se sentían obligados a prohibir las malas alianzas y a imponer, a despecho de los sentimientos, las uniones más adecuadas para salvaguardar la estructura social salvaguardando la posición del linaje en esa estructura, en una palabra, a obtener del mayor que sea él quien pague el precio de su privilegio al subordinar sus propios intereses a los del linaje: "He visto renunciar a un casamiento por 100 francos. El hijo se quería casar. '¿Cómo vas a pagarles a los menores? ¡Si te quieres casar (con ésa), vete!' En lo de Tr., había cinco hermanas menores; los padres practicaban un régimen de favoritismo por el mayor. Le daban el mejor trozo de 'salé' [carne de cerdo salada] y todo lo demás. A menudo el mayor es mimado por la madre hasta que él habla de casamiento... Para las menores, nada de carne, nada. Cuando llegó el momento de casar al mayor, tres de las menores estaban ya casadas. El muchacho amaba a una joven que no tenía un céntimo. El padre le dice: '¿Quieres casarte? Yo pagué (por) las menores, tú tienes que traer monedas para pagar (por) las otras dos. La mujer no está hecha para ser puesta en el aparador (es decir para que se la exponga). Ella no tiene nada; ¿qué es lo que va a aportar?' El varón se casó con una muchacha E. y recibió una dote de 5.000 francos. El matrimonio no marchó bien. Él se puso a beber y se volvió decrépito. Murió sin hijos".[11] Los que querían

10 Entre los subterfugios empleados para favorecer a un hijo, uno de los más corrientes consistía en concederle, mucho antes de su matrimonio, dos o tres cabezas de ganado que, dadas en *gesalhes* (contrato amistoso por el cual se le confía a un amigo seguro, después de haber estimado su valor, una o varias cabezas de ganado, repartiéndose el producto entre los contratantes, así como los beneficios y las pérdidas sobre la carne), reportaban buenos beneficios.

11 La continuación de la historia no es menos edificante: "A consecuencia de disputas, hubo que devolverle la dote entera a la viuda, que se volvió a su

casarse contra la voluntad de los padres no tenían otro recurso que abandonar la casa, a riesgo de verse desheredados en beneficio de otro hermano o hermana. Obligado a estar a la altura de su rango, el hijo mayor de una gran casa podía menos que ninguno recurrir a esta solución extrema: "El mayor de los Ba. no se podía ir. Había sido el primero de la aldea en llevar chaqueta. Era un hombre importante, un concejal. No podía irse. Y además, era incapaz de ganarse la vida. Estaba demasiado 'aseñorado' (*enmoussurit*, de *moussu, monsieur*)". Además, mientras los padres estuviesen vivos, los derechos del heredero sobre la propiedad continuaban siendo virtuales, de manera que no siempre disponía de los medios para mantener su rango y tenía menos libertad que los menores o los mayores de rango inferior: "Lo tendrás todo" (*qu'at aberas tout*), decían los padres y, mientras tanto, no soltaban nada". Esta fórmula, a menudo pronunciada irónicamente, porque aparece como el símbolo de la arbitrariedad y de la tiranía de los "viejos", conduce al principio de las tensiones engendradas por cualquier *modo de reproducción* que, como éste, hace pasar sin transición de la clase de los herederos despojados a la de los propietarios legítimos: en efecto, se trata de obtener que los herederos acepten las servidumbres y los sacrificios de un estado de minoridad prolongada en nombre de las gratificaciones lejanas ligadas al mayorazgo. Y la autoridad paterna, que constituye el instrumento principal de la perpetuación del linaje, podía volverse contra su legítimo fin y destinar al celibato, único medio de oponerse a un matrimonio rechazado, a los hijos mayores que no podían ni rebelarse contra la empresa de sus padres, ni renunciar a sus sentimientos.

Aquello que no siempre se obtiene sin dolor del heredero, privilegiado por el sistema, ¿cómo obtenerlo de los hijos menores a los que la ley de la tierra sacrifica? Sin duda no hay que olvidar, como la autonomización de las estrategias matrimoniales incitaría a hacerlo, que las estrategias de fecundidad pueden contribuir también a resolver la dificultad haciéndola desaparecer, cuando, con la complicidad del azar biológico que hace que el primogénito

---

casa. Poco después del casamiento del mayor, hacia 1910, una de las hermanas menores se había casado, igualmente con una dote de 2.000 francos. En el momento de la guerra, hicieron regresar a la hermana menor, que se había casado en lo de S. (propiedad vecina) para que tomara el lugar del mayor. Las otras hermanas, que vivían más lejos, estaban muy descontentas con esa elección. Pero el padre había elegido una hija casada con un vecino para acrecentar su patrimonio" (J.-P. A., 85 años en 1960).

sea un varón, se pueda confiar la sucesión a un hijo único. De allí la importancia capital del azar biológico que hace que el primogénito sea un varón o una niña. En el primer caso, se puede limitar a ése el número de hijos, y no en el segundo caso. Si la venida de una niña al mundo no es nunca recibida con entusiasmo ("cuando nace una niña en una casa, dice el proverbio, se cae una viga maestra"), es porque ella representa en todos los casos una mala carta, por más que, circulando de abajo hacia arriba, ignore los obstáculos sociales que se imponen al varón y pueda, de hecho y de derecho, casarse por encima de su condición: heredera, es decir hija única (un caso muy raro, puesto que siempre se espera tener un "heredero") o hermana mayor de una o varias hermanas, ella sólo puede asegurar la conservación y la transmisión del patrimonio exponiendo al linaje, puesto que en caso de matrimonio con un hijo mayor la "casa" resulta de algún modo anexionada a otra casa y, en caso de matrimonio con un hijo menor, el poder doméstico se le confía (tras la muerte de los padres, por lo menos) a un extraño; de ser hermana menor, no se puede hacer otra cosa que casarla, y por lo tanto dotarla, porque no se puede desear, como para un varón, ni que se vaya lejos, ni que se quede en casa, soltera, debido a que la fuerza de trabajo que ella puede proporcionar no está a la medida de la carga que ella impone.[12]

Sea ahora el caso en que la descendencia incluye al menos un varón, no importa cuál sea su rango: el heredero puede ser hijo único o no, en este último caso, puede tener un hermano (o varios) o una hermana (o varias) o un hermano y una hermana (o varios hermanos y/o hermanas en proporciones variables). Cada uno de estos juegos que ofrece, de por sí, oportunidades muy desiguales de éxito a una estrategia equivalente, autoriza diferentes estrategias, desigualmente fáciles y desigualmente rentables. Cuando el heredero es hijo único,[13] la estrategia matrimonial no tendría en juego otra cosa que la obtención, por medio del casamiento con una rica hija menor, de un *adot* tan elevado como sea posible, entrada de dinero sin contrapartida, si la búsqueda de la maximización del beneficio material o simbólico que puede

12 En algunas grandes familias que tenían los medios para permitirse ese aumento de la carga, ocurría que se conservara a una de las hijas en la casa. "En casa de L., de D., Marie era la mayor, habría podido casarse. Se volvió hija menor y, como todas las menores, criada sin salario para toda su vida. La atontaron. No hicieron gran cosa por que se casara. Así la dote se conservaba, todo se conservaba. Ella se ocupa de los padres."

13 El riesgo de ver desaparecer el linaje por el celibato del mayor es casi nulo en el período orgánico del sistema.

esperarse del matrimonio, aunque sea mediante estrategias de *bluff* (siempre difíciles y arriesgadas en un universo de conocimiento mutuo cuasi perfecto), no encontrara su límite en los riesgos económicos y políticos que encierra un matrimonio desproporcionado o, como se dice, de abajo hacia arriba. El riesgo económico está representado por la restitución de dote (*tournadot*) que puede ser exigida en el caso en que el marido o la esposa llegue a morir antes del nacimiento de un hijo, y que hace pesar temores desproporcionados con su probabilidad: "Supongamos un hombre que se casa con una muchacha de gran familia. Ella le aporta una dote de 20.000 francos. Sus padres le dicen: 'Recibes 20.000, crees estar haciendo un buen negocio. De hecho, te quedas afuera. Has recibido una dote por contrato. Vas a gastar una parte. Te ocurrirá un accidente. ¿Cómo vas a devolver el dinero si debes hacerlo? No podrás'". De manera general, se evitaba echar mano al *adot*.[14] El riesgo que podemos llamar político está sin duda más tomado en cuenta en las estrategias, porque toca uno de los principios fundamentales de todas las prácticas: la asimetría que la tradición cultural establece en favor del hombre y que pretende que uno se sitúe en el punto de vista masculino para juzgar acerca de un matrimonio (siendo que "de arriba hacia abajo" significa siempre implícitamente entre un hombre de rango superior y una mujer de rango inferior), hace que, dejando a un lado los obstáculos económicos, nada se oponga a que una hija mayor de una pequeña familia despose a un hijo menor de gran familia, mientras que un hijo mayor de pequeña familia no puede desposar a una hija menor de gran familia. Dicho de otro modo, entre todos los casamientos que la necesidad económica impone, sólo se reconocen plenamente las uniones en las cuales la asimetría que la arbitrariedad cultural establece en favor del hombre se ve redoblada por una asimetría del mismo sentido entre las situaciones económicas y sociales de los esposos. Cuanto más elevado es el monto del *adot*, más reforzada se encuentra la situación del cónyuge adventicio. Por más

14 Abonado normalmente al padre o a la madre del cónyuge y, por excepción únicamente, es decir en el caso en que ya no tenía a sus padres, al heredero mismo, el *adot* debía integrarse en el patrimonio de la familia surgida del matrimonio; en caso de disolución de la unión, o de muerte de uno de los esposos, pasaba a las manos de los hijos, cuando los había, y el cónyuge sobreviviente conservaba el usufructo; o bien, en el caso contrario, correspondía a la familia de aquel que lo había aportado. Algunos contratos de matrimonio preveían que, en caso de separación, el suegro podía limitarse a pagar los intereses del *adot* aportado por su yerno, que puede esperar regresar a su casa después de una reconciliación.

que, como se ha visto, el poder doméstico sea relativamente independiente del poder económico, el monto del *adot* constituye uno de los fundamentos de la distribución de la autoridad en el seno de la familia y, en particular, de las fuerzas respectivas de la suegra y de la nuera en el conflicto estructural que las opone.

> De una suegra autoritaria, se solía decir: "No quiere abandonar el cucharón", símbolo de la autoridad sobre la pareja. El manejo del cucharón es la propiedad exclusiva de la señora de la casa: en el momento de pasar a la mesa, mientras la olla hierve, ella pone "les soupes" [las sopas] de pan en la sopera, y vierte el caldo y las legumbres; cuando todo el mundo está sentado, ella trae la sopera a la mesa, le da una vuelta al cucharón para remojar las sopas, luego gira el cucharón hacia el jefe de familia (abuelo, padre o tío) que se sirve primero. Mientras tanto, la nuera está ocupada en otra parte. Para llamar a la nuera a su lugar, la madre le dice: "Todavía no te entrego el cucharón".

Así, como señora de la casa, la madre que, en otros casos, podía utilizar todos los medios a su alcance para impedir un matrimonio "de arriba hacia abajo", era la primera en oponerse al matrimonio de su hijo con una mujer de una condición demasiado alta (relativamente), consciente de que plegaría más fácilmente a su autoridad a una muchacha de baja extracción que a una de esas muchachas de gran familia de las que dicen que "entran (como) señoras de la casa (*daune*)" en su nueva familia (la evocación del aporte inicial es el argumento último en las crisis del poder doméstico donde se denuncia la verdad "económica", de ordinario negada: "¡Cuando se sepa lo que has aportado!"; a veces el desequilibrio es tal que sólo a la muerte de la suegra se podrá decir de la joven nuera: "Ahora ella es *daune*"). El riesgo de asimetría no es nunca tan grande como en el caso en que el heredero desposa a una hija menor de familia numerosa: dada la equivalencia aproximativa (de la que da testimonio la anfibología de la palabra *adot*) entre el *adot* abonado en ocasión del casamiento y la parte del patrimonio, y, por lo tanto, siendo las demás cosas iguales, entre los patrimonios que tienen posibilidades de emparejarse, el *adot* de una muchacha salida de una familia rica, pero numerosa, puede no ser superior al de una única hija menor de familia media. El equilibrio que entonces se establece en apariencia entre el valor del *adot* aportado y el valor del patrimonio de la familia puede disimular una discordancia generadora de conflictos, en la medida en que la autoridad y la aspiración a

la autoridad dependan tanto del capital material y simbólico de la familia de origen como del monto de la dote. Así, al defender su autoridad, es decir sus intereses de señora de la casa, con una autoridad que depende, ella misma, de su aporte inicial (lo cual hace que toda la historia matrimonial del linaje esté involucrada en cada casamiento), la madre no hace otra cosa que defender los intereses del linaje contra los usurpadores exteriores. En efecto, el casamiento "de abajo hacia arriba" amenaza la preeminencia que el grupo reconoce a los miembros varones, tanto en la vida social como en el trabajo y en los asuntos domésticos.[15]

El matrimonio del heredero con una hija mayor plantea con la más extrema acuidad la pregunta por la autoridad política en la familia, sobre todo cuando existe una asimietría a favor del heredero. Excepto en el caso en que, asociando a dos vecinos, reúne a dos propietarios, ese tipo de casamiento tiende a instalar a los cónyuges en la inestabilidad entre los dos hogares, cuando no en la separación pura y simple de las residencias. (De allí la unánime reprobación que suscita: "Es el caso de Tr., que desposó a la muchacha Da. Va y viene de una propiedad a la otra. Está siempre en camino, está en todas partes, jamás en su casa. El señor tiene que estar allí". En el conflicto abierto o larvado a propósito de la residencia, lo que está en juego, aquí como en otras partes, es la dominación de uno u otro linaje, es la desaparición de una de las dos "casas" y del nombre que está unido a ella. (Es significativo que, en todos los casos atestiguados, las propiedades reunidas por un momento se separaron, a menudo a partir de la siguiente generación, recibiendo cada uno de los hijos una de ellas en herencia.)

Tal vez porque la cuestión de los fundamentos económicos del poder doméstico se aborda allí con más realismo que en otras partes (se cuenta que, para asegurar su autoridad sobre la pareja, el casado debía apoyar el pie sobre el vestido de la casada, si es posible en el momento de la bendición nupcial, mientras que la casada debía plegar el dedo de tal modo que evitara que el casado pudiese hundir completamente el anillo nupcial), tal vez porque, al mismo tiempo, las representaciones y las estrategias están allí más cercanas a la verdad objetiva, la sociedad bearnesa sugiere que la sociología de la familia, tan a menudo librada a los buenos sentimientos, podría no ser sino un

15 La madre está tanto mejor situada para seguir la senda abierta por su matrimonio, es decir para casar a su hijo en su pueblo o su jurisdicción de origen, y para reforzar de esa manera su posición en la familia, cuanto más importante sea la dote que ella haya aportado.

caso particular de la sociología política: la posición de los cónyuges en las relaciones de fuerza domésticas y sus posibilidades de éxito en la competencia por la autoridad familiar, es decir por el monopolio del ejercicio legítimo del poder dentro de los asuntos domésticos, no son nunca independientes del capital material y simbólico (cuya naturaleza puede variar según las épocas y las sociedades) que ellos poseen o que han aportado.

Pero el heredero único sigue siendo relativamente infrecuente a pesar de todo. En los otros casos, del matrimonio del hijo mayor depende en buena medida el monto del *adot* que podrá ser pagado a los menores, y por ende el matrimonio que ellos podrán hacer e incluso si podrán casarse: la buena estrategia también consiste, en este caso, en obtener de la familia de la esposa un *adot* suficiente para pagar el *adot* de los menores o de las menores sin verse obligado a recurrir al reparto o a hipotecar la propiedad y sin hacer pesar no obstante sobre el patrimonio la amenaza de una restitución de dote excesiva o imposible. Es decir de paso, contra la tradición antropológica que trata a cada matrimonio como una unidad autónoma, que cada transacción matrimonial no puede ser comprendida sino como *un momento en una serie* de intercambios materiales y simbólicos que una familia puede comprometer en el matrimonio de uno de sus hijos dependiendo en buena parte del rango que ese intercambio ocupe en el conjunto de los matrimonios de los hijos de la familia y del balance de esos intercambios. Eso se ve cuando el primero en casarse absorbe todos los recursos de la familia. O bien cuando la hija menor se casa antes que la mayor, a partir de ese momento más difícil de "colocar" en el mercado matrimonial puesto que sospechosa de tener algún defecto escondido (se decía del padre, en ese caso: "Le ha puesto el yugo a la becerra joven, *l'anouille*, antes que a la becerra, *la bimé*"). A pesar de las apariencias, la situación es muy diferente según el mayor tenga una hermana (o hermanas) o un hermano (o hermanos): si, como lo indican espontáneamente todos los informantes, el *adot* de las hijas es casi siempre superior al de los hijos, lo cual tiende a acrecentar sus posibilidades de matrimonio, es porque no hay otra salida, lo hemos visto, que la de casar a esas bocas inútiles, y lo más rápidamente posible. El caso de los hijos menores deja más libertad. Para empezar, la abundancia, incluso la superabundancia de mano de obra que crea su presencia en la familia, suscitan un hambre de tierra que no puede sino beneficiar al patrimonio. Se deriva de ello que haya menos prisa por casar al hijo menor (cuando no, en las grandes familias, al primer hijo menor) que por casar a la hija menor o incluso a la mayor. Se lo puede casar, y es el caso más normal y el más conforme a sus intereses, si no el más conforme a los intereses del linaje, con una heredera. Si se casa en una familia del mismo rango

(el caso más frecuente), en una palabra, si aporta un buen *adot* y si se impone por su fuerza de producción y de reproducción (el proverbio lo dice con mucho realismo: "Si es un capón, nos lo comeremos; si es un gallo, lo guardaremos"), es honrado y tratado como un verdadero señor; en el caso contrario, es decir cuando se casa "de abajo hacia arriba", debe sacrificarlo todo a su nueva casa, su *adot*, su trabajo y algunas veces su nombre (Jean Casenave deviene por ejemplo "Yan dou Tinou", Jean de la casa Tinou), por una trangresión muy severamente juzgada por el principio de la prelación masculina cuyo extremo es el matrimonio entre el criado y la patrona. Dado, por una parte, que eran muy raros los que no retrocedían ante los azares del matrimonio con una hija menor, a veces llamado "estéril" (*esterlou*) o "casamiento del hambre con la sed" (al que los más pobres no podían escapar más que colocándose con sus mujeres como "criados con pensión"), y por otra que la posibilidad de fundar un hogar permaneciendo en la casa paterna era un privilegio reservado al hijo mayor, los menores que no llegaban a desposar a una heredera gracias a sus *adots*, a veces aumentados por un pequeño peculio laboriosamente reunido (*lou cabau*), no tenían otra opción que la emigración hacia la ciudad o hacia América y la esperanza de un oficio y de un establecimiento, o el celibato y la condición de criados, en su propia casa o en casa ajena (para los más pobres).

No basta con decir que no hay prisa en casar a los hijos menores; se pone poco empeño en ello, y, en un universo de dirigismo matrimonial, ese *laisser-faire* es suficiente para debilitar muy considerablemente sus posibilidades de matrimonio. Se puede llegar incluso hasta subordinar la entrega del *adot* a la condición de que el hijo menor consienta en trabajar junto al mayor durante un cierto número de años, o hacer con él verdaderos contratos de trabajo, o incluso hacerle esperar un aumento de su parte de herencia. Pero había muchas otras maneras para que un hijo menor se volviera célibe, desde el casamiento fallido hasta el acostumbramiento insensible que hacía "pasar la edad" del matrimonio, con la complicidad de las familias, consciente o inconscientemente llevadas a retener al servicio de la casa, al menos por un tiempo, a ese "criado sin salario". Por sendas opuestas, aquel que partía a ganarse la vida en la ciudad o que se iba a buscar fortuna en América y aquel que permanecía en la casa, aportando su fuerza de trabajo sin acrecentar la carga de la familia y sin mermar la propiedad, contribuían a la salvaguarda del patrimonio. (El hijo menor tenía, en principio, el usufructo vitalicio de su parte, que, si había permanecido célibe, retornaba después de su muerte al heredero.)

Así el hijo menor es, si se nos permite la expresión, la *víctima estructural*, es decir socialmente designada, y por ende resignada, de un sistema que rodea

de todo un lujo de protecciones a la "casa", entidad colectiva y unidad económica, entidad colectiva definida por su unidad económica. La adhesión inculcada desde la infancia a los valores tradicionales y a la división acostumbrada de las tareas y de los poderes entre los hermanos, el apego al patrimonio familiar, a la casa, a la tierra, a la familia y, sobre todo tal vez, a los hijos del mayor, podían inclinar a numerosos hijos menores a aceptar esa vida que, según la fórmula formidablemente funcionalista de Le Play, "da la tranquilidad del celibato con las alegrías de la familia". Debido a que todo los incita a invertir e incluso a sobreinvertir en una familia y un patrimonio que tienen todas las razones para considerar suyos, los hijos menores hogareños representan (desde el punto de vista de la "casa", es decir el del sistema) el extremo ideal del criado que, a menudo tratado como "miembro de la familia", ve su vida privada invadida y como anexada por la vida familiar de su patrón, se encuentra consciente o inconscientemente animado a invertir una parte importante de su tiempo y de sus afectos privados en su familia prestada y en particular en los niños y debe pagar la mayoría de las veces con la renuncia al matrimonio la seguridad económica y afectiva proporcionada por la participación en la vida de la familia.

> Se cuenta que a veces, en casos en que el hijo mayor no tenía hijos o moría sin descendencia, se le pedía a un viejo hermano menor, que había permanecido soltero, que se casara a fin de asegurar la continuidad del linaje. Sin que se tratara de una verdadera institución, el casamiento del hijo menor con la viuda del mayor del que él hereda (levirato) era relativamente frecuente. Después de la guerra de 1914-1918, los matrimonios de ese tipo fueron bastante numerosos: "Se arreglaban las cosas. En general, los padres empujaban en ese sentido, en interés de la familia, a causa de los niños. Y los jóvenes aceptaban. No se hacían remilgos" (A.B.).

Las formas larvadas o, mejor, *negadas*, de la explotación, y en particular aquellas que tomaban una parte de su eficacia de la lógica específica de las relaciones de parentesco, es decir de la experiencia y del lenguaje del deber y del sentimiento, deben ser aprehendidas en su ambigüedad esencial: la visión desencantada que reduce brutalmente esas relaciones a su verdad "objetiva" no es menos falsa, en rigor, que la visión que, a la manera de Le Play, no retiene otra cosa que la representación subjetiva, es decir mistificada, de la relación; el desconocimiento de la verdad "objetiva" de la relación de explotación forma parte de la verdad completa de esa relación que no puede

realizarse como tal sino *en la medida* en que es desconocida. Lejos de poder ser reducida al modelo teórico de la relación "objetiva" entre los poseedores de los medios de producción y los vendedores de fuerza de trabajo, la economía de los intercambios entre los cónyuges o entre los ascendientes y los descendientes, que no se vive ni se expresa sino en la negación y la sublimación y que, por eso mismo, está predispuesta a servir de modelo a todas las formas suaves (paternales) de explotación, esa economía obliga a advertir que la verdad "objetiva" de esa relación misma no habría sido difícil de conquistar y de imponer si en todos los casos ella fuese la verdad de la relación subjetiva con el trabajo, con todas las formas de *inversión* en la actividad misma, las gratificaciones materiales y simbólicas que ella procura, lo que está en juego específicamente en la profesión y en las relaciones profesionales e incluso, en muchos casos, el apego a la empresa o a su propietario.

Se comprende cuán artificial y absolutamente extrínseca es la interrogación sobre las relaciones entre las estructuras y los sentimientos: los individuos e incluso las familias pueden no reconocer sino los criterios más abiertamente confesables, como la virtud, la salud y la belleza de las muchachas, la dignidad y el ardor en el trabajo de los varones, sin no obstante dejar de señalar, por debajo de esos travestismos, los criterios realmente pertinentes, es decir el valor del patrimonio y el monto del *adot*. Si el sistema puede funcionar en la gran mayoría de los casos sobre la base de los criterios menos pertinentes desde el punto de vista de los principios reales de su funcionamiento, es en primer lugar porque la educación familiar tiende a asegurar una correlación muy estricta entre los criterios fundamentales desde el punto de vista del sistema y las características primordiales a los ojos de los agentes: así como el hijo mayor de una gran casa tiene más inclinación que ningún otro a las virtudes que hacen a un "hombre honorable" y a un "buen campesino", del mismo modo la "gran heredera" o la "buena hija menor" no se permitirían nunca la pequeña virtud que se les deja a las hijas de pequeña familia. Es además porque la primera educación, reforzada por todas las experiencias sociales, tiende a imponer esquemas de percepción y de apreciación, en una palabra *gustos*, que se aplican, entre otros objetos, a las parejas potenciales y que, fuera incluso de todo cálculo propiamente económico o social, tienden a descartar la mala alianza: el amor socialmente aprobado, y por ende predispuesto al éxito, no es otra cosa que ese amor del propio destino social, que reúne a los compañeros socialmente predestinados por los caminos aparentemente azarosos y arbitrarios de una libre elección. Y los casos patológicos, siempre excepcionales, en los que la autoridad debe afirmarse expresamente para reprimir los sentimientos individuales, no deben

hacer olvidar todos los casos en los que la norma puede permanecer tácita porque las disposiciones de los agentes están objetivamente ajustadas a las estructuras objetivas, dispensando esa "conveniencia" espontánea de todo llamado a las conveniencias.

El lenguaje del análisis, y las declaraciones mismas de los informantes que, elegidos por su especial lucidez, son provocados a la lucidez por la interrogación, no deben mover a engaño. Aquí como en otras partes, los agentes obedecen a los impulsos del sentimiento o a los mandatos del deber más que a los cálculos del interés, incluso cuando, al hacerlo, se adecuen a la economía del sistema de obligaciones y de exigencias de las que sus disposiciones éticas y afectivas son producto. La verdad negada de la economía de los intercambios entre parientes no se expresa abiertamente excepto en los momentos de crisis que tienen por efecto precisamente hacer resurgir el cálculo continuamente reprimido o sublimado en la generosidad ciega del sentimiento. Esta verdad objetiva (u objetivista) no deja de ser una verdad parcial, ni más ni menos verdadera que la experiencia encantada de los intercambios ordinarios. Las acciones que apuntan a aumentar la *contradicción específica* del sistema y, más precisamente, las amenazas que todo matrimonio hace pesar sobre la propiedad, y a través de ella sobre el linaje, por el hecho de que las indemnizaciones debidas a los hijos menores arriesgan determinar la parcelación del patrimonio, es decir eso mismo que el privilegio concedido al hijo mayor tiene la función de evitar, no son, como el lenguaje inevitablemente empleado para describirlas podría hacer creer, de esos procedimientos que la imaginación jurídica inventa para darle un giro al derecho, ni siquiera estrategias sabiamente calculadas, a la manera de los "golpes" de la esgrima o del ajedrez. Es el habitus el que, debido a que es el producto de las estructuras que él tiende a reproducir y porque, más precisamente, implica el sometimiento "espontáneo" al orden establecido y a las órdenes de los guardianes de ese orden, es decir a los ancianos, encierra el principio de las soluciones, fenoménicamente muy diferentes: limitación de los nacimientos, emigración o celibato de los hijos menores, etc., que, en función de su posición en la jerarquía social, de su rango dentro de la familia, de su sexo, los diferentes agentes aportan a las antinomias prácticas engendradas por sistemas de exigencias que no son automáticamente compatibles. Indisociables de las estrategias sucesorias, de las estrategias de fecundidad, o incluso de las estrategias pedagógicas, es decir del conjunto de las *estrategias de reproducción* biológica, cultural y social que todo grupo pone en funcionamiento para transmitir a la generación siguiente, mantenidos o aumentados, los poderes y los privilegios heredados, las estrategias matrimoniales no tienen como principio ni la ra-

zón calculadora ni las determinaciones mecánicas de la necesidad económica, sino las disposiciones inculcadas por las condiciones de existencia, suerte de instinto socialmente constituido que lleva a vivir como necesidad ineluctable del deber o como llamado irresistible del sentimiento las exigencias objetivamente calculables de una forma particular de economía.

2. Los usos sociales del parentesco

> Están las respuestas ordinarias de la rutina codificada, el breviario de los usos y costumbres, de los valores aceptados, que constituye una especie de saber inerte. Por encima de ello, está el nivel de la invención, que es el dominio del *amusnaw* (el sabio), capaz no solamente de poner en práctica el código aceptado, sino de adaptarlo, de modificarlo, incluso de revolucionarlo.
> MOULOUD MAMMERI, *Diálogo sobre la poesía oral en Kabila.*

Cuasi incesto legítimo, el matrimonio con la prima paralela patrilineal (*bent âam*, la hija del hermano del padre),[1] no puede aparecer "como una especie de escándalo",[2] según los términos de Claude Lévi-Strauss, sino con referencia a las taxonomías de la tradición etnológica: poniendo en cuestión la noción de *exogamia*, que es la condición de la reproducción de linajes separados y de la permanencia y la identificación cómoda de las unidades consecutivas, opone un temible desafío tanto a las teorías de los grupos de unificación como a la teoría de la alianza matrimonial, que erige al matrimonio como intercambio de una mujer por otra mujer dando por supuesto el tabú del incesto, es decir el imperativo del intercambio. Mientras que la regla de exogamia distingue claramente grupos de alianza y grupos de filiación que, por definición, no pueden coincidir, resultando al mismo tiempo definido el linaje genealógico en forma clara, puesto que los pode-

1 Este texto propone un análisis nuevo de algunos de los datos inicialmente presentados en detalle en un artículo, escrito en colaboración con Abdelmalek Sayad, a propósito de la obra editada por John Peristiany, *Mediterranean Family Structures* (Cambridge U.P., 1972).

2 Véase C. Lévi-Strauss, "Le problème des relations de parenté", *Systèmes de parenté*, J. Berque (comp.), intervención en las entrevistas interdisciplinarias sobre las sociedades musulmanas, París, École pratique des hautes études, 1959, pp. 13-14.

res, los privilegios y los deberes se transmiten ora en línea materna, ora en línea paterna, la endogamia tiene el efecto de borrar la distinción entre los linajes: así, en el caso límite de un sistema que estuviera realmente fundado en el matrimonio con la prima paralela, un individuo determinado quedaría unido a su abuelo paterno tanto por su padre como por su madre. Pero, por otra parte, al elegir conservar en el seno del linaje a la prima paralela, esa cuasi hermana, el grupo se privaría al mismo tiempo de recibir mujeres del exterior y de contraer de ese modo alianzas. Uno se ve obligado pues a preguntarse si basta con ver en ese tipo de matrimonios la excepción (o la "aberración") que confirma la regla o con manipular las categorías de percepción que se hacen surgir para hacerle un lugar, es decir un nombre, o si, muy por el contrario, hay que poner radicalmente en duda las categorías de pensamiento que producen ese *impensable*. Así, por ejemplo, ¿basta con observar que, legítimo en el caso de una sociedad provista de grupos exogámicos y que distingue rigurosamente entre parientes paralelos y cruzados, el uso de la noción de "preferencia de matrimonio" no se justifica en el caso de una sociedad que no conoce grupos exogámicos? ¿O bien hay que ir más lejos y encontrar en esa expresión una razón para cuestionar no solamente la noción misma de prescripción o de preferencia, y, de manera más general, la noción de *regla* y de *comportamiento gobernado por reglas* (en el doble sentido de objetivamente conforme a reglas y de determinado por la obediencia a reglas), sino también la noción de grupo definida genealógicamente, entidad cuya identidad social sería tan invariante y unívoca como los criterios de su delimitación y que conferiría a cada uno de sus miembros una identidad social igualmente distinta y fija, de una vez para siempre?

La inadecuación del lenguaje de la prescripción y de la regla es tan evidente en el caso del matrimonio patrilineal que no se puede dejar de tropezar con las interrogaciones de Rodney Needham sobre las condiciones de validez, tal vez jamás cumplidas, de semejante lenguaje, que no es otro que el del derecho.[3] Pero esta interrogación sobre el estatuto epistemológico de conceptos de uso tan corriente como los de regla, prescripción o preferencia, no puede dejar de alcanzar a la *teoría de la práctica* que esos conceptos presuponen: ¿podemos tomar, incluso de manera implícita, al "álgebra del parentesco", como decía Malinowski, como una teoría de las prácticas de parentesco y del parentesco "práctico" sin postular tácitamente que existe una

3 R. Needham, "The formal analysis of prescriptive patrilateral cross-cousin marriage", *Southwestern Journal of Anthropology*, t. 14, 1958, pp. 199-219.

relación deductiva entre los nombres de parentesco y las "actitudes de parentesco"? ¿Y podemos dar a esa relación una significación antropológica sin postular que las relaciones reguladas y regulares entre los parientes son el producto de la obediencia a reglas que, aunque un último escrúpulo durkheimiano lleve a llamarlas "jurales" (*jural*) más bien que jurídicas o legales, se supone que comandan la práctica a la manera de las reglas del derecho?[4] ¿Podemos, finalmente, hacer de la definición genealógica de los grupos el único principio del recorte de las unidades sociales y de la atribución de los agentes a esos grupos, postulando implícitamente de ese modo que los agentes son definidos en todos los aspectos y de una vez para siempre por su pertenencia al grupo y que, para abreviar, *el* grupo define a los agentes y sus intereses más de lo que los agentes definen a *unos* grupos en función de sus intereses?

El estado de la cuestión

Las teorías más recientes del matrimonio con la prima paralela, la de Fredrik Barth y la de Robert Murphy y Leonard Kasdan, no obstante diametralmente opuestas, tienen en común el hecho de hacer intervenir *funciones* que la teoría estructuralista ignora o pone entre paréntesis, ya se trate de funciones económicas como la conservación del patrimonio en el linaje, o de funciones políticas como el refuerzo de la integración del linaje.[5] Y no se ve cómo podrían proceder de otro modo, a riesgo de abandonar al absurdo un matri-

4 Sobre la relación deductiva que une las normas de parentesco o el sistema de apelaciones con las actitudes de parentesco, véanse A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952, p. 62, traducción al francés por Fr. y L. Marin, París, Les Éditions de Minuit, 1968; *African Systems of Kinship and Marriage*, 1960, introducción, p. 25; C. Lévi Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 46 [*Antropología estructural, op. cit.*]. Sobre el término *jural* y el uso que hace de él Radcliffe-Brown, véase L. Dumont, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, París, Mouton, 1971, p. 41 [*op. cit.*, p. 42]: las relaciones "jurales" son aquellas "que son objeto de prescripciones precisas, formales, ya se trate de personas o de cosas".

5 F. Barth, "Principles of social organization in southern Kurdistan", *Universitets Ethnografiske Museum Bulletin*, nº 7, Oslo, 1953; R. F. Murphy y L. Kasdan, "The structure of parallel cousin marriage", *American Anthropologist*, vol. 61, febrero de 1959, pp. 17-29.

monio que no cumple manifiestamente la función de intercambio o de alianza comúnmente reconocida en el matrimonio con la prima cruzada.[6] Barth insiste sobre el hecho de que el matrimonio endogámico "contribuye de manera determinante" a reforzar el linaje mínimo y a hacer de él un grupo integrado en la lucha entre facciones. Al contrario, Murphy y Kasdan, quienes reprochan a Barth el explicar la institución por "los propósitos conscientemente buscados de los actores individuales", es decir, más precisamente, por los intereses del jefe del linaje por ligarse a sus sobrinos, situados en puntos de segmentación virtuales, relacionan ese tipo de matrimonio con su "función estructural", a saber, la de contribuir a la "fisión extrema de los linajes agnaticios y, mediante la endogamia, al aislamiento y el repliegue de los linajes sobre sí mismos". Claude Lévi-Strauss tiene toda la razón al decir que las dos posiciones opuestas vienen a ser exactamente la misma: de hecho, la teoría de Barth, que hace de ese matrimonio un medio para reforzar la unidad del linaje y para limitar su tendencia al fraccionamiento, y la de Murphy, que ve en él el principio de una búsqueda de integración en unidades más amplias, englobando en última instancia a todos los árabes y fundadas en la invocación de un origen común, coinciden en admitir que el matrimonio con la prima paralela no puede explicarse dentro de la lógica pura del sistema de los intercambios matrimoniales y remite necesariamente a funciones externas, económicas o políticas.[7]

6 La mayoría de los análisis antiguos retomaban la explicación indígena según la cual el matrimonio endogámico tenía la función de conservar la propiedad en la familia, poniendo en evidencia, con justa razón, la relación que une el matrimonio con la costumbre sucesoria. A esta explicación, Murphy y Kasdan le objetan con mucha justicia que la ley coránica que concede a la mujer la mitad de la parte de un varón no se observa sino muy raramente y que la familia podría contar en todo caso con la herencia aportada por las muchachas importadas (H. Granqvist, "Marriage conditions in a palestinian village", *Commentationes Humanarum Societas Scientiarium Fennica*, vol. 3, 1931; Rosenfield, "An analysis of marriage statistics for a moslem and christian arab village", *International Archives of Ethnography*, 48, 1957, pp. 32-62).

7 Estas dos teorías tienen sobre todo en común su aceptación de una definición indiferenciada de la función del matrimonio así reducida a la función *para el grupo en su conjunto*. Así, por ejemplo, Murphy y Kasdan escriben: "La mayoría de las explicaciones del matrimonio entre primos paralelos son explicaciones por las causas y las motivaciones, según las cuales la institución debe ser comprendida por referencia a los propósitos conscientes de los protagonistas individuales. Nosotros no hemos buscado explicar el origen de la costumbre sino que, habiéndola tomado de hecho como un

Jean Cuisenier no hace otra cosa que extraer las consecuencias de esta constatación en una construcción que intenta explicar las discordancias ya relevadas por todos los observadores entre el "modelo" y las prácticas, al mismo tiempo que las funciones externas, al menos las económicas, de los intercambios matrimoniales: "Es el pensamiento indígena mismo el que coloca en la senda de un modelo explicativo. Éste representa en efecto las alianzas anudadas en un grupo a partir de una oposición fundamental entre dos hermanos, uno de los cuales debe casarse en el seno de la endogamia para mantener la consistencia del grupo, y el otro en el seno de la exogamia para darle al grupo alianzas. Esta oposición de dos hermanos vuelve a encontrarse en todos los niveles del grupo agnaticio; expresa, en el lenguaje genealógico habitual en el pensamiento árabe, una alternativa representable según el esquema de un "orden parcial", en el que los valores numéricos de *a* y *b* son respectivamente 1/3 y 2/3. Si *a* es la opción de la endogamia, *b* la opción de la exogamia, y si se siguen las ramificaciones del árbol dicotómico a partir de la raíz, la opción de *a* en el nivel más superficial de los círculos genealógicos es la opción de la prima paralela (un tercio de los casos).[8] Uno podría verse tentado de darle a este modelo el crédito de que se refuerza explicando datos estadísticos, a diferencia de las teorías tradicionales del "matrimonio preferencial" que se contentan con la constatación de la divergencia, imputada a factores secundarios, demográficos por ejemplo, entre la "norma" (o la

dato, nos hemos esforzado en analizar su función, es decir su papel en el interior de la estructura social beduina, y se ha hecho evidente que el matrimonio de los primos paralelos contribuye a la extrema fisión de los linajes agnaticios en la sociedad árabe y, mediante la endogamia, enquista los segmentos patrilineales" (F. Murphy y L. Kasdan, *op. cit.*, p. 27). Los que explican las estrategias matrimoniales por sus efectos –por ejemplo, la fisión y la fusión de Murphy y Kasdan son efectos que no se gana nada en designar con el nombre de función– no están menos alejados de la realidad de las prácticas que aquellos que invocan la eficacia de la regla. Decir que el matrimonio entre primos paralelos tiene una función de fisión o de fusión sin preguntarse *para quién* y *por qué* y en qué medida (que habría que medir) y bajo qué condiciones, es recurrir, vergonzosamente desde luego, a una explicación por las *causas finales* en lugar de preguntarse cómo es que las condiciones económicas y sociales características de una formación social imponen la búsqueda de la satisfacción de un tipo determinado de intereses que conduce por sí misma a la producción de un tipo determinado de efectos colectivos.

8 J. Cuisinier, "Endogamie et exogamie dans le mariage arabe", *L'Homme*, II, 2, mayo-agosto de 1962, pp. 80-105.

"regla") y la práctica.[9] Pero, cuando se observa que basta con darse una definición más o menos restrictiva de los matrimonios asimilables al casamiento con la prima paralela para apartarse, por más o por menos, del porcentaje providencial (¿36% = 1/3?) que, acoplado con una afirmación indígena, engendra un "modelo teórico", no es difícil convencerse de que el modelo no está tan perfectamente ajustado a los hechos porque ha sido construido por *ajuste*, es decir inventado *ad hoc* para explicar un artefacto estadístico, y no elaborado a partir de una teoría de los principios de producción de las prácticas. Hay, decía Leibniz, una ecuación para la curva de cada rostro. Y, en los tiempos que corren, uno siempre podrá encontrar algún matemático que demuestre que dos primos paralelos a un tercero son paralelos entre ellos.

Pero la intención de someter las genealogías al análisis estadístico tiene al menos la virtud de revelar las propiedades fundamentales de la genealogía, ese instrumento de análisis que nunca es tomado él mismo como objeto de análisis. De entrada se ve lo que puede tener de extraño el proyecto de calcular tasas de endogamia en un caso en el que, como aquí, es la noción misma de *grupo endogámico* lo que está puesto en cuestión, y por lo tanto la base misma del cálculo.

Jean Cuisenier, que sigue aquí a Lévi-Strauss cuando éste hace observar que "desde el punto de vista estructural, se puede tratar como equivalente el matrimonio con la hija del hermano del padre o el matrimonio con la hija del hijo del padre",[10] escribe: "Ocurre al contrario que *Ego* se casa con la nieta de su tío paterno

9 "Desde hace mucho tiempo se sabe, y las simulaciones sobre ordenadores emprendidas por Kundstadter y su equipo terminaron de demostrarlo, que de las sociedades que preconizan el matrimonio entre ciertos tipos de parientes sólo un número pequeño de casos logra conformidad con la norma. Las tasas de fecundidad y de reproducción, el equilibrio demográfico de los sexos, la pirámide de las edades, no ofrecen nunca la bella armonía y la regularidad requerida como para que cada individuo, según el grado prescrito, esté seguro de encontrar en el momento del matrimonio un cónyuge apropiado, por más que la nomenclatura de parentesco sea lo bastante extensa como para que se confundan grados del mismo tipo, pero desigualmente alejados, y que, a menudo, lo están a tal punto que la noción de descendencia común se vuelve completamente teórica" (C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Prefacio a la 2ª edición, París, Mouton, 1968, p. XVII [*Las estructuras elementales del parentesco, op. cit.*, p. 19]).

10 C. Lévi-Strauss, "Le problème des relations de parenté", *op. cit.*, p. 55.

o con la hija del tío abuelo paterno. Desde el punto de vista estructural, esas uniones son asimilables, una al matrimonio con la hija del tío paterno, la otra con la nieta del tío paterno" (J. Cuisinier, *op. cit.*, p. 84). Cuando combina el nominalismo que consiste en tomar la coherencia del sistema de las apelaciones por la lógica práctica de las disposiciones y de las prácticas, con el formalismo de una estadística fundada en recortes abstractos, el etnólogo se ve llevado a operar manipulaciones genealógicas que tienen su equivalente práctico en los procedimientos que los agentes emplean para enmascarar las discordancias entre sus prácticas matrimoniales y la representación ideal que se hacen de ellas o la imagen oficial que creen darle (pueden así, por las necesidades de la causa, subsumir bajo el nombre de prima paralela no sólo a la hija del tío paterno sino también a las primas patrilineales en segundo o incluso en tercer grado, tales como por ejemplo la hija del hijo del hermano del padre o la hija del hermano del padre del padre o aun la hija del hijo del hermano del padre del padre, y así sucesivamente; se conocen también las manipulaciones que hacen sufrir al vocabulario del parentesco cuando, por ejemplo, utilizan el concepto de *âamm* como término de cortesía susceptible de ser dirigido a todo pariente patrilineal de más edad). El cálculo de las "tasas de endogamia" por nivel genealógico, intersección irreal de "categorías" abstractas, conduce a tratar como idénticos, por una abstracción del segundo orden, a individuos que, por más que estén situados en el mismo nivel del árbol genealógico, pueden ser de edades muy diferentes y cuyos casamientos, por esa misma razón, han podido llevarse a cabo en coyunturas diferentes que corresponden a estados diferentes del mercado matrimonial; o, por el contrario, a tratar como diferentes unos matrimonios genealógicamente separados, pero cronológicamente simultáneos, pudiendo casarse un hombre, por ejemplo, al mismo tiempo que uno de sus tíos.

¿Hay que contentarse con recortes abstractamente llevados a cabo *sobre el papel*, es decir a la vista de genealogías que tienen la misma extensión que la memoria del grupo, ella misma función, en su estructura y en su extensión, de las *funciones* acordadas por el grupo a aquellos que ella memoriza y olvida? Viendo en el esquema del linaje una representación ideológica a la que los beduinos recurren para darse una "comprensión primera" de sus

relaciones presentes, E. L. Peters[11] observa que ese esquema ignora las relaciones de fuerza reales entre los segmentos equivalentes genealógicamente, que olvida a las mujeres y que trata como simples "accidentes contingentes" los factores ecológicos, demográficos y políticos fundamentales.[12] ¿O es que hay que retomar los recortes que los agentes mismos operan en función de criterios que no son necesariamente genealógicos? Pero es para descubrir que las posibilidades de que un individuo haga un matrimonio socialmente considerado como asimilable al matrimonio con la *bent âamm*, son tanto más grandes cuanto más grande es el linaje "práctico", es decir prácticamente movilizable (y también, al mismo tiempo, el número de las parejas potenciales) y cuanto más fuertes son las presiones y más probables las urgencias capaces de inclinarlo o de obligarlo a casarse dentro del linaje. Cuando la indivisión se rompe y nada viene a recordar y mantener la relación genealógica, la hija del hermano del padre puede no ser más cercana, en el espacio social aprehendido prácticamente, que cualquier otra prima patrilineal (o incluso matrilineal); al contrario, una prima más lejana en el espacio genealógico puede ser el equivalente práctico de una *bent âamm* cuando los dos primos forman parte de una misma "casa" fuertemente unida, viviendo en total indivisión, bajo la conducción de un an-

11 E. L. Peters, "Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, vol. XXXVII, nº 3, julio de 1967, pp. 261-282. Murphy no decía otra cosa, pero sin extraer de ello las consecuencias, cuando observaba que las genealogías y la manipulación de las genealogías tienen como principal función la de favorecer la integración vertical de unidades sociales que el matrimonio con la prima paralela tiende a dividir y a encerrar en sí mismas.

12 De hecho, las genealogías más rigurosamente controladas presentan lagunas sistemáticas: siendo la fuerza del recuerdo proporcional al valor que el grupo concede a cada individuo en el momento de la recolección, las genealogías conservan mejor a los hombres (y en consecuencia sus matrimonios), sobre todo cuando han producido una numerosa descendencia masculina, que las mujeres (salvo, evidentemente, cuando éstas se han casado en el interior del linaje); registran los matrimonios cercanos mejor que los matrimonios lejanos, los matrimonios únicos más bien que la serie completa de todos los matrimonios contraídos por un mismo individuo (poligamia, múltiples nupcias reiteradas tras divorcios y viudeces). Y todo incita a suponer que líneas enteras pueden ser pasadas por alto por los informantes cuando el último representante ha muerto sin descendencia masculina (dando así razón a la teoría indígena que hace de todo nacimiento una *resurrección* y del individuo sin descendencia masculina alguien que nadie vendrá a "evocar" –como se evoca a los espíritus– y a resucitar).

ciano. Y cuando los informantes repiten con mucha insistencia que hoy hay menos casamientos dentro del linaje de cuantos había antaño, tal vez simplemente son víctimas de una ilusión suscitada por el debilitamiento de las grandes familias indivisas.

Las funciones de las relaciones y el fundamento de los grupos

No basta, como hacen los observadores más sagaces, con deslizarse prudentemente de la noción de matrimonio preferencial con la prima paralela a la noción de "endogamia de linaje" y con buscar en ese lenguaje impreciso y distinguido una manera de huir de los problemas que plantea la noción de endogamia, los mismos que el concepto demasiado familiar de *grupo* encubre. Primero hay que preguntarse qué es lo que se implica en el hecho de definir a un grupo por la relación genealógica que une a sus miembros y por ella solamente, y por lo tanto en el de tratar (implícitamente) el parentesco como condición necesaria y suficiente de la unidad de un grupo. En realidad, plantear realmente la cuestión de las *funciones* de las relaciones de parentesco o, más brutalmente, la de la utilidad de los parientes, es advertir inmediatamente que los usos del parentesco que se pueden llamar genealógicos están reservados a las situaciones oficiales, en las que cumplen una función de puesta en orden del mundo social y de legitimación de ese orden. Y en ello se oponen a otras especies de usos prácticos de las relaciones de parentesco, que son a su vez un caso particular de la utilización de las *relaciones*. El esquema genealógico de las relaciones de parentesco que el etnólogo construye no hace más que reproducir la representación *oficial* de las estructuras sociales, representación producida por la aplicación de un principio de estructuración que no es *dominante* salvo *en cierto aspecto*, es decir en ciertas situaciones y en vista de ciertas funciones.

Recordar que las relaciones de parentesco son algo que se hace y con las que se hace algo, no es solamente, como podrían hacerlo creer las taxonomías en vigor, sustituir una interpretación "estructuralista" por una interpretación "funcionalista"; es cuestionar radicalmente la teoría implícita de la práctica que lleva a la tradición etnológica a aprehender las relaciones de parentesco "bajo la forma de objeto o de intuición", como dice Marx, en lugar de bajo la forma de las prácticas que las producen, las reproducen o las utilizan con referencia a funciones necesariamente prácticas. Si todo lo que concierne a la familia no estuviese rodeado de negaciones, no habría necesidad

de recordar que las relaciones mismas entre ascendientes y descendientes no existen ni subsisten sino a costa de un incesante trabajo de mantenimiento y que hay una *economía de los intercambios materiales y simbólicos entre las generaciones.* En cuanto a las relaciones de alianza, sólo cuando se las registra como *hecho consumado,* a la manera del etnólogo que establece una genealogía, se puede olvidar que son el producto de estrategias orientadas a la satisfacción de intereses materiales y simbólicos y organizadas con respecto a un tipo determinado de condiciones económicas y sociales.

Hablar de endogamia y pretender incluso, con una loable intención de rigor, medir sus grados, es proceder como si existiera una definición puramente genealógica del linaje mientras que cada adulto varón, no importa en qué nivel del árbol genealógico se encuentre, representa un punto de segmentación potencial, susceptible de ser actualizado en función de un uso social particular. Cuanto más lejos se sitúe el punto de origen en el tiempo, y en el *espacio* genealógico –y nada impide, en ese espacio abstracto, practicar una regresión al infinito–, más se retrotraen las *fronteras* del linaje y más aumenta la potencia *asimiladora* de la ideología genealógica, pero en detrimento de su virtud *distintiva,* que aumenta por el contrario cuando uno se aproxima al origen común. Así es como el uso que puede hacerse de la expresión *ath* (los descendientes de, los de...) obedece a una lógica posicional completamente semejante a aquella que caracteriza los usos de la palabra *cieng* según Evans-Pritchard: el mismo individuo puede, según la circunstancia, la situación, el interlocutor, y por ende según la *función* asimiladora o distintiva de la apelación, decirse miembro de los Ath Abba, es decir de una "casa" (*akham*), la unidad más restringida, o, en el otro extremo, de los Ath Yahia, es decir de una tribu (*âarch*), el grupo más amplio. El relativismo absoluto que confería a los agentes el poder de manipular sin ningún límite su propia identidad social, o la de los adversarios o asociados que pretendían asimilar o excluir manipulando los límites de la clase de la que unos y otros forman parte, tendría al menos el mérito de romper con el realismo ingenuo que no sabe caracterizar a un grupo de otra manera que como una población definida por *fronteras* directamente visibles. En realidad, la estructura de un grupo (y en consecuencia la identidad social de los individuos que lo componen) depende de la función que se halla en el principio de su constitución y de su organización. Es lo que olvidan los mismos que se esfuerzan por escapar a la abstracción genealógica oponiendo la línea de unifiliación (*descent line*) y la línea local (*local line*) o la línea diagramática (*local descent group*), porción de un conjunto de unifiliación al que la unidad de residencia autoriza a actuar colectivamente

en cuanto grupo.[13] También los efectos de la distancia espacial dependen de la función en vista de la cual se instaura la relación social: si se puede admitir por ejemplo que la utilidad potencial de un asociado tiende a decrecer con la distancia, deja de ser así toda vez que, como en el caso del matrimonio de prestigio, el beneficio simbólico es tanto más grande cuanto más alejadas estén las personas entre las cuales se establece la relación; del mismo modo, si la unidad de residencia contribuye a la integración del grupo, la unidad que le confiere al grupo su movilización en vista de una función común contribuye a minimizar el efecto de la distancia. En una palabra, por más que se pueda considerar teóricamente que existen tantos grupos posibles como funciones, no deja de ser cierto que no se puede apelar a cualquiera en cualquier ocasión, así como uno no puede ofrecerle sus servicios a cualquiera para cualquier fin. Para escapar al relativismo sin caer en el realismo, se puede plantear entonces que las constantes del campo de los asociados a la vez realmente utilizables, en tanto espacialmente cercanos, y útiles, en tanto socialmente influyentes, hacen que cada grupo de agentes tienda a mantener en existencia, mediante un continuo trabajo de cuidado, una red privilegiada de relaciones prácticas que comprende no solamente al conjunto de las relaciones genealógicas mantenidas en marcha, llamadas aquí *parentesco práctico*, sino también al conjunto de las relaciones no genealógicas que pueden ser movilizadas para las necesidades ordinarias de la existencia, llamadas aquí *relaciones prácticas*.

> La negociación y la celebración del matrimonio proporcionan una buena ocasión para observar todo lo que separa, en la práctica, el parentesco oficial, uno e inmutable, definido de una vez y para siempre por las normas protocolares de la genealogía, y el parentesco práctico, cuyas fronteras y definiciones son tan numerosas y variadas como los usuarios y las ocasiones de utilizarlo. Es el parentesco práctico el que configura los matrimonios; es el parentesco oficial el que los celebra. En los matrimonios ordinarios, los contactos que preceden al pedido oficial (*akht'ab*) y las negociaciones menos confesables relativas a todo aquello que la ideología oficial pretende ignorar, como las condiciones económicas del matrimonio, el estatuto ofrecido a la mujer en la casa de su marido, las relaciones con la madre del marido, son dejadas a los personajes me-

13 L. Dumont, *op. cit*, p. 122-123 [en castellano, *op. cit.*, pp. 126-127].

nos calificados para representar al grupo y para comprometerlo, y por ende siempre susceptibles de ser desautorizados, ya sea una mujer vieja, a menudo una suerte de profesional de esos contactos secretos, una comadrona o alguna otra mujer habituada a desplazarse de pueblo en pueblo. En las negociaciones difíciles entre grupos alejados, la declaración de las intenciones (*assiwat' wawal*) incumbe a un hombre conocido y prestigioso perteneciente a una unidad bastante distante y distinta del grupo de los receptores como para aparecer como *neutro* y estar en situación de actuar a la par con un personaje que ocupe aproximadamente la misma posición con respecto al grupo de los donantes (amigo o aliado más que pariente): la persona así comisionada evita proceder a una gestión expresa y se las arregla para encontrar una ocasión aparentemente fortuita (pues el azar implica una negación de la intención, y por lo tanto del cálculo) para encontrarse con una persona situada "del lado de la muchacha" y para abrirse a ella sobre las intenciones de la familia interesada. En cuanto al pedido oficial (*akht'ab*), es presentado por el menos responsable de los responsables del matrimonio, es decir el hermano mayor y no el padre, el tío paterno y no el abuelo, etc., acompañado, sobre todo si es joven, por un pariente de otro linaje. Son hombres cada vez más cercanos al casado y cada vez más prestigiosos (o sea, en un primer momento, el hermano mayor y el tío materno, luego en un segundo momento, el tío paterno y uno de los notables del grupo, luego ellos mismos acompañados por varios notables, los del grupo y los del pueblo así como el *t'aleb*, a los que se añadirán más tarde los morabitos del pueblo, y luego el padre acompañado por los notables de los pueblos vecinos e incluso de la tribu vecina, etc.) que presentan su solicitación (*ah'allal*) a hombres de la familia de la casada cada vez más alejados genealógica y espacialmente. Al término, son los más grandes y los más lejanos entre los parientes de la muchacha quienes vienen a interceder ante el padre y la madre de la muchacha de parte de los parientes más cercanos y más prestigiosos del joven que a su vez se lo han solicitado. Finalmente, la aceptación (*aqbal*) es proclamada ante el mayor número posible de hombres y puesta en conocimiento del más eminente de los parientes del joven por el más eminente de los parientes de la joven a quien se le ha solicitado que apoyara el pedido. Si, a medida que las negociaciones avanzan y se encaminan hacia el éxito, el parentesco prác-

tico puede ceder el lugar al parentesco oficial, siendo la jerarquía con respecto a la *utilidad* casi exactamente inversa a la jerarquía con respecto a la legitimidad genealógica, es ante todo porque no se tiene interés en comprometer de entrada a unos parientes que, por su posición genealógica y social, comprometerían demasiado fuertemente sus mandatos, y tanto menos cuanto la situación de inferioridad coyuntural ligada a la posición de solicitante se asocia a menudo a una superioridad estructural, por el hecho de que el hombre se casa más bien de arriba hacia abajo. Es además porque no se le puede pedir a cualquiera que se ponga en la posición de solicitante expuesto a un rechazo y, con más razón, que entre en negociaciones poco gloriosas, a menudo penosas, a veces deshonrosas para las dos partes (como la práctica llamada *thajâalts* y que consiste en comprar por dinero la intervención de parientes de la muchacha pedida en matrimonio ante parientes responsables de la decisión). Es, por último, porque, en la fase *útil* de las negociaciones, la búsqueda de la máxima eficacia orienta las elecciones hacia las personas conocidas por su habilidad o por su autoridad particular ante la familia buscada o por sus buenas relaciones con una persona capaz de influir en la decisión. Y es natural que aquellos que realmente han "hecho" el matrimonio tengan que contentarse, en la fase oficial, con el lugar que les es asignado no por su utilidad sino por su posición en la genealogía, encontrándose así destinados, como se dice en el teatro, a "tener papeles secundarios [*jouer des utilités*]" en beneficio de los "grandes papeles".

Así, para esquematizar, el parentesco de representación se opone al parentesco práctico así como el oficial se opone al no oficial (que engloba lo oficioso y lo escandaloso); lo colectivo a lo particular; lo público, explícitamente codificado en un formalismo mágico o cuasi jurídico, a lo privado, mantenido en estado implícito, incluso oculto; el ritual colectivo, práctica sin sujeto, susceptible de ser realizado por agentes intercambiables, es decir comisionados colectivamente, a la estrategia, orientada hacia la satisfacción de los intereses prácticos de un agente o de un grupo de agentes particulares. Las unidades abstractas que, siendo el producto de un simple recorte teórico, como aquí la línea de unifiliación (o, en otros lugares, la clase de edad), están disponibles para todas las funciones, es decir para ninguna en particular, no tienen existencia práctica sino por y para los usos más *oficiales* del parentesco: el parentesco de *representación* no es otra cosa que la representación

que el grupo se hace de sí mismo actuando conforme a la representación que tiene de sí mismo. Por el contrario, los grupos prácticos no existen sino por y para las funciones particulares en vista de las cuales son *efectivamente movilizados* y no subsisten por otro motivo que porque se los ha mantenido en funcionamiento mediante su utilización misma y por todo un trabajo de mantenimiento (del que forman parte los intercambios matrimoniales que ellos hacen posibles) y porque reposan sobre una comunidad de disposiciones (habitus) y de intereses como la fundada en la indivisión del patrimonio material y simbólico.

Si ocurre que el conjunto oficial de los individuos susceptibles de ser definidos por la misma relación con el mismo ascendente situado en el mismo nivel (cualquiera) del árbol genealógico constituye un grupo práctico, es que en ese caso los recortes de base genealógica recubren las unidades fundadas en otros principios, ecológicos (vecindad), económicos (indivisión) y políticos. Que el valor *descriptivo* del criterio genealógico sea mayor cuanto más cercano sea el origen común y más estrecha la unidad social no significa necesariamente que su *eficacia unificadora* se acreciente correlativamente: en realidad, como ya se verá, la relación genealógicamente más estrecha, la que une a los hermanos, es también el lugar de la más fuerte tensión y sólo un trabajo constante puede mantener la solidaridad. En una palabra, la simple relación genealógica jamás predetermina completamente la relación entre los individuos a los que une. La extensión del parentesco práctico depende de la aptitud de los miembros de la unidad oficial para sobreponerse a las tensiones que la competencia de intereses engendra en el interior de la empresa indivisa de producción y de consumo y para mantener relaciones prácticas conformes con la representación oficial que se da a sí mismo todo grupo que se piensa como grupo integrado, y por lo tanto para acumular las ventajas que toda relación práctica procura y los beneficios simbólicos suministrados por la aprobación socialmente concedida a las prácticas adecuadas a la representación oficial de las prácticas, es decir al ideal social del parentesco.

Todas las estrategias por las cuales los agentes apuntan a *ponerse en regla* y a poner de ese modo a la regla de su lado están allí para recordar que las representaciones, y en particular las taxonomías de parentesco, tienen una eficacia que, si bien es puramente simbólica, no es menos real. Es como instrumento de conocimiento y de construcción del mundo social que las estructuras de parentesco cumplen una función política (a la manera de la religión o de toda otra representación oficial). Los términos de apelación y referencia son ante todo *categorías de parentesco*, en el sentido etimológico de imputaciones colectivas y públicas (puesto que *katègoreisthai* significaba en su

origen acusar públicamente, imputarle algo a alguien frente a todos), colectivamente aprobadas y demostradas como evidentes y necesarias, a título de lo cual encierran el poder mágico de *instituir fronteras* y de *constituir grupos*, mediante declaraciones *performativas* (basta con pensar en todo lo que encierra una expresión como "es tu hermana", mero enunciado práctico del tabú del incesto), investidas de toda la fuerza de los grupos que ellas contribuyen a conformar.

El poder simbólico de los categoremas nunca se ve tan bien como en el caso de los *nombres propios*, que, en cuanto emblemas que concentran todo el capital simbólico de un grupo prestigioso, ponen en juego una intensa competencia: apropiarse de esos índices de la posición genealógica (fulano, hijo de mengano, hijo de zutano, etc.) es de algún modo apoderarse de un *título* que otorga derechos privilegiados sobre el patrimonio del grupo. Dar a un recién nacido el nombre de un gran ancestro, no es solamente realizar un acto de piedad filial sino predestinar de alguna manera al niño así designado a "resucitar" al ancestro epónimo, es decir a sucederlo en sus cargas y en sus poderes. (Aquí como en otras partes, el estado presente de las relaciones de fuerza y de autoridad comanda lo que será la representación colectiva del pasado: esta proyección simbólica de las relaciones de fuerza entre individuos y grupos en competencia contribuye aun más a reforzar esas relaciones de fuerza concediendo a los dominantes el derecho de profesar la memoria del pasado que más se adecue para legitimar sus intereses presentes.)

> Se prefiere evitar darle a un recién nacido el nombre de un pariente que todavía vive: sería "resucitarlo" antes de que esté muerto, lanzarle un desafío injurioso y, cosa más grave, una maldición; incluso cuando la ruptura de indivisión está consagrada por el reparto solemne del patrimonio o luego de la disgregación de la familia a consecuencia de la emigración a la ciudad o a Francia. Un padre no puede darle su nombre al hijo y cuando un hijo lleva el nombre de su padre, es que éste ha muerto dejándolo "en el vientre de su madre". Pero, en este dominio así como en otros, no faltan escapatorias y subterfugios. Llega a ocurrir que se cambie el nombre inicialmente atribuido al niño, a fin de darle un nombre que ha quedado disponible por la muerte de su padre o de su abuelo (de modo que el primer nombre, que la madre y las mujeres de la familia continúan utilizando, queda entonces reservado a los usos privados). Ocurre que se dé el mismo nombre, en formas ligeramente diferentes, a varios niños, a costa de una adición o una

supresión (Mohand Ourabah en lugar de Rabah o a la inversa), o de una ligera alteración (Beza en lugar de Mohand Ameziane, Hamimi o Dahmane en lugar de Ahmed). Asimismo, si se evita darle a un niño el mismo nombre que a su hermano mayor, algunas asociaciones de nombres muy cercanos o derivados de un mismo nombre son muy preciadas (Ahcène y Elhocine, Ahmed y Mohamed, Meziane y Moqrane, etc.), sobre todo si uno de esos nombres es el de un ancestro.

Los nombres más prestigiosos, como las tierras más nobles, son objeto de una competencia regulada, y el "derecho" de apropiarse del nombre más codiciado, porque ese nombre proclama continuamente la relación genealógica con el ancestro cuya memoria es conservada por el grupo y fuera del grupo, se distribuye según una jerarquía análoga a la que rige las obligaciones de honor en caso de venganza o los derechos sobre una tierra del patrimonio en caso de venta: así, al transmitirse el nombre en forma patrilineal, el padre no puede darle a un hijo el nombre de su propio *âamm* o de su propio hermano (*âamm* del niño) en el caso de que estos últimos hayan dejado hijos ya casados, y por lo tanto en posición de retomar el nombre de su padre para uno de sus hijos o nietos. Aquí como en otras partes, el lenguaje cómodo de la norma y de la obligación (debe, no puede, etc.) no debe mover a engaño: así, se ha visto a un hermano menor beneficiarse de una relación de fuerza favorable para dar a sus hijos el nombre de un hermano prestigioso, que había muerto dejando únicamente hijos muy pequeños que luego pusieron su honor en reapropiarse, a riesgo de confusiones, el nombre del que se consideraban los legítimos poseedores. La competencia es particularmente evidente cuando varios hermanos anhelan tomar para sus hijos el nombre de su padre: mientras que la preocupación por no dejar un nombre en el abandono mueve a atribuírselo al primer varón que nazca después de la muerte de su portador, el mayor puede diferir la atribución a fin de conferírselo a uno de sus nietos, en lugar de dejarlo para el hijo de uno de sus hermanos menores, saltando así un nivel genealógico. Pero puede ocurrir también, a la inversa, que en ausencia de toda descendencia masculina un nombre se encuentre expuesto a caer en desheredad y que la carga de "resucitarlo" incumba más bien a los colaterales, y luego más ampliamente a todo el grupo, que de esa manera manifiesta que su integración y su riqueza en hombres lo

> ponen en posición de tomar los nombres de todos los ascendentes directos y reparar con creces los desfallecimientos sobrevenidos en otra parte.[14]

Las categorías de parentesco instituyen una realidad. Lo que comúnmente llamamos conformismo es una forma de sentimiento de lo real (o, si se quiere, un efecto de lo que Durkheim llamaba el "conformismo lógico"). La existencia de una verdad oficial que, teniendo para ella a todo el grupo, como es el caso en una sociedad poco diferenciada, tiene la objetividad de lo que es colectivamente reconocido, define una forma específica de interés, ligada a la conformidad con lo oficial. El matrimonio con la prima paralela tiene para sí toda la realidad de lo ideal. Si, cuando se toma demasiado en serio el discurso indígena, se arriesga aceptar la verdad oficial como la norma de la práctica, cuando por el contrario se desconfía demasiado, se arriesga subestimar la eficacia específica de lo oficial y privarse de comprender las estrategias del segundo orden por las cuales se apunta, por ejemplo, a asegurar los beneficios asociados a la conformidad disimulando las estrategias y los intereses bajo la apariencia de una obediencia a la regla.[15]

El verdadero estatuto de las taxonomías del parentesco, principios de estructuración del mundo social que, en cuanto tales, cumplen siempre una función política, nunca se ve con tanta claridad como en los usos diferentes que los hombres y las mujeres hacen del mismo campo de relaciones genealógicas, particularmente en sus "lecturas" y sus "usos" diferentes de las relaciones de parentesco genealógicamente equívocas (que la estrechez del área matrimonial torna bastante frecuentes). En todos los casos de relación genealógicamente equívoca, siempre se puede acercar al pariente más lejano o

14 Es así como una de las funciones del matrimonio con la hija de *âamm*, cuando éste muere sin descendencia masculina, es permitir a la hija velar porque el nombre de su padre no desaparezca.

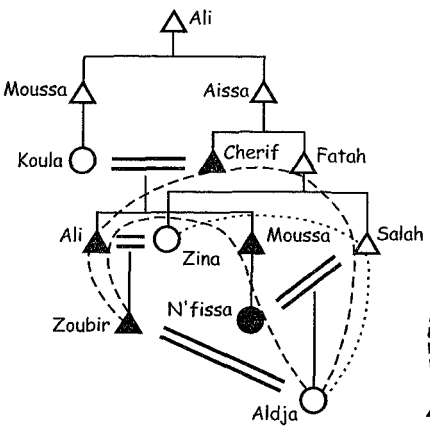
15 Así, los actos en apariencia más ritualizados de la negociación matrimonial y de las manifestaciones ceremoniales de los que se acompaña la celebración del matrimonio y que, por su mayor o menor solemnidad, tienen la función secundaria de declarar la significación social del matrimonio (siendo la ceremonia, en líneas generales, tanto más solemne cuanto más elevadas sean las familias en la jerarquía social y más alejadas en el espacio genealógico), representan otras tantas ocasiones de desplegar estrategias que apuntan a manipular el sentido objetivo de una relación nunca completamente unívoca, ya sea eligiendo lo inevitable y conformándose escrupulosamente a las convenciones, o bien enmascarando la significación objetiva del matrimonio bajo el ritual destinado a celebrarlo.

acercarse a él poniendo el acento en aquello que une, mientras que se puede mantener a distancia al pariente más cercano poniendo en primer plano aquello que separa. Lo que está en juego en estas manipulaciones, que sería ingenuo considerar como ficticias so pretexto de que no engañan a nadie, no es otra cosa que la definición de los *límites prácticos del grupo*, que así pueden hacerse pasar, según las necesidades, más allá o más acá de aquel a quien se pretende anexar o excluir. Es posible hacerse una idea de estas habilidades considerando los usos del término *khal* (en sentido estricto, hermano de la madre): pronunciado por un morabito en alusión a un campesino plebeyo y laico, expresa la voluntad de distinguirse marcando, en los límites de la cortesía, la ausencia de toda relación de parentesco legítimo; entre campesinos, por el contrario, ese término apelativo manifiesta la intención de instaurar una relación mínima de familiaridad invocando una lejana e hipotética relación de alianza.

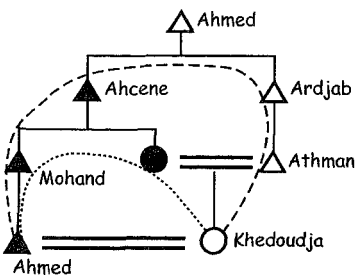
Ésa es la lectura oficial que el etnólogo acepta cuando, por ejemplo, asimila a un matrimonio entre primos paralelos la relación entre dos primos paralelos patrilineales en segundo grado de los que uno –o *a fortiori* los dos, en el caso en que ha habido un intercambio de mujeres entre hijos de dos hermanos– proviene él mismo de un matrimonio con el primo paralelo. La lectura masculina, es decir dominante, que se impone con una particular urgencia en todas las relaciones de honor, privilegia el aspecto más noble, el más digno de ser proclamado públicamente, de una relación con muchas facetas: ella liga con sus ascendientes patrilineales a cada uno de los individuos a quienes se trata de situar, y, por intermedio de aquéllos, con los ascendientes patrilineales que les son comunes. Reprime el otro camino posible, a veces más directo, a menudo más cómodo, el que se establece para las mujeres: así, el decoro genealógico exige que se considere que Zoubir ha desposado en Aldja a la hija del hijo del hermano del padre de su padre o a la hija de la hija del hermano de su padre en lugar de la hija del hermano de su madre, aunque esa relación esté en el origen de ese matrimonio (caso 1); o bien, para citar otro caso tomado de la misma genealogía, pretende que se vea en Khedoudja a la hija del hijo del hermano del padre del padre de su marido Ahmed, en lugar de tratarla como a una prima cruzada (hija de la hermana de su padre), cosa que ella no es menos (caso 2). La lectura herética, que privilegia las relaciones por las mujeres, excluidas del discurso oficial, está reservada a las situaciones privadas, cuando no para la magia que, al igual que la injuria, designa al hombre destinado a sus maleficios como "hijo de su madre": fuera de los casos en que mujeres hablan de las relaciones de parentesco de una mujer con otras mujeres y en los que el lenguaje del parentesco

por las mujeres se impone como algo obvio, ese lenguaje puede tener lugar también en la esfera más íntima de la vida familiar, es decir en las conversaciones de una mujer con su padre y sus hermanos o con su marido, sus hijos o, en rigor, con el hermano de su marido, y reviste entonces el valor de una afirmación de la intimidad del grupo de los interlocutores.

Pero la multiplicidad de las lecturas encuentra un fundamento objetivo en el hecho de que unos matrimonios idénticos con respecto a la genealogía pueden tener significaciones y funciones diferentes, incluso opuestas, según las estrategias en las que se encuentran insertos y que sólo pueden ser captadas al precio de una reconstitución del sistema completo de los intercambios entre los dos grupos asociados y del estado de esas relaciones en un momento dado del tiempo. Desde el momento en que uno deja de atenerse únicamente a las propiedades genealógicas de los matrimonios para interesarse en las estrategias y en las condiciones objetivas que los han hecho posibles y necesarios, es decir en las funciones individuales y colectivas que han cumplido, no se puede dejar de notar que dos matrimonios entre primos paralelos pueden no tener nada en común según que hayan sido concertados en vida del abuelo paterno común y, eventualmente, por él mismo (con el acuerdo de los dos padres, o "por encima de ellos") o, al contrario, por acuerdo directo de los dos hermanos; en este último caso, según hayan sido concertados mientras los futuros esposos eran niños todavía o, al contrario, cuando ya estaban en edad de casarse (sin hablar del caso en que la mu-



CASO 1



CASO 2

chacha ha pasado ya la edad); según que los dos hermanos trabajen y vivan en forma separada o hayan mantenido la indivisión total de la explotación (tierra, manadas y otros bienes) y de la economía doméstica ("olla común"), sin hablar del caso en que tan sólo guardan las apariencias de la indivisión; según que sea el mayor (*dadda*) quien da a su hija a su hermano menor o, al contrario, quien toma a su hija, pudiendo la diferencia de edad y sobre todo de orden de nacimiento estar asociada a diferencias de rango social y prestigio; según que el hermano que da a su hija tenga un heredero varón o carezca de descendencia masculina (*amengur*); según que los dos hermanos estén vivos en el momento de la conclusión del matrimonio o que lo esté sólo uno de los dos y, más precisamente, según que el sobreviviente sea el padre del varón, protector designado de la hija a quien toma para su hijo (sobre todo si ella no tiene hermano adulto) o, al contrario, el padre de la muchacha quien puede usar su posición dominante para proceder así a una captación de yerno. Y, como para agregar a la ambigüedad de este matrimonio, no es raro que la obligación de sacrificarse para constituirse en "velo de vergüenzas" y para proteger a cierta muchacha sospechosa o caída en desgracia incumba a un hombre de la rama más pobre del linaje, cuyo empeño en cumplir un deber de honor con respecto a la hija de su *âamm* o incluso en ejercer su "derecho" de miembro varón del linaje es fácil, útil y loable.[16]

> En la práctica, el casamiento con la prima paralela no se impone de manera absoluta sino en casos de fuerza mayor, como el de la hija del *amengur*, aquel que ha "fallado", que no tuvo heredero varón. En ese caso se conjugan el interés y el deber: el hermano del amengur y sus hijos heredarán de todos modos no solamente la tierra y la casa de aquel que ha "fallado" sino también las obligaciones con respecto a sus hijas (en particular en caso de viudez o de repudio); por otra parte, ese matrimonio es la única manera de alejar la

16 Las desgracias físicas y mentales le plantean un problema extremadamente difícil a un grupo que no concede ningún estatus social a una mujer sin marido e incluso a un hombre sin mujer (debiendo hasta el viudo apresurarse por concertar un nuevo matrimonio). Tanto más cuando se las percibe e interpreta a través de categorías mítico-rituales: se concibe el sacrificio que representa, en un universo en el que llega a ocurrir que se repudie a una mujer porque tiene fama de traer desdichas, el matrimonio con una mujer zurda, ebria, coja o jorobada (siendo que esta deformidad representa una inversión de la preñez) o simplemente enclenque y escuálida, otros tantos presagios de esterilidad o de maldad.

amenaza que le haría soportar al honor del grupo y tal vez al patrimonio el casamiento con un extranjero (*awrith*). La obligación de desposar a la prima paralela se impone así en el caso en que una muchacha no ha encontrado marido o, por lo menos, un marido digno de la familia. "Quien tiene una hija y no la casa debe soportar esa vergüenza." La relación entre hermanos excluye que se pueda rechazar a su hija cuando es pedida para su hijo por un hermano, sobre todo de más edad: en ese caso extremo en el que el receptor es al mismo tiempo el donante, en tanto que equivalente y sustituto del padre, apenas puede pensarse en escabullirse, al igual que en el caso en que el tío pide a su sobrina para otro ante el cual tiene compromisos; es más, sería ofender gravemente a sus hermanos casar a la hija sin informarles y consultarles, y el desacuerdo del hermano, a menudo invocado para justificar un rechazo, no siempre es un pretexto ritual. Los imperativos de la solidaridad son más rigurosos todavía y el rechazo es impensable cuando es el padre de la muchacha quien, infringiendo todos los usos (es siempre el hombre quien "pide" en matrimonio), propone a ésta para su sobrino, por una alusión tan discreta como se pueda, aun cuando, para atreverse a semejante transgresión haga falta apoyarse en la autoridad de una relación muy fuerte entre hermanos muy unidos. No deja de ser cierto que, siendo el honor y el deshonor indivisos, los dos hermanos tienen el mismo interés en hacer desaparecer la amenaza que representa la mujer tardíamente casada "cubriendo la vergüenza antes de que se devele" o, en el lenguaje del interés simbólico, antes de que se devalúe el capital simbólico de una familia incapaz de colocar a sus hijas en el mercado matrimonial.[17] Es decir que, incluso en esas situaciones lí-

17 Pero también en ello se conoce toda suerte de acomodamientos y, desde luego, de estrategias. Si en el caso de las tierras el pariente mejor colocado puede sentirse acosado por parientes menos cercanos, deseosos de asegurarse el beneficio material y simbólico proporcionado por una compra tan meritoria, o, en el caso de la venganza de honor, por aquel que está dispuesto a reemplazarlo y a tomar a su cargo la venganza y el honor que ella procura, no ocurre lo mismo en el caso del matrimonio, y se recurre a toda clase de subterfugios para escabullirse: ha llegado a ocurrir que el hijo se diera a la fuga, con la complicidad de sus padres, proveyéndoles la única excusa aceptable frente al pedido de un hermano; sin llegar a este medio extremo, es frecuente que la obligación de desposar a las hijas desampara-

> mite en que la opción de la prima paralela se impone con un rigor extremo, no es preciso apelar a la regla ética o jurídica para explicar prácticas que son el producto de estrategias consciente o inconscientemente orientadas a la satisfacción de un determinado tipo de intereses materiales o simbólicos.

Los informantes no dejan de recordar, con sus mismas incoherencias y contradicciones, que un matrimonio nunca puede definirse completamente en términos genealógicos y que puede revestir significaciones y funciones diferentes e incluso opuestas según las condiciones que lo determinan; que el matrimonio con la prima paralela puede representar lo peor o lo mejor según se lo perciba como electivo o forzado, es decir antes que nada según la posición relativa de las familias en la estructura social. Puede ser lo mejor ("desposar a la hija de *âamm*, es tener miel en la boca"), y no solamente desde el punto de vista mítico sino en el plano de las satisfacciones prácticas, puesto que es el menos oneroso económica y socialmente –encontrándose los tratos, las transacciones y los costos materiales y simbólicos reducidos al mínimo– al mismo tiempo que lo más seguro; se emplea, para oponer el matrimonio cercano al matrimonio lejano, el mismo lenguaje por el que se opone el intercambio entre campesinos a las transacciones del mercado.[18] Puede ser también la peor de las uniones ("El casamiento de los 'tíos paternos' –*azwaj el lâamum*– en mi corazón es amargo; te lo ruego, oh Dios mío,

---

das recaiga sobre los "parientes pobres" que, sujetados por toda clase de obligaciones, son requeridos para todas las obligaciones. Y no hay mejor prueba de la *función ideológica* del matrimonio con la prima paralela (o con cualquier prima del linaje paterno, por lejana que sea) que el uso que se puede hacer, en tales casos, de la representación exaltada de ese matrimonio ideal.

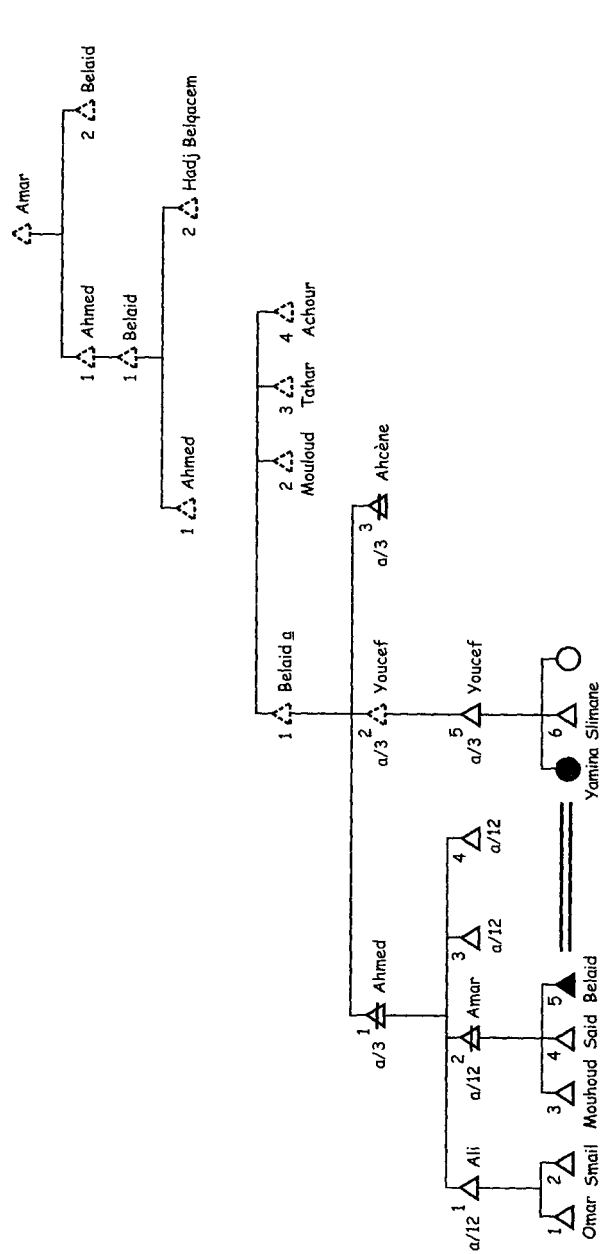
18 "Damos trigo y recogemos cebada." "Le damos trigo a *malos dientes*." "Modela con tu arcilla tu progenitura, si no te viene una olla te vendrá un *couscoussier*." Entre los elogios del casamiento con la prima paralela que se han podido recoger, habrá que retener éstos, particularmente típicos: "No te pedirá mucho para ella misma y no habrá que hacer grandes gastos para la boda". "Hará lo que quiera con la hija de su hermano y de ella no vendrá ningún mal. Y la unidad con su hermano se reforzará, de acuerdo con el consejo que su padre les daba sobre la fraternidad (*thaymats*): '¡No escuchen a sus mujeres!'." "La extranjera te despreciará; ella será un insulto para tus ancestros, considerando que los suyos son más nobles que los tuyos. Mientras que la hija de tu *âamm* no te abandonará. Si no tienes té, ella no te lo reclamará e, incluso cuando se muera de hambre en tu casa, lo aguantará y no se quejará jamás de ti."

presérvame de esa desdicha")[19] y también la menos prestigiosa ("Han venido amigos que te superan, quédate, tú que eres negro") siempre que se impone como último recurso. En una palabra, la aparente incoherencia del discurso de los informantes de hecho atrae la atención sobre la ambigüedad práctica de un *matrimonio genealógicamente unívoco* y, al mismo tiempo, sobre las manipulaciones del sentido objetivo de la práctica y de su producto que esa combinación de ambigüedad y univocidad autoriza.

> Bastará con un ejemplo para dar una idea de las desigualdades económicas y simbólicas que pueden disimularse bajo la relación genealógica entre dos primos paralelos clasificatorios, al mismo tiempo que para llevar a la luz las estrategias propiamente *políticas* que se recubren de la legitimidad de esa relación. Los dos cónyuges pertenecen a la "casa de Belaïd", gran familia, tanto por su volumen (o sea una quincena de hombres en edad de trabajar y una cuarentena de personas) como por su capital económico. Debido a que la indivisión no es nunca otra cosa que la división rechazada, las desigualdades que separan a las "partes" virtuales y los aportes respectivos de los diferentes linajes se sienten fuertemente: es así como la línea de los descendientes de Ahmed, de la que proviene el muchacho, es infinitamente más rica en hombres que la línea de Youcef, de la que proviene la muchacha, que, correlativamente, es más rica en tierras. De la riqueza en hombres, considerada como fuerza de reproducción, y por lo tanto como promesa de una riqueza en hombres todavía más grande, son correlativas, a condición de que se sepa hacer valer el capital, todo un conjunto de ventajas entre las cuales la más importante es la autoridad en la conducción de los asuntos interiores y exteriores de la casa: "La casa de los hombres", se dice, "supera a la casa de los bueyes". La posición eminente de esta línea queda señalada por el hecho de que ha sabido retomar los nombres de los ancestros lejanos de la familia y que cuenta entre sus miembros a Ahcène, que representa al grupo en todas las grandes reuniones exteriores, conflictos y solemnidades, y a Ahmed, el "sabio", aquel que a través de sus meditaciones y consejos, asegura la unidad del grupo. El padre de la

19 A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, París, Imprimerie impériale, 1867, p. 475.

muchacha, Youcef, está totalmente excluido del poder, no tanto a causa de la diferencia de edad que lo separa de sus tíos (Ahcène y Ahmed), puesto que los hijos de Ahmed, no obstante mucho más jóvenes que él, están asociados a las decisiones, sino sobre todo porque él mismo está excluido de la competencia entre los hombres, de todas las contribuciones excepcionales e incluso, en cierta medida, del trabajo de la tierra (único varón y, por añadidura, "hijo de la viuda", mimado como la única esperanza del linaje por todo un entorno de mujeres, sustraído por la escuela a los juegos y a los trabajos de los otros niños, se ha mantenido a lo largo de toda su vida en una posición marginal: primero alistado en el ejército, después trabajador agrícola en el extranjero, apoyado en la posición favorable que le asegura la posesión de una parte importante del patrimonio en relación con una escasa cantidad de bocas que alimentar, a su regreso al pueblo se acantona en los trabajos de vigilancia, jardinería y guardia, los que demandan menos iniciativa e involucran menos responsabilidad, en una palabra, los menos masculinos entre los trabajos masculinos). He ahí algunos de los elementos que hay que tomar en cuenta para comprender la función política, interna y externa, del matrimonio de Belaïd, último hijo de Amar, hijo a su vez de Ahmed, tío de Youcef, con la hija de este Youcef, Yamina, su prima paralela clasificatoria (hija de hijo de hermano del padre del padre): mediante tal matrimonio, concertado por los que ejercen el poder, Ahmed el sabio y Ahcène el diplomático, como de costumbre, sin consultar a Youcef, dejando a su mujer protestar en vano contra una unión poco provechosa, la línea dominante refuerza su posición, estrechando sus vínculos con la línea rica en tierras y sin que merme su prestigio a los ojos del exterior, puesto que la estructura del poder doméstico no se declara nunca hacia afuera. Así, la verdad completa de esta unión reside en su doble verdad. La imagen oficial, la de un matrimonio entre primos paralelos que pertenecen a una gran familia preocupada por manifestar su unidad a través de una unión adecuada para reforzarla al mismo tiempo que por atestiguar su apego a la más sagrada de las tradiciones ancestrales, coexiste sin contradicción, incluso entre los que son ajenos al grupo, siempre lo bastante informados en este universo de conocimiento mutuo como para no dejarse engañar por las representaciones que se les ofrecen, con el conocimiento de la verdad objetiva de una unión que sanciona la *alianza*



La genealogía que se presenta aquí en una forma simplificada (puesto que se han suprimido los matrimonios, salvo entre VIII5 y la muchacha de VII5, y las muchachas excepto las de VII5) representa la estructura del parentesco en el momento del matrimonio en cuestión y no incluye por lo tanto a los varones nacidos ulteriormente.

> forzada entre dos unidades sociales lo bastante unidas la una a la otra negativamente, para bien o para mal, es decir genealógicamente, como para verse obligadas a unir sus riquezas complementarias. Y se podrían multiplicar hasta el infinito los ejemplos de este doble juego de la mala fe colectiva.

No hay un caso en que el sentido objetivo de un matrimonio esté tan fuertemente marcado como para que no deje lugar al travestismo simbólico. Así, el matrimonio de aquel a quien se llama *mechrut* ("que está bajo condición"), por el cual un hombre privado de descendencia masculina da a su hija en matrimonio a un "heredero" (*awrith*) siempre que éste vaya a vivir a su casa, sólo en los cuentos o en los libros de etnografía reviste la forma de esa suerte de compra de un yerno, contratado por su fuerza de producción y de reproducción, que los principios mecánicamente aplicados de la visión oficial llevarían a ver en ello.[20] Los que hablan al respecto, en cualquier región que sea, tienen razón al afirmar que esa forma de matrimonio, desconocida entre ellos, sólo se encuentra en otras comarcas: en efecto, el examen más atento de las genealogías y de las historias de familia no permite descubrir un solo caso que se adapte perfectamente a la definición ("te doy a mi hija, pero tú vendrás a mi casa"). No obstante, se puede pretender de manera no menos legítima que no hay una sola familia que no cuente con un *awrith*, pero enmascarado bajo la imagen oficial del "asociado" o del "hijo adoptivo": la palabra *awrith*, el heredero, ¿no es acaso un eufemismo oficial que permite nombrar decentemente lo innombrable, es decir un hombre que no podría definirse de otra manera, en la casa que lo recibe, que como el marido de su mujer? Es obvio que el hombre de honor, advertido de los usos, no puede

20 La pasión de los juristas por las *supervivencias* de parentesco matrilineal los ha llevado a interesarse en el caso del *awrith*, que han percibido, para hablar en su lengua, como un "contrato de adopción de varón mayor de edad" (véanse, para el caso de Argelia, G. H. Bousquet, "Note sur le mariage mechrouth dans la région de Gouraya", *Revue algérienne*, enero-febrero de 1934, pp. 9-11, y L. Lefèvre, *Recherches sur la condition de la femme kabyle*, Argel, Carbonel, 1939; para el caso de Marruecos, G. Marcy, "Le mariage en droit coutumier zemmoûr", *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et jurisprudence*, julio de 1930; "Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère", *Revue africaine*, nº 85, 1941, pp. 187-211; Capitaine Bendaoud, "L'adoption des adultes par contrat mixte de mariage et de travail chez les Beni Mguild", *Revue marocaine de législation, doctrine, jurisprudence chérifiennes*, nº 2, 1935, pp. 34-40; Capitaine Turbet, "L'adoption des adultes chez les Ighezrane", *ibid.*, p. 40 y nº 3, 1935, p. 41).

contar con la benevolente complicidad de su propio grupo cuando se esfuerza en disfrazar como adopción una unión que, bajo la forma cínica del contrato, representa la inversión de todas las formas honorables de matrimonio y que es tan deshonrosa para el *awrith* ("es él quien hace a la casada", se dice) como para unos padres lo bastante interesados como para entregar a su hija a esa especie de criado sin salario. ¿Y cómo no se apresuraría el grupo a entrar en el juego de las mentiras interesadas que tienden a disimular que no ha sabido encontrar el medio honorable de evitar que el *amengur* recurriese a tal extremo para impedir la "bancarrota" de su familia?

Las estrategias del segundo orden que tienden todas a transformar relaciones útiles en relaciones oficiales, y por lo tanto a hacer que unas prácticas que obedecen en realidad a otros principios parezcan *deducirse* de la definición genealógica, alcanzan por añadidura un fin imprevisto, ofreciendo una representación de la práctica como hecha para confirmar la representación que el etnólogo "ritualista" se hace espontáneamente de la práctica. Recurrir a la *regla*, ese asilo de la ignorancia, permite ahorrarse esa suerte de contabilidad completa de los costos y beneficios materiales y sobre todo simbólicos que encierra la razón y la razón de ser de las prácticas.

Lo ordinario y lo extraordinario

Lejos de obedecer a una norma que designaría, en el conjunto del parentesco oficial, a tal o cual cónyuge obligado, la concertación de los matrimonios depende directamente del estado de las relaciones prácticas de parentesco, relaciones por los hombres utilizables por los hombres, relaciones por las mujeres utilizables por las mujeres, y el estado de las relaciones de fuerza en el interior de la "casa", es decir entre los linajes unidos por el matrimonio concertado en la generación precedente, que inclinan y autorizan a cultivar uno u otro campo de relaciones.

Si se admite que una de las funciones principales del matrimonio es reproducir las relaciones sociales de las que es producto, se comprende inmediatamente que las diferentes especies de matrimonio que pueden distinguirse tomando como criterio tanto las características objetivas de los grupos reunidos (su posición en la jerarquía social, su distancia en el espacio, etc.) como las características de la ceremonia misma y en particular su solemnidad, corresponden de manera muy estrecha a las características mismas de las relaciones sociales que las han hecho posibles y que tienden a reproducir. El

parentesco oficial, públicamente nombrado y socialmente reconocido, es lo que hace posibles y necesarios los matrimonios oficiales que le ofrecen la única ocasión de movilizarse prácticamente como grupo y de reafirmar de ese modo su unidad, tan solemne y artificial al mismo tiempo como las ocasiones de su celebración. En el parentesco práctico, vale decir en el campo de las relaciones utilizadas *incesantemente* y reactivas así para nuevas utilizaciones, es donde se traman los matrimonios ordinarios destinados por su misma frecuencia a la insignificancia de lo no observado y a la banalidad de lo cotidiano. La ley general de los intercambios quiere que un grupo consagre a la reproducción de las relaciones oficiales una parte tanto más importante de su trabajo de reproducción cuanto más alto se sitúe en la jerarquía social, y por ende más rico sea en relaciones de esa especie: se sigue de ello que los pobres, que no tienen nada que gastar en solemnidades, tienden a contentarse con los matrimonios ordinarios que el parentesco práctico les proporciona, mientras que los ricos, es decir los más ricos en parientes, piden más y sacrifican más a todas las estrategias más o menos institucionalizadas que apuntan a asegurar el mantenimiento del capital social, la más importante de las cuales es sin duda el matrimonio extraordinario con "extranjeros" de gran prestigio.

Entre las deformaciones inherentes a la etnología espontánea de los informantes, la más insidiosa reside sin duda en el hecho de que concede un lugar desproporcionado a los matrimonios extraordinarios que se distinguen de los matrimonios ordinarios por una marca positiva o negativa. Más allá de esas especies de *curiosa* que a menudo le ofrecen al etnólogo los informantes de buena voluntad, como el matrimonio por intercambio (*abdal*, dos hombres se "intercambian" sus hermanas), por "adición" (*thirni*, dos hermanos desposan a dos hermanas, añadiéndose la segunda a la primera, el hijo desposa a la hermana o incluso a la hija de la segunda mujer de su padre) o bien el levirato, caso particular de los matrimonios por "reparación" (*thiririth*, de *err*, devolver o recuperar), el discurso indígena privilegia los casos extremos: el matrimonio entre los primos paralelos, míticamente el más perfecto, y el matrimonio que une a los grandes de dos tribus o de dos clanes diferentes, el más perfecto políticamente.

> Es así como el cuento, discurso semirritualizado con función didáctica, simple paráfrasis en forma de parábola del proverbio o del dicho que le sirve de moraleja, retiene exclusivamente los matrimonios destacados y destacables. Para empezar, los diferentes tipos de matrimonio con la prima paralela, ya sea que su finalidad sea pre-

servar una herencia política o impedir la extinción de un linaje (en el caso de la hija única). Y para continuar las malas alianzas más flagrantes, como el matrimonio del mochuelo y la hija del águila, modelo puro del matrimonio de abajo hacia arriba (en el sentido social, pero también en el sentido mítico, puesto que lo alto se opone a lo bajo así como el día, la luz, la felicidad, la pureza, el honor, se oponen a la noche, a la oscuridad, a la desdicha, a la suciedad y a la deshonra) entre un hombre situado en lo más bajo de la escala social, un *awrith*, y una mujer proveniente de una familia superior, en el que la relación de asistencia tradicional se encuentra invertida debido a la discordancia entre las posiciones de los cónyuges en las jerarquías social y sexual. Es aquel que ha dado, en este caso el más elevado, quien debe ir en auxilio de aquel que ha recibido, en este caso el más bajo: es el águila quien debe tomar sobre sus hombros a su yerno, el mochuelo, para evitarle una bancarrota humillante en la competencia con los aguiluchos; situación escandalosa que el proverbio denuncia: "darle su hija y añadirle trigo".

Contra estas representaciones oficiales, la observación y la estadística establecen que, en todos los grupos observados, las uniones por lejos más frecuentes son los matrimonios ordinarios, concertados con la mayor frecuencia a iniciativa de las mujeres, en el área del parentesco o de las relaciones prácticas que los hacen posibles y que ellos contribuyen a reforzar.

Así, por ejemplo, en una gran familia del pueblo de Aghbala en la Pequeña Kabila, de 218 matrimonios masculinos (el primero para cada individuo), el 34% fueron contraídos con familias situadas fuera de los límites de la tribu; el 8% solamente con los grupos más alejados tanto espacial como socialmente, presentando todos los rasgos de los matrimonios de prestigio: son la conducta de una sola familia que pretende distinguirse de los otros linajes mediante prácticas matrimoniales originales; los otros matrimonios lejanos (26%) no hacen más que renovar relaciones ya establecidas (relaciones "por las mujeres" o "por los tíos maternos", mantenidas continuamente en ocasión de los matrimonios, de las partidas y los regresos de viaje, de los duelos y a veces incluso de los grandes trabajos). Dos tercios de los matrimonios (66%) se contraen en el área de la tribu (compuesta de nueve pueblos): si se exceptúan las alianzas con el clan opuesto, muy raras (4%), que tienen siempre

> una significación política (sobre todo para las viejas generaciones), por causa del antagonismo tradicional que opone a los dos grupos, las otras uniones entran en la clase de los matrimonios ordinarios. En tanto que se cuenta un 17% de matrimonios en otros linajes y un 39% en el campo de las relaciones prácticas, sólo un 6% de las uniones es concertado en el interior del linaje, o sea un 4% *con la prima paralela* y un 2% con otra prima (dos tercios de las familias consideradas habiendo roto por lo demás la indivisión).[21]

Concertados entre familias unidas por antiguos y frecuentes intercambios, estos matrimonios ordinarios son ésos de los que no hay nada que decir, como de todo aquello que en todo tiempo ha sido así, los que no tienen otra función, fuera de la reproducción biológica, que la reproducción de las relaciones sociales que los hacen posibles.[22] Tales matrimonios, que por lo general se celebran sin ceremonia, son a los matrimonios extraordinarios, concertados por los hombres entre pueblos o tribus diferentes o, más sencillamente, fuera de la parentela habitual, y siempre sellados por esa misma razón con solemnes ceremonias, lo que los intercambios de la vida ordinaria son a los intercambios extraordinarios de las ocasiones extraordinarias que incumben al parentesco de representación.

Los matrimonios extraordinarios tienen en común el hecho de excluir a las mujeres. Pero a diferencia del matrimonio entre primos paralelos que, siendo arreglado entre hermanos o entre hombres del linaje, con la bendición del patriarca, se distingue por ello y sólo por ello[23] de los matrimonios

21 Al término de una reciente investigación, Ramon Bassagana y Ali Sayad (*op. cit.*, 1974) encontraron, en los Ath Yenni, una tasa ínfima (2/610) de matrimonios con la prima paralela o con un agnado cercano (6/610) y una proporción significativamente más elevada de matrimonios con la hija del tío materno (14/610) o con un aliado próximo (58/610).

22 Vaya este testimonio, particularmente significativo: "Desde que tuvo a su primer hijo, Fátima se tomó el trabajo de buscarle a su futura esposa; ensayaba diversas opciones, siempre con el ojo abierto, entre los vecinos, entre su propia estirpe, en el pueblo, entre los amigos, en las bodas, las peregrinaciones, en la fuente, en el extranjero e incluso al ir a dar el pésame en los duelos donde se esperaba que ella se presentase: así fue como casó a todos sus hijos sin problema y como sin darse cuenta" (Yamina Aït Amar Ou Saïd, 1960).

23 Si se deja a un lado la idealización mítica (la sangre, la pureza, el adentro, etc.) y la exaltación ética (honor, virtud, etc.) que rodean al matrimonio puramente agnaticio, no se dice otra cosa de los matrimonios ordinarios

ordinarios, impensables sin la intervención de las mujeres, el matrimonio lejano se da oficialmente como político: concertado fuera del campo de las relaciones usuales, celebrado por medio de ceremonias que movilizan a vastos grupos, no tiene otra justificación que la justificación política, como ocurre, en un ejemplo extremo, con los matrimonios destinados a sellar una paz o una alianza entre las "cabezas" de dos tribus.[24] Más comúnmente, es del matrimonio del mercado, lugar neutro, de donde están excluidas las mujeres y donde los linajes, los clanes y las tribus se reúnen, siempre en estado de alerta. Es "publicado" en el mercado por el pregonero, a diferencia de los otros matrimonios que, al no reunir sino a parientes, excluyen las invitaciones solemnes. Trata a la mujer como un instrumento político, como una suerte de hipoteca, o como una moneda de cambio, adecuada para procurar beneficios simbólicos. Ocasión para proceder a la exhibición pública y oficial, por lo tanto perfectamente legítima, del capital simbólico de la familia, de dar, si puede decirse así, una *representación* de su parentesco, y de acrecentar de tal manera ese capital, al costo de gastos muy importantes, obedece, en todas sus instancias, a la búsqueda de acumulación del capital simbólico (mientras que el matrimonio con un extranjero apartado de su grupo y refugiado en el pueblo está totalmente desacreditado, el matrimonio con un extranjero que vive lejos es prestigioso, porque da testimonio de la amplitud del resplandor del linaje; del mismo modo, a la in-

---

que lo que se dice del matrimonio con la prima paralela. Así, por ejemplo, el matrimonio con la hija de la hermana del padre es considerado capaz de asegurar, por idénticas razones que el matrimonio con la prima paralela, la concordia entre las familias y el respeto de la esposa por los padres de su marido (su *khal* y su *khalt*), y ello al menor costo, puesto que la tensión creada por la rivalidad implícitamente detonada por todo matrimonio entre grupos extraños a propósito del estatus y de las condiciones de existencia ofrecidos a la joven esposa no tiene lugar, en ese grado de familiaridad, para llegar a instaurarse.

24 Estos matrimonios extraordinarios escapan a las coerciones y a las conveniencias que pesan sobre los matrimonios ordinarios (particularmente por el hecho de que no tienen "continuación"). Fuera de los casos en que el grupo vencido (clan o tribu) entregaba al grupo vencedor una mujer y de aquellos en que los dos grupos, para significar que no había ni vencedor ni vencido, procedían a un intercambio de mujeres, podía también suceder que el grupo vencedor le entregara una mujer al otro sin tomar nada a cambio, y entonces el matrimonio unía no a las familias más poderosas, sino a una pequeña familia del grupo vencedor con una gran familia del otro grupo.

versa de los matrimonios ordinarios que siguen antiguas "sendas", los matrimonios políticos no son ni pueden ser repetidos, porque la alianza se devaluaría al volverse ordinaria). Por eso mismo es fundamentalmente masculino y a menudo opone al padre con la madre de la desposada, menos sensible al beneficio simbólico y más atenta a los inconvenientes que presenta para su hija condenada a la condición de exiliada (*thaghribth*, la exiliada, la alejada hacia el oeste).[25] En la medida en que, por intermedio de las familias y de los linajes directamente involucrados, pone en relación a vastos grupos, es completamente oficial y no hay nada en la celebración que no esté estrictamente ritualizado y mágicamente estereotipado: sin duda porque lo que está en juego es tan grave, tan numerosos y tan grandes los riesgos de ruptura, que no se la puede dejar completamente librada a la improvisación regulada de los habitus orquestados.

La intensidad y la solemnidad de los actos rituales se acrecientan cuando uno va de los casamientos concertados en la familia indivisa o dentro del parentesco práctico a los casamientos extraordinarios, ocasiones de captar en su forma más perfecta un ceremonial que se encuentra reducido a su expresión más simple cuando el matrimonio se sitúa en el universo ordinario. Los matrimonios concertados en el submercado privilegiado (el del *akham*) que la autoridad de lo antiguo y la solidaridad de los agnados constituyen en una zona franca de la que están excluidas de entrada toda sobrepuja y toda competencia, se distinguen por un costo incomparablemente más bajo que el de los matrimonios extraordinarios. La mayoría de las veces, la unión se impone como si se la diera por sentada y, cuando no es así, la discreta intercesión de las mujeres de la familia basta para concluirla. La celebración del matrimonio se reduce a lo estrictamente necesario. En primer lugar, los gastos (*thaqufats*) implicados por la recepción del cortejo nupcial en la familia de la muchacha son muy reducidos; la ceremonia de *imensi*,

25 "El matrimonio a lo lejos, es el exilio"; "matrimonio en el exterior, matrimonio de exilio" (*azwaj ibarra, azwaj elghurba*), dicen a menudo las madres cuya hija ha sido dada a un grupo extranjero en el que ella no tiene a ningún conocido y menos aún un parentesco siquiera lejano; es lo que canta también la novia que ha tomado este matrimonio de exilio: "Oh montaña, abre la puerta para la exiliada. Que vea el país natal. La tierra extranjera es hermana de la muerte. Para el hombre como para la mujer".

en la que será entregada la dote, agrupa solamente a los representantes más importantes de las dos familias que se alían (o sea una veintena de hombres); el ajuar de la novia (*ladjaz*) se reduce a tres vestidos, dos pañuelos y algunos otros objetos pequeños (un par de zapatos, un *haïk*); el monto de la dote, negociado de antemano en función de lo que los parientes de la joven deben comprar en el mercado para dotar a su hija (un colchón, una almohada, un baúl, a lo que se añaden los cobertores, producto de la artesanía familiar, que se transmite de madre a hija) es entregado sin gran ceremonia y sin *bluffs* ni camuflaje; en cuanto a los gastos de la boda, se las arreglan para limitarlos al mínimo haciendo coincidir la fiesta con el Aïd: el carnero tradicionalmente sacrificado por esa circunstancia cubre las necesidades de la boda y son más numerosos los invitados que se excusan, retenidos en sus casas para la ocasión. Los matrimonios extraordinarios se oponen en todos los aspectos a esos matrimonios ordinarios que la vieja moral campesina cubre de elogios (por contraste con los matrimonios que, como "el de las hijas de las viudas", sobrepasan los límites socialmente reconocidos a cada familia). Para concebir la ambición de ir a buscar esposa lejos, hay que estar predispuesto a ello por la costumbre de mantener relaciones fuera de lo ordinario, y por ende por la posesión de las aptitudes, lingüísticas en particular, que son indispensables en esas ocasiones; también hay que disponer de un fuerte capital de relaciones lejanas, particularmente costosas, que son las únicas que pueden proporcionar las informaciones ciertas y procurar los mediadores necesarios para la conclusión del proyecto. En una palabra, para poder movilizar ese capital en el momento oportuno es necesario haber invertido mucho y desde hace largo tiempo. Así, por ejemplo, para considerar sólo este caso, a los jefes de la familia de morabitos a quienes se ruega que sirvan como intercesores se les paga de mil maneras: el taleb del pueblo y con más razón el personaje religioso de rango más elevado que participa en el cortejo (*iqafafen*) son vestidos y calzados a nuevo por el "señor de la boda" y los dones que se les ofrecen tradicionalmente, en dinero cuando las fiestas religiosas, en víveres en ocasión de las cosechas, son proporcionales en cierto modo a la importancia del servicio prestado; el cordero del Aïd que se le ofrece ese año no es sino una de las compensaciones por la "vergüenza" que él ha sobrellevado al ir a solicitar a un laico (que por muy poderoso que sea no posee "en su

corazón" la ciencia coránica) y al consagrar el matrimonio por su fe y su ciencia. Concluido el acuerdo, la ceremonia del "compromiso" (*asarus*, el depósito de la prenda, *thimristh*), que cumple una función de rito de apropiación (*aâayam*, la designación o incluso *aâallam*, el marcado, semejante al de la primera parcela labrada, o mejor, *amlak*, la apropiación, en el mismo sentido que la de la tierra), es por sí sola como una boda. Se acude a ella cargado de regalos no sólo para la novia (que recibe la "prenda" que se le destina, una joya de valor, y dinero de todos los hombres que la ven ese día [*thizri*]), sino también para todas las otras mujeres de la casa; se añaden víveres (sémola, miel, manteca, etc.), cabezas de ganado, que serán degolladas y consumidas por los invitados o bien constituidas como un capital perteneciente a la novia. Se llega en gran número, anunciando los hombres de la familia su fuerza mediante tiros de fusil, como lo hacen el día del casamiento. Todas las fiestas celebradas en el intervalo que separa esta fiesta de la boda, son otras tantas ocasiones de llevarle a la prometida (*thislith*) su "parte": grandes familias separadas por una gran distancia no pueden contentarse con intercambiar algunos platos de cuscús; se añaden regalos a la medida de aquellos a quienes unen. Concedida, es decir "entregada", "apropiada" e "invocada en el recuerdo" por las múltiples "partes" que se le han reservado, la muchacha no obstante no es adquirida: es una cuestión de honor dejarle a su familia el tiempo que le plazca esperar y hacer esperar. La celebración del matrimonio constituye, con toda evidencia, el punto culminante del enfrentamiento simbólico de los dos grupos y también el momento de los mayores gastos. Se le despachan a la familia de la joven *thaqufats*, o sea dos quintales de sémola y al menos medio de harina, carne (en pie) en abundancia –que se sabe que no será consumida completamente–, miel (20 litros), manteca (10 litros). Se cita un matrimonio en el que se condujo hasta la familia de la muchacha una vaca, cinco carneros en pie y un costillar de carnero (*ameslukh*). La delegación de los *iqafafen* era, es cierto, de cuarenta hombres que llevaban fusiles, a los que había que añadir todos los parientes y todos los notables a quienes su edad dispensa de hacer disparos de fuego, o sea una cincuentena de hombres. El ajuar de la novia que en este caso puede contar hasta una treintena de piezas se duplica por otras tantas piezas ofrecidas a las diversas otras mujeres de la familia. Y si a menudo se

oye decir que entre grandes no hay *chrut* (condiciones exigidas por el padre para su hija antes de conceder su mano), es porque el estatus de las familias constituye de por sí una seguridad de que las "condiciones" explícitamente estipuladas en otros casos aquí serán en todo caso superadas. El ritual de la ceremonia de entrega de la dote es la ocasión de una confrontación total de los dos grupos en la que lo que se pone económicamente en juego es también un índice del capital simbólico y, por eso mismo, un pretexto. Exigir una dote elevada a cambio de su hija, o pagar una dote elevada para casar a su hijo, equivale en ambos casos a afirmar el propio prestigio: unos y otros pretenden probar lo que "valen", ya sea haciendo ver en qué precio evalúan los hombres de honor, que saben apreciar, su alianza, o bien manifestando esplendorosamente el precio que se asignan a través del precio que están dispuestos a pagar para tener parientes dignos de ellos. Por una suerte de regateo invertido, que se disimula bajo la apariencia de un regateo ordinario, los dos grupos se ponen tácitamente de acuerdo para sobrepujar el monto de la dote, porque tienen el mismo interés en elevar ese indiscutible índice del valor simbólico de sus productos en el mercado de los intercambios matrimoniales. Y no hay proeza más elogiada que la del padre de la esposa que, al término de un regateo encarnizado, restituye solemnemente una parte importante de la suma recibida. Cuanto más importante era la parte devuelta, más honor se obtenía de ello, como si, al coronar la transacción con un gesto generoso, se pretendiera convertir en intercambio de honor un regateo que sólo podía haber sido más abiertamente encarnizado porque la búsqueda de maximización del beneficio material se disimulaba debajo de la justa de honor y la búsqueda de maximización del beneficio simbólico.[26]

26 Productos de estrategias elaboradas, de las que se espera alianzas, los matrimonios lejanos representan una suerte de colocación a corto y largo plazo, por la que se apunta a mantener o aumentar el capital social, particularmente a través de la calidad social de los "tíos maternos" que ellos procuran: se comprende que se evite deshacerlos a la ligera, siendo evidentemente las relaciones más antiguas y prestigiosas las que mejor se protegen contra la ruptura irreflexiva. En caso de inevitable repudio, se recurre a toda suerte de subterfugios para evitar dilapidar el capital de alianzas. Llega a ocurrir que se vaya a "suplicar" a los padres de la mujer repudiada para que la devuelvan, invocando la juventud, la precipitación,

En cuanto al matrimonio con la prima paralela, debe la eminente posición que ocupa en el discurso indígena y, por consiguiente en el discurso etnológico, al hecho de que es el que se adecua más perfectamente a la representación mítico-ritual de la división del trabajo entre los sexos y, en particular, de la función impartida a los hombres y a las mujeres en la relación entre los grupos. Para empezar, porque constituye la más radical afirmación de la negativa a reconocer la relación de afinidad en cuanto tal, es decir cuando ella no se presenta como un simple *redoblamiento* de la relación de filiación: "la mujer, se dice, no une ni separa" (se sabe la libertad que –teóricamente– se deja al marido de repudiar a su esposa, la situación de cuasi extranjera de la esposa exógena mientras no haya producido un descendiente varón y a veces más allá de ello, y finalmente la ambivalencia de la relación entre el sobrino y el tío materno). A la gente le gusta elogiar el efecto propio del matrimonio entre primos paralelos, a saber el hecho de que los hijos que surgen de él ("aquellos cuya extracción es sin mezcla, cuya sangre es pura") pueden ser ligados al mismo linaje ya se pase por el padre o por la madre ("de allí donde él tenía su raíz, tomó a sus tíos maternos" –*ichathel, ikhawel*–; o bien, en árabe, "su tío materno es su tío paterno", *khalu âammu*). Sabiendo por otra parte que es a través de la mujer que la impureza y la deshonra amenazan introducirse en el linaje ("la vergüenza", se dice, "es la muchacha" y a veces se llama al yerno "el velo de las vergüenzas"),[27] se ve también que la mejor, o la menos mala de las mujeres, es la mujer salida de los agnados, la prima paralela patrilineal, la más masculina de las mujeres, cuyo extremo, imposible producto

---

la brutalidad verbal, la irresponsabilidad de un marido demasiado joven para saber apreciar el precio de las alianzas, o el hecho de que no se ha pronunciado la fórmula tres veces, sino una sola, por precipitación, sin testigos. El divorcio se vuelve un simple enfado (*thutchh'a*). Se llega hasta el ofrecimiento de celebrar una nueva boda (con *imensi* y ajuar). Si el repudio se revela definitivo, hay muchas maneras de "separarse": cuanto más importante y solemne ha sido el matrimonio, cuanto más se ha "invertido" en él, más interés se tiene en salvaguardar las relaciones con aquellos de los que hay que separarse y más discreta es la ruptura; no se exige la dote inmediatamente, así como no se la niega (siendo el repudio "gratuito" una ofensa grave), se espera incluso que la mujer vuelva a casarse; se evita hacer cuentas demasiado estrictas y asociar testigos al arreglo del divorcio, en especial a extranjeros.

27 La precocidad del matrimonio se explica en parte por eso: la muchacha es la encarnación misma de la vulnerabilidad del grupo. De modo que el padre no tiene otra preocupación de desembarazarse lo antes posible de esa amenaza poniéndola bajo la protección de otro hombre.

de una imaginación patriarcal, es Atenea, salida de la *cabeza* de Zeus. "Desposa a la hija de tu *âamm*: si ella te mastica, al menos no te tragará." La prima paralela patrilineal, mujer cultivada y enderezada, se opone a la prima paralela matrilineal, mujer natural, retorcida, maléfica e impura, así como lo *femenino-masculino* se opone a lo *femenino-femenino*, es decir según la estructura (del tipo $a : b :: b_1 : b_2$) que organiza también el espacio mítico de la casa o del calendario agrícola.[28] Se comprende que el matrimonio con la hija del hermano del padre sea bendecido entre propio y adecuado para atraer las bendiciones sobre el grupo. Se le hacía desempeñar el papel de un rito de apertura de la estación de los casamientos, encargado, como el rito homólogo en materia de labranza, de exorcizar la amenaza implicada en la puesta en contacto de lo masculino y lo femenino, del fuego y el agua, del cielo y la tierra, de la reja y el surco, sacrilegio inevitable.[29]

> No hay informante, ni etnólogo, que no profese que, en los países árabes y bereberes, cada varón tiene un "derecho" sobre su prima paralela: "Si el muchacho quiere a la hija del hermano de su padre, tiene un *derecho* sobre ella. Pero si no quiere, no se lo consulta. Es como la tierra". Aunque esté infinitamente más cerca de la reali-

28 J. Chelhod, que informa que "en la lengua trivial de Alep, a las prostitutas se las llama "hijas de la tía materna", cita también un proverbio sirio en el que se manifiesta la misma desaprobación con respecto al matrimonio de la hija de la hermana de la madre: "Debido a su carácter impuro, él desposó a la hija de su tía materna" (J. Chelhod, "Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", *L'homme*, julio-diciembre de 1965, nº 3 y 4, pp. 113-173). Del mismo modo en la Kabila, para expresar la ausencia total de relación genealógica, se dice: "¿Tú qué eres para mí? Ni siquiera el hijo de la hija de la hermana de mi madre, *mis 'illis khaltî*".

29 Se puede ver una confirmación directa de la significación acordada al matrimonio entre primos paralelos en el hecho de que el personaje que está encargado de abrir solemnemente la labranza, acción homóloga al matrimonio inaugural, no desempeñaba *ningún papel político* y su cargo era puramente *honorífico* o, si se quiere, *simbólico*, es decir a la vez ínfimo y respetado. Ese personaje se designa con el nombre de *amezwar* (el primero), *aneflus* (el hombre de confianza) o incluso *aqdhim* (el anciano), *amghar* (el viejo), *amasâud* (el afortunado) o, más precisamente, *amezwar, aneflus, amghar nat-yuga* (el primero, el hombre de confianza, el viejo del par de bueyes y el arado); el término más significativo, porque enuncia explícitamente la homología entre la labranza y el matrimonio, es *bulâaras*, el hombre de la boda (véase E. Laoust, *Mots et choses berbères, Notes de linguistique et d'ethnographie*, París, Challamel, 1920).

dad de las prácticas que el legalismo etnológico que ni siquiera sospecha la homología entre la relación con las mujeres del linaje y la relación con la tierra, esta declaración de un informante enmascara la relación real, infinitamente más compleja, que une a un individuo con su prima paralela. En realidad, el pretendido derecho sobre la hija del hermano del padre puede ser un *deber*, que obedece a los mismos principios que la obligación de vengar a un pariente o de volver a comprar una tierra familiar codiciada por extraños y que no se impone en todo su rigor más que en circunstancias bastante excepcionales. El hecho de que, en el caso de la tierra, el derecho de retracto (*achfaâ*) esté formulado y codificado por la tradición jurídica docta (dotada de una autoridad institucionalizada y garantizada por los tribunales) así como por la "costumbre" (*qanun*) no implica de ninguna manera que se pueda hacer de la regla jurídica o consuetudinaria el principio de las prácticas efectivamente observadas en materia de circulación de las tierras: siendo la venta de una tierra del patrimonio ante todo un asunto interno del linaje, el recurso a las autoridades que transmutan la obligación de honor en obligación de derecho (tratándose de la asamblea del clan o del pueblo) es completamente excepcional, y la invocación del derecho o de la costumbre de *chafaâ* (o *achfaâ*) se inspira casi siempre en principios que no tienen nada que ver con los del derecho, como la intención de *desafiar* al comprador pidiéndole la anulación de una venta de tierras considerada ilegítima, y que comandan la mayoría de las prácticas de compra y de venta de tierras. La obligación de despojar a una mujer que está en una situación semejante a la de la tierra baldía, abandonada por sus dueños (*athbur*, la muchacha, *el bur*, el baldío) se impone sólo con menos urgencia que la obligación de comprar una tierra puesta en venta por uno de los miembros del grupo o de volver a comprar una tierra caída en manos extrañas, tierra mal defendida y mal poseída, con infinitamente menos fuerza que el imperativo de no dejar sin venganza el asesinato de un miembro del grupo. En todos los casos, la imperiosidad del deber es función de la posición de los agentes en la genealogía y también, evidentemente, *de sus disposiciones*: así, en el caso de la venganza, la obligación de honor puede tornarse un derecho al honor a ojos de algunos (llegando a veces el mismo asesinato a ser vengado dos veces) mientras que otros se sustraen a ella o no la ejecutan si no se los obliga; en el caso de la

> tierra, por ser evidente el interés material en volver a comprar, la jerarquía de los derechos de honor y de las obligaciones de compra es al mismo tiempo más visible y más a menudo transgredida, lo cual no deja de acarrear conflictos y transacciones muy complejas entre los miembros de la familia que se sienten obligados a comprar pero no pueden y aquellos que tienen menos derechos-deberes de comprar pero tienen los medios para hacerlo.

En realidad, contra toda la tradición etnológica, que no hace sino retomar por su cuenta la teoría oficial (es decir conforme a los intereses masculinos) según la cual todo hombre dispone de una suerte de derecho de retracto sobre su prima paralela (de acuerdo con la representación oficial que le concede al hombre la superioridad, y por lo tanto la iniciativa, en todas las relaciones entre los sexos), hay que recordar que el matrimonio con la prima paralela puede imponerse en ciertos casos con una necesidad que sin embargo no es la de la regla genealógica.

En la práctica, en efecto, ese matrimonio ideal es con frecuencia la opción *forzada* que a menudo los agentes se empeñan en presentar como la opción ideal, haciendo así de necesidad virtud, y que, como ya se ha visto, se encuentra a menudo en los linajes más pobres o en las líneas más pobres de los linajes dominantes (los clientes). En todo caso es lo que ocurre con grupos caracterizados por una fuerte voluntad de afirmar su *distinción,* porque siempre tiene por efecto objetivo el reforzar la integración de la unidad mínima y, correlativamente, su distinción con respecto a otras unidades. Predispuesto por su ambigüedad a desempeñar el papel de buen matrimonio del pobre, ofrece una salida elegante a todos aquellos que, a la manera del noble arruinado incapaz de marcar en otro terreno que el simbólico su preocupación por no rebajarse, pretenden encontrar en la afectación del rigorismo un medio para afirmar su distinción, como una cierta línea separada de su grupo de origen y preocupada por mantener su originalidad, una cierta familia que pretende afirmar los rasgos distintivos de su linaje por un sobrepujamiento del rigor (es casi siempre el caso de una familia particular en las comunidades de morabitos), un cierto clan que pretende marcar su distinción con respecto al clan opuesto mediante una observancia más rigurosa de las tradiciones (es el caso de los Aït Madhi en Aït Hichem), etc. Debido a que puede aparecer como el matrimonio más sagrado y, en ciertas condiciones, el más "distinguido", es la forma de matrimonio extraordinario que muchos pueden ofrecerse al menor costo, sin tener que gastar para la ceremonia, entrar en negociaciones arriesgadas y abonar una dote demasiado importante: de

modo que no hay manera más lograda de hacer de necesidad virtud y de ponerse en regla.

Pero un matrimonio cualquiera no adquiere su sentido sino con referencia al conjunto de los matrimonios susceptibles de concertarse (es decir, más concretamente, con referencia al campo de las posibles parejas); en otros términos, se sitúa en un *continuum* que va del matrimonio entre primos paralelos al matrimonio entre miembros de tribus diferentes: estos dos matrimonios marcan los puntos de máxima intensidad de los dos valores que todo matrimonio se esfuerza por maximizar, o sea, por un lado, la integración de la unidad mínima y la seguridad y, por el otro, la alianza y el prestigio, es decir la apertura hacia el afuera, hacia los extranjeros. La elección entre la fusión y la fisión, entre el adentro y el afuera, entre la seguridad y la aventura, se impone a propósito de cada matrimonio: si asegura el máximo de integración en el grupo mínimo, el matrimonio con la prima paralela no hace sino duplicar la relación de filiación por la relación de alianza, desperdiciando así, por esta especie de redundancia, el poder de crear alianzas nuevas que el matrimonio representa; el matrimonio lejano, por el contrario, no puede procurar alianzas prestigiosas si no es sacrificando la integración del linaje y la relación entre los hermanos, fundamento de la unidad agnaticia. Es lo que repite obsesivamente el discurso indígena. El movimiento centrípeto, es decir la exaltación del adentro, de la seguridad, de la autarquía, de la excelencia de la sangre, de la solidaridad agnaticia, llama siempre, incluso para oponérsele, al movimiento centrífugo, a la exaltación de la alianza de prestigio. Bajo la apariencia del imperativo categórico se disimula siempre el cálculo de máxima y de mínima, la búsqueda del máximo de alianza compatible con el mantenimiento o refuerzo de la integración entre los hermanos. Eso se ve en la sintaxis del discurso, que es siempre el de la *preferencia*: "Más vale proteger *el propio decoro* (*nif*) que desvelarlo ante los otros"; "yo no sacrifico *adhrum* (el linaje) a *aghrum* (el pastel)". "El adentro es mejor que el afuera." "Primera locura (audacia, riesgo): dar la hija de *âamm* a los otros hombres; segunda locura: ir al mercado sin ningún bien; tercera locura: rivalizar con los leones en la cima de la montaña." Este último dicho es el más significativo, puesto que, bajo la apariencia de una condena absoluta del matrimonio lejano, reconoce expresamente la lógica en la que se sitúa, la de la hazaña, la proeza, el prestigio. Hace falta un prestigio loco y una audacia loca para osar encaminarse al mercado sin dinero con intención de hacer compras, así como hace falta un loco coraje para desafiar a los leones, los extranjeros corajudos a quienes los fundadores de la ciudad deben arrebatarles la mujer, según numerosas leyendas de origen.

Estrategias matrimoniales y reproducción social

Las características de un matrimonio y, en particular, la posición que ocupa en un punto determinado del *continuum* que va del matrimonio político al matrimonio con la prima paralela dependen de los fines y de los medios de las estrategias colectivas de los grupos interesados. El resultado de cada una de las partidas del juego matrimonial depende por una parte del capital material y simbólico del que disponen las familias en cuestión, de su riqueza en instrumentos de producción y en hombres, considerados al mismo tiempo como fuerza de producción y de reproducción y también, en un antiguo estadio, como fuerza de combate y por ende como fuerza simbólica, y por otra parte de la competencia que permite a los responsables de esas estrategias obtener de ellas el mejor partido de dicho capital, siendo el dominio práctico de la lógica económica (en el sentido más amplio) la condición de la producción de las prácticas consideradas "razonables" dentro del grupo y positivamente sancionadas por las leyes objetivas del mercado de los bienes materiales o simbólicos.

La estrategia colectiva que conduce a tal o cual "movida" (en el caso del matrimonio o en cualquier otro dominio de la práctica) no es otra cosa que el producto de una combinación de las estrategias de los agentes interesados que tiende a conceder a sus respectivos intereses el peso que corresponde a su situación en el momento considerado en la estructura de las relaciones de fuerza en el seno de la unidad doméstica. En efecto, es notable que las negociaciones matrimoniales sean realmente asunto de todo el grupo, puesto que cada uno desempeña su papel en su momento y que ello puede contribuir al éxito o al fracaso del proyecto: son en primer lugar las mujeres, encargadas de los contactos oficiosos y revocables, que permiten entablar las negociaciones semioficiales sin arriesgarse a algún desaire humillante; son los notables más representativos del parentesco de representación quienes, actuando como garantes expresamente *comisionados* de la voluntad de su grupo y como portavoces explícitamente *autorizados*, aportan su mediación y su intercesión al mismo tiempo que un fulgurante testimonio del capital simbólico de una familia capaz de movilizar a hombres tan prestigiosos; en definitiva son los dos grupos en su totalidad los que intervienen en la decisión sometiendo a una discusión apasionada los proyectos matrimoniales, la rendición de cuentas de la recepción concedida a las proposiciones de los delegados y la orientación que se imprimirá a las ulteriores negociaciones. Es decir, en alusión a los etnólogos que se dan por satisfechos cuando han caracterizado un matrimonio tan sólo por su determinación genealógica, que a través de la repre-

sentación cuasi teatral que cada grupo da de sí mismo en la ocasión del matrimonio, los dos grupos proceden a una *encuesta sistemática* que apunta a establecer el universo completo de las variables características no solamente de los dos cónyuges (edades y sobre todo diferencia de edades, historia matrimonial anterior, orden de nacimiento, relaciones de parentesco teórico y práctico con quien ejerce la autoridad dentro de la familia, etc.) sino también de su linaje: las negociaciones y las transacciones de toda clase que los grandes matrimonios lejanos suponen son una ocasión para exhibir y medir el capital de honor y de hombres de honor de los que disponen los dos linajes, la calidad de la red de alianzas con la que pueden contar y de los grupos a los que están tradicionalmente opuestos, la posición de la familia dentro de su grupo –información particularmente importante, porque el despliegue de parientes prestigiosos puede disimular una posición dominada en un grupo eminente– y el estado de las relaciones que mantiene con los otros miembros de su grupo, es decir el grado de integración de la familia (indivisión, etc.), la estructura de las relaciones de fuerza y de autoridad en la unidad doméstica (y, en particular, tratándose de casar a una muchacha, en el universo femenino), etcétera.

En una formación social orientada a la reproducción simple, es decir a la reproducción biológica del grupo y la producción de la cantidad de bienes necesarios para su subsistencia e, indisociablemente, a la reproducción de la estructura de las relaciones sociales e ideológicas en las cuales y por las cuales se realiza y se legitima la actividad de producción, las estrategias de las diferentes categorías de agentes cuyos intereses pueden oponerse en el interior de la unidad doméstica (entre otras ocasiones, en la del matrimonio) tienen como principio a los sistemas de intereses que les son objetivamente asignados por el sistema de las disposiciones características de un *modo de reproducción* determinado. Esas disposiciones que orientan la fecundidad, la filiación, la residencia, la herencia y el matrimonio con respecto a la misma función, a saber la reproducción biológica y social del grupo, son objetivamente concertadas.[30] En una economía caracterizada por la distribución relativamente igual de los medios de producción (con la mayor frecuencia poseídos en común por el linaje) y por la debilidad y la estabilidad de las

30 En tal sistema, las fallas de los mecanismos de reproducción, es decir la *mala alianza* matrimonial, la *esterilidad* que implica la desaparición del linaje, la *ruptura de la indivisión*, constituyen sin duda los factores principales de las transformaciones de la jerarquía económica y social.

fuerzas productivas que excluyen la producción y la acumulación de importantes excedentes, y por lo tanto el desarrollo de una diferenciación económica claramente marcada, la explotación familiar tiene como propósito el mantenimiento y la reproducción de la familia, no la producción de valores. En tales condiciones, la abundancia de hombres constituiría sin duda una sobrecarga si, adoptando un punto de vista estrictamente económico, se viera en ello únicamente "brazos" y, al mismo tiempo, "vientres" (tanto más cuanto en todo tiempo la Kabila ha conocido una mano de obra flotante de pobres que, en la época de los grandes trabajos, se constituían en peonadas que iban pasando de pueblo en pueblo). En realidad, la inseguridad política, que se mantiene a sí misma al engendrar las disposiciones exigidas por la respuesta a la guerra, a la reyerta, al robo o a la venganza se encontraba sin duda en el principio de la valorización de los hombres como "fusiles", es decir no solamente como fuerza de trabajo sino también como fuerza de combate: la tierra vale por los hombres que la cultivan pero también por los que la defienden. Si el patrimonio del linaje, simbolizado por el nombre, se define no solamente por la posesión de la tierra y de la casa, bienes preciosos, y por ende vulnerables, sino por la posesión de los medios para asegurar su protección, vale decir los hombres, es porque la tierra y las mujeres no se reducen nunca al estatuto de meros instrumentos de producción o de reproducción y, menos todavía, al de mercancías o incluso de "propiedades": las agresiones contra esos bienes inseparablemente materiales y simbólicos son agresiones contra su dueño, contra su *nif*, es decir su "potencia", su *ser* tal como lo define el grupo. La tierra alienada, así como la violación o el asesinato no vengados, representan formas diferentes de la misma ofensa, que llaman siempre a la misma respuesta de la dignidad: así como se "redime" [*on rachète*, "se redime" pero también "se vuelve a comprar"] el asesinato, pero en la lógica del sobrepujamiento simbólico, golpeando si es posible a la persona más cercana al asesino o al notable más sobresaliente del grupo, del mismo modo se "recompra" [*on rachète*] *a cualquier precio* una tierra ancestral, aunque sea poco fértil, para borrar ese desafío permanente lanzado a la dignidad del grupo; porque en la lógica del desafío, la mejor tierra, técnica y simbólicamente, es la mejor integrada al patrimonio, así como el hombre en quien se puede atacar de la manera más solemne, y por lo tanto más cruel, a todo el grupo, es el más representativo de los suyos. La moral del honor es la expresión transfigurada de esa lógica económica; de manera más general, es la moral del interés de las formaciones sociales, de los grupos o de las clases cuyo patrimonio, como aquí, ocupa un lugar importante en el capital simbólico.

Se hace una diferencia tajante entre el *nif*, el decoro, dignidad o pundonor, y la *h'urma*, el honor, el conjunto de lo que es *h'aram*, es decir prohibido, lo que hace a la vulnerabilidad del grupo, lo que éste posee de más sagrado (y al mismo tiempo entre el desafío, que ataca solamente a la dignidad, y el ultraje sacrílego). El simple desafío lanzado a la dignidad (*thirzi nennif*, el hecho de poner en desafío; *sennif*, por el *nif*, ¿a que no? ¡yo te desafío!) se distingue de la ofensa que toca el honor. Se toma para la risa la actitud de ese nuevo rico que, para intentar reparar un ataque a la *h'urma*, desafió a su ofensor a una carrera o a desplegar por el piso más billetes de mil francos que él, confundiendo el orden del desafío con el orden de la ofensa. El ataque a la *h'urma* tiende a excluir las rehuidas o los arreglos del tipo de la *diya*, compensación abonada por la familia del asesino a la familia de la víctima. De aquel que la acepta se dice: "Es un hombre que ha aceptado comer de la sangre de su hermano; para él, lo único que cuenta es su vientre". En el caso de una ofensa, aunque sea cometida indirectamente o por descuido, la presión de la opinión es tal que no hay otra opción que la venganza o la deshonra y el exilio.

Sólo la vigilancia puntillosa y activa del decoro, dignidad o *pundonor* (*nif*) es capaz de garantizar la integridad del *honor* (*h'urma*) –expuesto por naturaleza, en tanto que sagrado, al ultraje sacrílego– y de procurar *la consideración y la respetabilidad* acordadas a aquel que tiene bastante dignidad, pundonor, para mantener su honor al abrigo de la ofensa. La *h'urma* en el sentido de sagrado (*h'aram*), el *nif*, la *h'urma*, en el sentido de respetabilidad, son inseparables. Cuanto más vulnerable es una familia, más *nif* debe tener para defender sus valores sagrados, y mayores son el mérito y la consideración que la opinión le concede; así, lejos de contradecir o de impedir la respetabilidad, la pobreza no hace sino redoblar el mérito de aquel que, aunque particularmente expuesto al ultraje, consigue imponer respeto. Recíprocamente, el pundonor sólo tiene significación y función en un hombre para el cual existen cosas que merecen ser defendidas. Un ser desprovisto de algo sagrado (como el célibe) podría derrochar pundonor, porque en cierto modo sería invulnerable. Lo que es *h'aram* (es decir, exactamente, tabú), es esencialmente lo sagrado izquierdo, la *h'urma*, es decir el adentro y más precisamente el universo femenino, el mundo del secreto, el

espacio cerrado de la casa, por oposición al afuera, al mundo abierto de la plaza pública, reservada a los hombres. Lo sagrado derecho, son esencialmente "los fusiles", es decir el grupo de los agnados, de los "hijos del tío paterno", todos aquellos cuya muerte debe ser vengada por la sangre y que tienen que llevar a cabo la venganza de la sangre. El fusil es la encarnación simbólica del *nif* del grupo agnaticio, del *nif* entendido como aquello que puede ser desafiado y aquello que permite recoger el desafío. Así, a la pasividad de la *h'urma*, de naturaleza femenina, se opone la susceptibilidad activa del *nif*, la virtud masculina por excelencia. En definitiva, del *nif* como capacidad de combate (físico o simbólico) depende la defensa del patrimonio material y simbólico del grupo, lo que hace al mismo tiempo su potencia y su vulnerabilidad.

Los hombres constituyen una fuerza política y simbólica que es la condición de la protección y de la expansión del patrimonio, de la defensa del grupo y de sus bienes contra las usurpaciones de la violencia, al mismo tiempo que de la imposición de su dominación y de la satisfacción de sus intereses; en consecuencia, la única amenaza contra la potencia del grupo, fuera de la esterilidad de las mujeres, es la fragmentación del patrimonio material y simbólico que resulta de la discordia entre los hombres. De allí las estrategias de fecundidad que apuntan a producir la mayor cantidad de hombres posibles y lo más rápido posible (por la precocidad del matrimonio) y las estrategias educativas que, inculcando una adhesión exaltada al linaje y a los valores de honor, expresión transfigurada de la relación objetiva entre los agentes y su patrimonio material y simbólico siempre amenazado, concurren a reforzar la integración del linaje y a volver hacia el exterior las disposiciones agresivas. "La tierra, es cobre (*neh'as*); los brazos, son plata." La misma ambigüedad de este dicho –*neh'as* significa también celos– introduce el principio de contradicción engendrado por la costumbre sucesoria al *ligar* al patrimonio, *por la herencia en partes iguales*, a todos los hombres disponibles, pero amenazando al mismo tiempo la tierra ancestral con un desmigajamiento en caso de división igual entre herederos muy numerosos, y sobre todo al colocar en el corazón mismo del sistema el principio de una competencia por el poder sobre la economía y la política domésticas: competencia y conflicto entre el padre y los hijos, a quienes ese modo de transmisión del poder mantiene bajo tutela por tanto tiempo como viva el patriarca (numerosos matrimonios entre primos paralelos son concertados por el "viejo" sin que los padres sean consultados); competencia y conflicto entre los hermanos o entre los primos

que, a menos que se conviertan en padres a su vez, están inevitablemente condenados a descubrirse intereses antagónicos.[31] Las estrategias de los agnados están dominadas por el antagonismo entre los beneficios simbólicos de la unidad política y la indivisión económica que la garantiza, y los beneficios materiales de la ruptura, incesantemente invocados por el *espíritu* de cálculo que, reprimido en los hombres, puede expresarse más abiertamente en las mujeres, estructuralmente inclinadas a ser menos sensibles a los beneficios simbólicos procurados por la unidad política y más libres de apegarse a los beneficios propiamente económicos.

> El préstamo entre mujeres se considera como la antítesis del intercambio de honor, y de hecho está más cerca de la verdad económica del intercambio que el comercio masculino. De aquel que, al contrario del hombre de honor preocupado por no desperdiciar su capital de "crédito", tiende demasiado fácilmente a pedir prestado, dinero sobre todo, y que, a fuerza de palidecer de vergüenza cada vez que solicita un préstamo, tiene el rostro "amarillo", se dice que, "para él, el préstamo es parecido al de las mujeres". La oposición entre las dos "economías" es tan marcada que la expresión *err arrt'al*, empleada también para expresar el hecho de llevar a cabo la venganza, significa *restitución de don*, intercambio, en el lenguaje de los hombres, mientras que en el de las mujeres significa "devolver el préstamo". Las conductas de préstamo efectivamente son más frecuentes y más naturales entre las mujeres que prestan y piden prestada cualquier cosa para cualquier uso; de ello se desprende que la verdad económica, contenida en el toma y daca, aflora más claramente en los intercambios femeninos que conocen los plazos precisos ("hasta el parto de mi hija") y el cálculo preciso de las cantidades prestadas.

31 Y de hecho los códigos de costumbres que sin excepción prevén sanciones contra el que asesina a aquel de quien ha de heredar atestiguan que los conflictos abiertos eran frecuentes: "Si un individuo mata a un pariente (del que es heredero) injustamente y para heredarlo, la *djemaa* se apoderará de todos los bienes del asesino" (Qanun de la tribu de los iwadhíes recogido por A. Hanoteau y A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, París, Imprimerie nationale, 1873, t. III, p. 432; véase también pp. 356, 358, 368, etcétera).

En una palabra, los intereses *simbólicos y políticos* ligados a la unidad de la propiedad territorial, a la extensión de las alianzas, a la fuerza material y simbólica del grupo de los agnados, y a los valores de honor y de prestigio que conforman la gran casa (*akham amoqrane*), militan en favor del refuerzo de los lazos comunitarios; por el contrario, como lo muestra el hecho de que la frecuencia de las rupturas de indivisión no haya cesado de crecer con la generalización de los intercambios monetarios y la difusión (correlativa) del espíritu de cálculo, los intereses *económicos* (en sentido estricto), particularmente los concernientes al consumo, empujan a la ruptura de la indivisión.[32] Incluso en el caso en que quien ejerce el poder doméstico haya preparado desde antigua data su sucesión por la manipulación de las aspiraciones, por la orientación de cada uno de los hermanos hacia la "especialidad" que le conviene en la división del trabajo doméstico, la competencia por el poder interno es casi inevitable y no puede sublimarse en una competencia de honor sino al precio de un incesante control de los hombres sobre sí mismos y del grupo sobre cada uno de ellos; pero las fuerzas de cohesión que constituyen la indivisión de la tierra y la integración de la familia –instituciones que se refuerzan mutuamente– chocan continuamente con fuerzas de fisión tales como los "celos" suscitados por la distribución desigual de los poderes o de las responsabilidades, o incluso por la discordancia entre las respectivas contribuciones a la producción y al consumo ("el trabajo del laborioso fue comido por el que tiene la espalda pegada al muro").[33] En general, la autoridad sobre el reparto de los trabajos, el control de los gastos y la gestión del

32 El debilitamiento de las fuerzas de cohesión, que es correlativo al derrumbe del curso de los valores simbólicos, y el refuerzo de las fuerzas de disrupción que está ligado a la aparición de fuentes de ingresos monetarios y a la consiguiente crisis de la economía campesina, conducen al rechazo de la autoridad de los ancianos, de la vida campesina en lo que ella tiene de austero y de frugal, y a la pretensión de disponer del beneficio del propio trabajo para consagrarlo a bienes de consumo más bien que a bienes simbólicos, capaces de acrecentar el prestigio o la proyección de la familia.

33 Sin tomar partido sobre el sentido de la relación entre estos hechos, se puede notar que las "enfermedades de *celos* agudos" (amargos) son objeto de una extrema atención de parte de los padres y en particular de las madres, que disponen de todo un arsenal de ritos curativos y profilácticos (para expresar un odio irreductible, se evoca el sentimiento de un niño que, brutalmente privado del afecto de su madre por la llegada de un recién nacido, se pone delgado y pálido como el moribundo o el "constipado").

patrimonio, o sobre las relaciones exteriores de la familia (alianzas, etc.), incumbe de hecho o de derecho a uno solo, que se apropia así de los beneficios simbólicos procurados por las salidas al mercado, la presencia en las asambleas de clan o en las reuniones más excepcionales de notables de la tribu, etc. Y eso sin hablar del hecho de que esos cargos tienen el efecto de dispensar a aquel que los asume de los trabajos *continuos*, que no toleran ni dilación ni interrupción, es decir los menos nobles.

Objetivamente unidos, para peor si no para mejor, los hermanos están subjetivamente divididos, incluso en la solidaridad: "Mi hermano", decía un informante, "es quien defendería mi honor si mi dignidad quedara en falta, y por ende quien me salvaría de la deshonra pero poniéndome en vergüenza". "Mi hermano", decía otro, citando lo que había dicho un conocido suyo, "es el que, en caso de que yo muriera, podría casarse con mi mujer y sería elogiado por ello". La homogeneidad del modo de producción de los habitus (es decir de las condiciones materiales de existencia y de la acción pedagógica) produce una homogeneización de las disposiciones y de los intereses que, lejos de excluir la competencia, en ciertos casos puede engendrarla inclinando a aquellos que son producto de las mismas condiciones de producción a reconocer y buscar los mismos bienes, cuya escasez puede originarse en esa competencia. Agrupación monopolista, como dice Max Weber, por la apropiación exclusiva de un determinado tipo de bienes (tierras, nombres, etc.), la unidad doméstica es el lugar de una competencia por ese capital o, mejor, por el poder sobre ese capital que continuamente amenaza destruir ese capital al destruir la condición fundamental de su perpetuación, es decir la cohesión del grupo doméstico.

Piedra angular de la estructura familiar, la relación entre los hermanos también es su punto más débil, al que todo un conjunto de mecanismos apunta a sostener y a reforzar,[34] comenzando por el matrimonio entre primos paralelos, resolución ideológica, a veces realizada como práctica, de la *contradicción específica de ese modo de reproducción*. Si el matrimonio con la prima paralela es un asunto de hombres,[35] conforme a los intereses de los hombres,

34 Es significativo que los códigos de costumbres que sólo excepcionalmente intervienen en la vida doméstica favorezcan explícitamente la indivisión (*thidukli bukham* o *zeddi*): "Las personas que viven en asociación de familia, si se pelean, no pagan multa. Si se separan, pagan como los demás" (A. Hanoteau y A. Letourneux, *op. cit.*, III, p. 423.

35 He aquí una descripción típica de la concertación de esta clase de matrimonios: "Todavía no había empezado a caminar cuando su padre ya lo

es decir a los intereses superiores del linaje, concertado a menudo sin que lo sepan las mujeres y *contra su voluntad* (cuando las esposas de los dos hermanos se llevan mal y una de ellas no quiere introducir en su casa a la hija de la otra, mientras que la otra no quiere colocar a su hija bajo la autoridad de su cuñada), es porque apunta a neutralizar en forma práctica los principios de división entre los hombres. Eso se da a tal punto por sentado que el consejo ritual del padre a sus hijos: "¡No escuchen a sus mujeres, permanezcan unidos entre ustedes!", se extiende naturalmente: "Casen a sus hijos entre ellos". Todo ocurre en efecto como si esta formación social hubiera debido concederse oficialmente esa posibilidad rechazada por la mayoría de las sociedades como incestuosa, para resolver ideológicamente la tensión que ella lleva en su mismo centro. Sin duda se habría comprendido mejor la exaltación del matrimonio con la *bent âamm* (prima paralela) si se hubiese advertido que *bent âamm* ha terminado por designar al enemigo o, al menos, el enemigo íntimo, y que a la intimidad se la llama *thabenâammts*, "la de los hijos del tío paterno". No hay que subestimar la contribución que el sistema de valores y los esquemas del pensamiento mítico-ritual aportan a la reducción simbólica de las tensiones, particularmente de las que recorren la unidad agnaticia, ya se trate de las tensiones entre hermanos o de las tensiones entre generaciones.

Si no hay necesidad de insistir sobre la función de legitimación de la división del trabajo y del poder entre los sexos que cumple un sistema mítico-ritual enteramente dominado por los valores masculinos, sin duda es menos evidente que la estructuración social de la temporalidad, que organiza las representaciones y las prácticas y de la que ritos de pasaje son la reafirmación más solemne, cumple una función política al manipular simbólicamente los *límites de edad*, es decir los límites entre las edades, pero también los límites impuestos a las diferentes edades. El recorte mítico-ritual introduce en el curso continuo de la edad unas discontinuidades absolutas, social y no biológicamente constituidas (como lo son los signos corporales de envejecimiento), marcadas por el simbolismo de los atributos cosméticos y de la ves-

---

casó. Una noche, después de cenar, Arab se fue a casa de su hermano de más edad (*dadda*). Conversaron. La mujer de su hermano tenía a su hija sobre las rodillas; la pequeña se puso a tenderle los brazos al tío, que la tomó diciendo: '¡Que Dios haga de ella la de Idir! ¿No es cierto *dadda* que no te negarás?'. Su hermano le respondió: '¿Qué es lo que quieres, ciego? ¡Luz! Si me quitas la preocupación que ella me da, que Dios te libere de tus preocupaciones. Te la entrego con su grano y su paja, ¡por nada!" (Yamina Aït Amar Ou Saïd, *op. cit.*).

timenta, condecoraciones, adornos o insignias, por los que se expresa y se recuerda la representación de los usos del cuerpo que convienen a cada edad social o, por el contrario, los inconvenientes, puesto que son adecuados para dislocar el sistema de las oposiciones entre las generaciones (como los ritos de juventud, inversión perfecta de los ritos de pasaje). Las representaciones sociales de las diferentes edades de la vida y de las propiedades ligadas a ellas por definición expresan, en su propia lógica, las relaciones de fuerza que se establecen entre las clases de edad y de las que ellas contribuyen a reproducir al mismo tiempo la unión y la división por divisiones temporales adecuadas para producir a la vez continuidad y ruptura. En este sentido, forman parte de los instrumentos institucionalizados de mantenimiento del orden simbólico y, por eso mismo, de los mecanismos de reproducción del orden social cuyo funcionamiento mismo sirve a los intereses de aquellos que ocupan una posición dominante en la estructura social, los hombres de edad madura.[36]

De hecho, las fuerzas de cohesión técnicas y simbólicas se encarnan en la persona del anciano, *djedd*, cuya autoridad está fundada en el poder de la desheredación y en la amenaza de maldición y sobre todo en la adhesión a los valores simbolizados por *thadjadith* (de *djedd*, padre del padre, el conjunto de los ascendientes comunes a aquellos que se proclaman de un mismo ancestro, real o mítico), la comunidad de origen y de historia que funda las unidades oficiales. El patriarca asegura por su misma existencia el equilibrio entre los hermanos, puesto que concentra todos los poderes y todos los prestigios, y también, desde luego, al mantener entre ellos (y sus esposas) la más estricta igualdad tanto en el trabajo (turnándose las mujeres, por ejemplo, en el trabajo doméstico, la preparación de las comidas, el transporte del agua, etc.) como en el consumo. No es casualidad que tan a menudo sobrevenga una crisis cuando muere el padre teniendo todos sus hijos edad de hombre pero sin que ninguno de ellos disponga de una auto-

36 Ya sea por intermedio de su derecho sobre la herencia, que se presta a toda clase de utilizaciones estratégicas, desde la amenaza de desheredar hasta el simple retraso de la transmisión efectiva de los poderes, o bien por intermedio del monopolio de las negociaciones matrimoniales, que les es reconocido oficialmente y que también autoriza toda clase de estrategias, los ancianos disponen de medios para jugar con los límites socialmente reconocidos de la juventud. (Se encontrará un análisis de las estrategias por las cuales los jefes de casa noble mantienen a su heredero en el estado de "joven", destinado a peligrosas aventuras, lejos de la casa paterna, en G. Duby, *Hommes et structures du Moyen Age*, París-La Haya, Mouton, 1973, pp. 213-225, y especialmente p. 219.)

ridad afirmada (en virtud de la diferencia de edad o de cualquier otro principio). Pero tanto en el nivel de la unidad doméstica como el de unidades más amplias, como el clan o la tribu, la fuerza relativa, extremadamente variable, de las tendencias a la fusión o a la fisión, depende primordialmente de la relación que se instaura entre el grupo y las unidades exteriores, proporcionando la inseguridad un principio de cohesión negativa capaz de compensar la deficiencia de los principios positivos.[37] "Odio a mi hermano, pero odio a aquel que lo odia."

Si es verdad que el matrimonio representa una de las ocasiones principales para conservar, aumentar o disminuir (por la mala alianza) el capital de autoridad que una fuerte integración confiere y el capital de prestigio ligado a una extensa red de aliados (*nesba*), no deja de ser cierto que todos los miembros de la unidad doméstica que intervienen en la concertación del matrimonio no reconocen en la misma medida sus intereses particulares en el interés colectivo del linaje. La tradición sucesoria que excluye de la herencia a la mujer, la visión mítica del mundo que no le concede más que una existencia disminuida y no le otorga jamás la participación plena en el capital simbólico de su linaje de adopción, la división del trabajo entre los sexos que la destina a las tareas domésticas, dejándole al hombre las funciones de representación, todo concurre a identificar los intereses de los hombres con los intereses materiales y sobre todo simbólicos del linaje, tanto más completamente cuanto ejercen una autoridad más grande en el seno del grupo de los agnados. Y de hecho, los matrimonios que son el matrimonio con la prima paralela y el matrimonio político testimonian inequívocamente que los intereses de los hombres están más directamente identificados con los intereses oficiales del linaje y que sus estrategias obedecen más directamente a la preocupación por reforzar la integración de la unidad doméstica o la red de alianzas de la familia. En cuanto a las mujeres, no es casualidad que los matrimonios de los que ellas son responsables pertenezcan a la clase de los matrimonios ordinarios o, más exactamente, que sólo se les deje la res-

37 J. Chelhod recuerda con mucha razón que todas las observaciones concuerdan en el hecho de que la tendencia al matrimonio endogámico que es más marcada en las tribus nómades en perpetuo estado de guerra que en las tribus sedentarias, tiende a reaparecer o a acentuarse en caso de amenaza de guerra o de conflicto (J. Chelhod, *op. cit.*). Asimismo, en Kabila, los que perpetúan la indivisión –o las apariencias de indivisión– a menudo invocan el peligro que habría en el hecho de separarse mientras que las familias rivales permanecen unidas.

ponsabilidad de esos matrimonios:[38] estando excluidas del parentesco de representación, ellas resultan remitidas al parentesco práctico y a los usos prácticos del parentesco, invirtiendo más realismo económico (en sentido estricto) que los hombres en la búsqueda de un partido para sus hijos o hijas.[39] Sin duda, cuando se trata de casar a una muchacha, los intereses masculinos y femeninos tienen más posibilidades de divergir: aparte de que la madre es menos sensible que el padre a la "razón de familia" que lleva a tratar a la hija como *instrumento* del reforzamiento de la integración del grupo de los agnados o como moneda de cambio simbólica que permite instaurar alianzas prestigiosas con los grupos extranjeros, también ocurre que, al casar a su hija en su propio linaje y al intensificar así los intercambios entre los grupos, ella tiende a reforzar su posición dentro de la unidad doméstica. El matrimonio del hijo plantea para la vieja señora de la casa la cuestión de la dominación sobre la economía doméstica, de manera que su interés no se ajusta al del linaje sino negativamente, en la medida en que, tomando a una muchacha allí donde ella misma fue tomada, ella sigue la senda trazada por el linaje y sobre todo en la medida en que el conflicto entre las mujeres resultante de una mala elección amenazaría al cabo la unidad del grupo de los agnados.

> El matrimonio del hijo a menudo es la ocasión de un enfrentamiento, necesariamente larvado puesto que la mujer no puede tener una estrategia oficial, entre la madre y el padre, tendiendo éste a privilegiar el matrimonio dentro del linaje, es decir aquel que la representación mítica, legitimación ideológica de la dominación masculina, presenta como el mejor, y aquella orientando hacia su propio linaje sus gestiones secretas, cuyos resultados el marido será invitado,

38 Ocurre que la "vieja" (*thamgharth*), consiguiendo inmiscuirse, a la luz de negociaciones secretas, en un matrimonio enteramente arreglado por los hombres, haga prometer a *thislith*, so pena de impedir el casamiento, que le dejará toda la autoridad en la casa. A menudo los hijos sospechan, no sin razón, que la madre les da por esposas a muchachas a las que podrá dominar fácilmente.

39 Los matrimonios de los pobres (sobre todo en capital simbólico) son a los de los ricos, *mutatis mutandis*, lo que los matrimonios de las mujeres son a los matrimonios de los hombres. Los hombres, como es sabido, no deben mostrarse demasiado puntillosos en materia de honor. "Al pobre no le queda otra cosa que mostrarse celoso." Es decir que, a la manera de las mujeres, ellos toman menos en cuenta las funciones simbólicas y políticas del matrimonio que sus funciones *prácticas*, prestándoles mucha más atención, por ejemplo, a las cualidades personales de la novia o del novio.

en el momento oportuno, a sancionar oficialmente. Las mujeres no desplegarían tanta ingeniosidad y tantos esfuerzos en la exploración matrimonial que la división del trabajo entre los sexos les abandona con frecuencia, al menos hasta el momento en que se puede instaurar el diálogo oficial entre los hombres, si el matrimonio de sus hijos no conllevara la virtualidad de la subversión de su poder. En efecto, la mujer importada, según esté ligada al padre de su marido –y ello por su padre, y de manera más general por un hombre, o por su madre– o a la madre de su marido y, una vez más, por su padre o por su madre, ejerce un peso muy diferente en la relación de fuerza con la madre de su marido (*thamgharth*), al variar evidentemente esa relación, también, según el lazo genealógico de la "vieja" con los hombres del linaje (es decir con el padre de su marido). Así, la prima paralela patrilineal se encuentra de entrada en una posición de fuerza cuando trata con una "vieja" ajena al linaje, mientras que al contrario, la posición de la "vieja" puede verse reforzada, en sus relaciones con *thislith*, pero también, indirectamente, en sus relaciones con su propio marido, cuando *thislith* es la hija de su propia hermana y, más todavía, de su propio hermano. En realidad, los intereses del "viejo" no son necesariamente antagónicos de los de la "vieja": consciente del interés que presenta la elección de una mujer plenamente servil a una "vieja" servil ella misma al linaje, él sabrá autorizarla a buscar en su linaje a una muchacha dócil. Además, al estar toda la estructura de las relaciones prácticas entre los parientes presente en cada relación particular, él podrá elegir deliberadamente tomar para su hijo a la hija de su propia hermana (prima cruzada patrilineal) antes que reforzar la influencia de un hermano ya dominante (por su edad o su prestigio) aceptando tomar a su hija (prima paralela patrilineal).

El interés de los hombres se impone más completamente cuanto más fuerte es la integración del grupo de los agnados (cosa que se da a entender indirectamente cuando, entre los argumentos a favor de la indivisión, se invoca el hecho de que permite una mejor vigilancia de las mujeres) y el linaje del padre es al menos igual en la jerarquía social al de la madre. En efecto, es apenas exagerado pretender que toda la historia matrimonial del grupo está presente en las discusiones internas a propósito de cada proyecto de matrimonio: el interés del linaje, es decir el interés masculino, que ordena que se evite colocar a un hombre en una posición dominada en el seno de la familia casándolo con una muchacha claramente por debajo de su condición –el hombre, se

dice, puede elevar a la mujer, pero no a la inversa; se entrega (una muchacha) a un superior o a un igual, se toma (a una muchacha) en casa de un inferior–, tiene tantas más posibilidades de imponerse si aquel que tiene la responsabilidad (al menos oficial) del matrimonio no se ha casado él mismo por debajo de su condición. De hecho, todo un conjunto de mecanismos, entre ellos el monto de la dote y los gastos de la boda, tanto más pesados cuanto más prestigioso es el matrimonio, tienden a excluir las alianzas entre grupos demasiado desiguales con respecto al capital económico y simbólico: los casos, frecuentes, en que la familia de uno de los dos cónyuges es rica en una especie de capital –por ejemplo en hombres– mientras que la otra posee más bien otra especie de riqueza –por ejemplo tierra– no constituyen excepciones, sino todo lo contrario. "Uno se alía", se dice, "con sus iguales". En una palabra, la estructura de las relaciones objetivas entre los parientes responsables de la decisión matrimonial, en tanto que hombre o mujer y en tanto que miembro de tal o cual linaje, contribuye a definir la estructura de la relación entre los linajes unidos por el matrimonio proyectado.[40] De hecho, sería más justo decir que la relación determinante, entre el linaje del individuo por casarse y el linaje que una pareja posible le ofrece, está siempre mediatizada por la estructura de las relaciones de poder doméstico. En efecto, para caracterizar completamente la relación multidimensional y multifuncional entre los dos grupos, no basta con tomar en cuenta la distancia espacial y la distancia económica y social que se establece entre ellos en el momento del matrimonio, en lo que respecta al capital económico y también al capital simbólico (medido en el número de hombres y de hombres de honor, en el grado de integración de la familia, etc.); también hay que hacer intervenir el estado, en el momento en consideración, de la contabilidad de sus intercambios materiales y simbólicos, es decir toda la historia de los intercambios oficiales y extraordinarios, realizados o al menos consagrados por los hombres, como los casamientos, pero también de los intercambios oficiosos y ordinarios, continuamente asegurados por las mujeres, con la complicidad de los hombres y a veces sin que éstos sepan, mediación por la cual se preparan y realizan las relaciones objetivas que predisponen a los dos grupos por emparejarse.

40 El valor de la muchacha en el mercado matrimonial es en cierto modo una proyección directa del valor socialmente atribuido a los dos linajes de los que ella es producto. Ello se ve claramente cuando el padre ha tenido hijos de varios matrimonios: mientras que el valor de los varones es independiente del valor de la madre, el de las muchachas es tanto mayor cuanto más alto es el linaje al que pertenece su madre y cuanto más fuerte es la posición que esta última ocupa en la familia.

> Si el capital económico es relativamente estable, el capital simbólico es más lábil: la desaparición de un jefe de familia prestigioso, sin hablar de la ruptura de la indivisión, basta, en algunos casos, para afectarlo fuertemente. Correlativamente, toda la representación que la familia pretende dar de sí misma y los objetivos que ella asigna a sus matrimonios –alianza o integración– siguen las fluctuaciones de la fortuna simbólica del grupo. Así, en el espacio de dos generaciones, cierta gran familia, cuya situación económica sin embargo iba mejorando, pasó de matrimonios de hombres, uniones dentro del parentesco masculino cercano o uniones extraordinarias, a matrimonios ordinarios, con la mayor frecuencia tramados por las mujeres, dentro de sus propias redes de relaciones: este cambio de política matrimonial coincidió con la muerte de uno de los dos hermanos mayores, la ausencia prolongada de los hombres de mayor edad (que habían partido a Francia) y el debilitamiento de la autoridad de la "vieja", que se había quedado ciega. Además, no habiendo quedado asegurada la sucesión de la "vieja", la que hace reinar el orden y el silencio ("la obediencia a la vieja es silencio"), la estructura de las relaciones entre las esposas refleja la estructura de las relaciones entre los esposos, dejando vacante la posición de señora de la casa: los matrimonios, en esas condiciones, tienden a ir hacia los linajes respectivos de las diferentes mujeres.

Las características estructurales que definen genéricamente el valor de los productos de un linaje en el mercado de los intercambios matrimoniales están especificadas, evidentemente, por características secundarias como el estatus matrimonial del individuo que va a casarse, su edad, su sexo, etc. Así las estrategias matrimoniales del grupo y el matrimonio que puede resultar de ellas varían de medio a medio según el hombre por casarse sea un célibe "en edad de casarse" o haya "pasado ya la edad", o un hombre ya casado que busca una co-esposa, o incluso un viudo o un divorciado que busca volver a casarse (variando además la situación de acuerdo con el hecho de que tenga o no tenga hijos de su primer matrimonio). Para una muchacha, los principios de variación son los mismos, con la diferencia de que la *devaluación* acarreada por los matrimonios anteriores es infinitamente más grande (en razón del precio ligado a la virginidad y aunque un repudio de "hombre que repudia" sea, a fin de cuentas, al menos tan dañino como una reputación de "mujer repudiable").

Ése no es más que uno de los aspectos de la asimetría entre la situación de la mujer y la del hombre ante el matrimonio: "El hombre", se dice, "sigue siendo siempre un hombre no importa cuál sea su estado; él es quien elige". Teniendo la iniciativa de la estrategia, puede esperar: tiene la seguridad de encontrar una esposa, aun si debe pagar el precio de ese retraso desposando a una mujer que ya ha estado casada, o de estatus social inferior, o aquejada de alguna enfermedad. Siendo la muchacha tradicionalmente "pedida" y "entregada" en matrimonio, para un padre sería el colmo del ridículo buscarle un partido a su hija. Otra diferencia es que el "hombre puede esperar a la mujer (que la mujer esté en edad), la mujer no puede esperar al hombre": aquel que debe colocar mujeres puede jugar con el tiempo para perpetuar la ventaja coyuntural que le da su posición de solicitado, pero dentro de límites restringidos, so pena de que se devalúe su producto como sospechoso de ser "invendible" o por el mero efecto del envejecimiento. Una de las coerciones más importantes es la urgencia del matrimonio, que evidentemente tiende a debilitar el juego. Entre las razones para apresurar el matrimonio, se cuenta la edad avanzada de los padres, que anhelan asistir a la boda de sus hijos y tener una nuera que se ocupe de ellos, o el temor de que se le dé a otro la muchacha buscada (para evitarlo, los padres "presentan un zapato", "marcando" de ese modo a la muchacha desde su más tierna edad, y a veces hacen incluso decir la *fatih'a*). También al hijo único varón se lo casa pronto, a fin de que perpetúe el linaje lo más rápidamente posible. El beneficio simbólico que proporciona el hecho de volverse a casar, después de un divorcio, antes que el ex cónyuge, a menudo lleva a cada uno de los cónyuges a concertar un matrimonio con precipitación, y los matrimonios concertados así tienen pocas posibilidades de ser estables, lo cual explica que algunos hombres o mujeres estén "condenados" a matrimonios repetidos. Pero otra vez la asimetría es muy grande en este punto entre el hombre del que, divorciado o viudo, se espera que vuelva a casarse, mientras que la mujer divorciada se ve devaluada por el fracaso de su matrimonio y que a la viuda, incluso si aún es muy joven, se la excluye del mercado matrimonial por su estatuto de madre de quien se espera que eduque al hijo de su marido: "una mujer no puede quedar (viuda) por otra mujer", se dice de la viuda que, teniendo solamente hijas, es alentada a volver a casarse mientras que, madre de

varones, es elogiada por su sacrificio, tanto más meritorio cuanto más joven es ella y más se expone así a soportar la condición de extranjera entre las hermanas de su marido y las esposas de los hermanos de su marido. Pero su situación varía además según que haya dejado a la familia de su marido dejando hijos o que haya regresado con sus hijos a su propia familia (en cuyo caso es menos libre, y por lo tanto tiene menos comodidad para casarse). Alternativa interesante, ella puede, según el caso, ser desposada por la familia de su marido (lo cual representa la conducta *oficial*, particularmente aconsejada si tiene hijos varones) o vuelta a casar por la familia de su padre (práctica más frecuente cuando no tiene hijos) o vuelta a casar por la familia de su marido. Es difícil determinar el universo de las variables (entre ellas, sin duda, las de las tradiciones locales), que determinan la "opción" por una u otra de estas estrategias.

Pero también hay que tener en mente, contra la tradición que trata a cada matrimonio como una unidad aislada, que la colocación en el mercado matrimonial de cada uno de los hijos de una misma unidad familiar (vale decir, según el caso, hijos del mismo padre o nietos del mismo abuelo) depende del matrimonio de todos los otros y varía, por ende, en función de la *posición* (definida principalmente por el orden de nacimiento, el sexo y la relación con el jefe de familia) de cada uno de los hijos dentro de la *configuración* particular del conjunto de los hijos para casar, caracterizada ella misma por su tamaño y su estructura según el sexo. Así, tratándose de un hombre, su situación es más favorable cuanto más estrecha sea la relación de parentesco que lo une al poseedor estatutario de la autoridad sobre el matrimonio (puede ir de la de hijo a padre, a la de hermano mayor a hermano menor, o incluso a la relación entre primos lejanos). Por lo demás, aunque oficialmente no se le reconoce ningún privilegio al mayor (de los varones, obviamente), todo concurre a favorecerlo en detrimento de los menores, a casarlo primero y lo mejor posible, es decir más bien afuera, estando los menores destinados a la *producción* más que a los *intercambios* del mercado o a la asamblea, al trabajo de la tierra más que a la política exterior de la casa.[41] Su situación es diferente

41 Asimismo, cuando dos hermanas se siguen de muy cerca, salvo en caso de fuerza mayor (discapacidad, enfermedad, etc.), se evita entregar a la más joven antes de que la mayor esté casada o ya prometida.

según sea el mayor de varios varones o que todas las esperanzas de la familia estén depositadas en él, como hijo único o seguido de varias hijas.

> La "psicología espontánea" describe perfectamente "al varón de las muchachas" (*aqchich bu thaqchichin*) que, mimado y protegido por las mujeres de la familia siempre inclinadas a conservarlo junto a ellas por más tiempo que a los otros varones, termina por identificarse con el destino social que se le prepara, volviéndose un niño enclenque y enfermizo, "tragado por sus numerosas hermanas con demasiado cabello": y las mismas razones que llevan a preparar y a proteger de mil maneras a ese producto demasiado precioso y demasiado escaso como para que se lo deje correr el menor riesgo, a evitarle los trabajos agrícolas y a darle una educación más larga, lo separan así de sus camaradas por un lenguaje más refinado, ropas más limpias, una alimentación más elaborada, que conducen a asegurarle un matrimonio precoz. Al contrario, la muchacha tiene tanto más precio cuantos más hermanos varones tenga, guardianes de su honor (en particular, de su virginidad) y aliados potenciales de su futuro marido. Así es como los cuentos narran los celos que la niña les inspira a los siete hermanos, siete veces protegida como un "higo entre las hojas": "Una muchacha que tenía la suerte de tener siete hermanos podía ser orgullosa y *los pretendientes no faltaban.* Ella estaba *segura de ser buscada y apreciada.* Una vez casada, su marido, los parientes de su marido, toda la familia y hasta los vecinos y las vecinas la *respetaban*: ¿no tenía acaso a siete hombres de su parte, no era acaso la hermana de siete hermanos, de siete *protectores*? A la menor disputa, ellos vendrían a poner orden y, si su hermana era *culpable* o si había sido *repudiada*, ellos se *la llevarían de nuevo a su casa, rodeada de atenciones. Ninguna deshonra podía alcanzarlos.* Nadie osaría penetrar en la *guarida de los leones*".

Mientras que la familia que cuenta con muchas hijas, sobre todo mal "protegidas" (por varones), y por lo tanto poco cotizadas, al procurarse pocos aliados y ser vulnerables, está en una posición desfavorable y se ve obligada a contraer deudas con las familias que reciben a esas mujeres, la familia rica en hombres dispone de una gran libertad de juego: puede escoger colocar a cada uno de los varones de manera diferente según la coyuntura, acrecentar las alianzas gracias a uno de ellos, reforzar la integración gracias a otro e incluso poner en deuda a cierto primo que no tiene más que hijas tomando a

una de ellas para un tercero. En este caso, la habilidad del responsable puede darse curso libre y conciliar, como jugando, lo inconciliable, el refuerzo de la integración y la ampliación de las alianzas. Por el contrario, aquel que sólo tiene hijas o que tiene demasiadas está condenado a las estrategias *negativas* y toda su habilidad debe limitarse a tensar el mercado manipulando la relación entre el campo de las parejas posibles y el campo de los competidores posibles, oponiendo lo próximo a lo lejano, la demanda del allegado a la demanda del extranjero (para rechazarla sin ofensa o para hacer esperar), a fin de poder elegir al más noble.

Estamos lejos, ya se ve, del universo puro, en tanto infinitamente empobrecido, de las "reglas de matrimonio" y de las "estructuras elementales del parentesco". Habiendo definido el sistema de los principios a partir de los cuales los agentes pueden producir (y comprender) unas prácticas matrimoniales reguladas y regulares, se le podría exigir a un análisis estadístico de las informaciones pertinentes que establezca los pesos de las variables estructurales o individuales que les corresponden objetivamente. De hecho, lo importante es que la práctica de los agentes se torna inteligible desde el momento en que se puede construir el sistema de los principios que ellos ponen en práctica cuando señalan de manera inmediata a los individuos socio-lógicamente emparejables en un determinado estado del mercado matrimonial; o, más precisamente, cuando, a propósito de un determinado hombre, señalan por ejemplo a esas mujeres que, dentro del parentesco práctico, le están de alguna manera *prometidas*, y aquellas otras que le están *permitidas* en última instancia, y ello de manera tan clara y tan indiscutible que toda desviación con respecto a la trayectoria más probable, un matrimonio en otra tribu por ejemplo, se siente como un desafío lanzado a la familia involucrada, pero también a todo el grupo.

3. El demonio de la analogía

Por aquello a lo cual se la destina, y por su forma, la cuchara se presta admirablemente para figurar el gesto que traduce el deseo que se tiene de ver la lluvia caer. El gesto inverso, consistente en dar vuelta una cuchara, debe provocar, mecánicamente por decir así, una acción contraria. Así opera la mujer de un *fqih*, entre los mtougga, a fin de conjurar una lluvia que amenaza con caer.
E. LAOUST, *Mots et choses berbères.*

Creo que he hecho un descubrimiento teológico...
–¿Cuál?
–Si uno tiene las manos dadas vuelta hacia abajo (*upside down*), se obtiene lo contrario de aquello por lo que se ora.
CH. M. SCHULZ, *There's No One Like You, Snoopy.*

La objetivación de los esquemas del habitus en saberes codificados y transmitidos como tales es muy desigual según los dominios de la práctica: la frecuencia relativa de los dichos, de las prohibiciones, de los proverbios y de los ritos fuertemente regulados decrece cuando se va de las prácticas ligadas a la actividad agrícola o que están directamente asociadas a ella, como el tejido, la alfarería y la cocina, a las divisiones de la jornada o a los momentos de la vida humana, sin hablar de los dominios aparentemente abandonados a la arbitrariedad, como la organización interior de la casa, las partes del cuerpo, los colores o los animales. Aunque se cuenten entre los aspectos más codificados de la tradición cultural, los preceptos de la costumbre que rigen la distribución de las actividades en el tiempo varían fuertemente según los lugares y, dado un mismo lugar, según los informantes.[1] Y una vez

1 Muchos observadores (Lévi-Provençal, 1918; Laoust, 1920; Hassler, 1942; Galand-Pernet, 1958) han develado las incertidumbres de todas las referen-

más se encuentra aquí la oposición entre los saberes oficiales, por otra parte los más marcados por las interferencias con la tradición islámica (y, testimonio de la connivencia entre la etnología y todas las formas de legalismo, los más fuertemente representados en las recopilaciones etnográficas) y toda clase de saberes o de prácticas oficiosas o secretas, incluso clandestinas que, aunque sean el producto de los mismos esquemas generadores, obedecen a otra lógica. Lo que se llama "el cálculo de los momentos" (*lawqat lah'sab*) es impartido de manera especial a los notables, es decir a los hombres más ancianos de las familias más respetadas, a los que corresponde recordar la fecha de las grandes ceremonias colectivas, ritos oficiales e imperativos que, como los ritos agrarios, involucran a todo el grupo porque cumplen una única y misma función para todos sus miembros, o establecer e imponer el mandato de la recolección ("Cuando las espigas de trigo están maduras", dice un informante de Aïn Aghbel, "los notables se reúnen y fijan el día de la siega. Será un día de fiesta; ellos llegan a un *acuerdo*. Todos comienzan el mismo día"). Al contrario, en las mujeres viejas (y en los herreros) recae con frecuencia la mayor competencia en materia de magia privada y ritos menores destinados a satisfacer fines privados, como los ritos de magia maléfica o curativa o de magia amorosa, que ponen en funcionamiento, muy a menudo, un simbolismo bastante transparente y estrategias rituales bastante simples como el traspaso del mal a una persona u objeto.

Desde el momento en que se emprende la elaboración de un "calendario" sinóptico que acumule los rasgos más frecuentemente reportados y que haga aparecer las variantes más importantes (en lugar de presentar el registro de lo que se ha obtenido realmente a través de los informantes particulares), se advierte que "períodos" idénticos reciben nombres diferentes y, todavía con más frecuencia, nombres idénticos recubren "períodos" de longitud muy variable y situados en fechas diferentes según las regiones, las tribus, los pue-

---

cias calendarias que resultan del hecho de que numerosos ritos y prácticas agrarias hayan sido superficialmente islamizadas, siendo los morabitos a menudo invocados como expertos e interviniendo con frecuencia en numerosos ritos agrarios como las rogativas de lluvia. Hassler es, que yo sepa, el único que nota las variaciones según los lugares y según los informantes: "El calendario tal como lo presentamos ofrece una vista de conjunto del año kabila, pero, *según las tribus y a menudo según las personas interrogadas*, en la misma tribu, los detalles difieren o son ignorados" (Hassler, 1942).

blos e incluso los informantes.[2] De manera que hay que cuidarse de ver en el *esquema* que reúne bajo una forma apretada y sinóptica la información acumulada por un trabajo de recolección inicialmente orientado por la intención a medias consciente de acumular todas las producciones registradas para construir esa especie de *partitura no escrita* de la que todos los "calendarios" recopilados serían otras tantas ejecuciones, imperfectas y empobrecidas, otra cosa que un *artefacto teórico*. Sin embargo, aunque sean perfectamente inadecuados teóricamente, el esquema sinóptico[3] y la exposición lineal que explicita su contenido desarrollando sucesivamente "momentos" y "períodos" (y tratando como "variantes" las "lecciones" contrarias) son útiles por dos diferentes razones: en primer lugar, proporcionan un medio económico para darle al lector una información reducida a los rasgos pertinentes y dispuesta según un principio de orden a la vez familiar e inmediatamente visible; en segundo lugar, permiten hacer ver algunas de las dificultades que surgen del esfuerzo por acumular y tornar lineales las informaciones disponibles y hacer patente el carácter artificial del "calendario-objeto" cuya idea, admitida como algo que se da por sentado, ha orientado todas las recopilaciones de ritos, de proverbios o de prácticas, empezando por las mías.[4]

2 Aquí hemos adoptado de manera uniforme la narración en presente para describir prácticas que, presentes en un determinado momento del tiempo en la memoria de los informantes, han desaparecido casi por completo de la práctica y desde hace más o menos tiempo.

3 Se impuso el esquema sinusoidal, porque permite poner en evidencia los puntos de inflexión o, si se prefiere, los *umbrales* (primavera, otoño) sin dejar de presentar los momentos marcados del año agrícola a la vez como puntos ordenados de una secuencia lineal y orientada (del otoño al verano, es decir del oeste al este, de la noche a la mañana, etc.) o como los puntos de un círculo que se puede obtener plegando la figura de acuerdo con un eje XY.

4 Dada la intención misma de esta exposición, no pareció útil dar para cada rito, leyenda, símbolo, dicho o proverbio la lista (por lo demás necesariamente incompleta) de las referencias a los autores que han hecho mención de ellos o proceder a una suerte de crítica filológica que sería necesaria para determinar en qué medida las diferentes observaciones se superponen en parte o en su totalidad (ya sea porque toman unas de las otras, o por recolecciones separadas, en el mismo lugar o en lugares diferentes, etc.), en qué se complementan, se contradicen, etc. Habrá que contentarse, por ende, con ofrecer aquí la lista de las obras o de los artículos en los cuales se encuentran o se vuelven a encontrar (siendo la redundancia evidentemente enorme) algunas de las informaciones (limitadas al área kabila) que han sido utilizadas en esta reconstrucción (añadiendo las de las obras o artículos consultados a título comparativo, sobre la base de la hipótesis de una unidad cultural, que contienen informaciones o interpretaciones

Una pregunta en apariencia tan anodina como "¿y después?", por la que se invita a un informador a situar dos "períodos" uno respecto del otro en una duración continua y que no hace otra cosa que enunciar lo que el esquema cronológico hace implícitamente, tiene por efecto inducir una relación con la temporalidad opuesta en todo a la que se inviste prácticamente en la utilización ordinaria de términos temporales y de nociones que, como la de "período", no son para nada evidentes. Prueba, por ejemplo, de que *eliali*, citado por todos los informantes, no es un "período de cuarenta días" (sólo se dice: "entramos en *eliali*") sino una simple escansión de la duración, los diferentes informantes le atribuyen duraciones y fechas diferentes: uno de ellos sitúa incluso el primer día de *ennayer* a la vez en medio del invierno y en medio de *eliali* a pesar de que no sitúa *eliali* en medio (geométrico) del invierno, probando así que la captación práctica de la estructura que le hace pensar *eliali* como el invierno del invierno se impone sobre la razón calculadora. (Esta lógica vuelve a encontrarse en la creencia según la cual ciertos "períodos", por lo demás benéficos, conllevan un momento funesto, cuya localización se ignora, y durante el cual conviene evitar ciertas acciones, de modo que "el período" no es otra cosa que el campo de incertidumbre entre dos marcas).[5]

útiles): Anónimo, B.E.I., 1934, Anónimo, F.D.B., 1954; Balfet, 1955; Boulifa, 1913; Calvet, 1957; Chantréaux, 1941; Dallet, 1953; Devulder, 1951 y 1957; Genevois, 1955, 1962, 1967, 1969, 1972; Hassler, 1942; Hénine, 1942; Lanfry, 1947; Laoust, 1918, 1920, 1921; Sr Louis de Vincennes, 1953; Marchand, 1939; Maury, 1939; Ouakli, 1933; Picard, 1958; Rahmani, 1933, 1935, 1936, 1038, 1939-1, 1939-2; Rolland, 1912; Servier, 1962, 1964; Schoen, 1960; Yamina (Aït Amar o Saïd), 1952. Para la comparación, se ha consultado especialmente: Basset, 1922; Ben Cheneb, 1905; Biarnay, 1909, 1924; Bourrilly, 1932; Destaing, 1907, 1911; Galand-Pernet, 1958, 1969; Gaudry, 1929; Laoust, 1912, 1918; Lévi-Provençal, 1918; Marçais y Guiga, 1925; Menouillard, 1910; Monchicourt, 1915; Tillion, 1938; Westermarck, 1911, 1926 (estas referencias remiten a la bibliografía al final del volumen).

5 Es el caso de un "período" de frío temible, *laâdidal*, del que no se sabe en qué momento se sitúa (evocado por un informante del Djurdjura, también es mencionado en una canción que cantan las mujeres mientras trabajan en el molino de harina: "Si para mí *laâdidal* son como las noches de *h'ayan*, les dirán a los pastores que se refugien en el pueblo"). Según diversos informantes del Djurdjura, es también en el curso de una noche que no se conoce cuándo, durante el mes de *jember*, el agua se troca en sangre; si se la bebe, se puede morir o se tiene sed durante toda la jornada. Asimismo,

Más allá de la forma que debe tomar el cuestionario para suscitar una sucesión ordenada de respuestas, todo en la relación misma de la encuesta traiciona la disposición "teórica" de aquel que interroga, invitando al que es interrogado a adoptar también una postura cuasi teórica: debido a que excluye toda referencia al empleo y a las condiciones de empleo de las marcas temporales, la interrogación sustituye tácitamente unas marcas discontinuas, utilizadas con fines prácticos, por el calendario en cuanto objeto predispuesto a ser desarrollado como una totalidad existente por fuera de sus "aplicaciones" e independientemente de las necesidades y de los intereses de sus usuarios. Así se explica que, más allá de las oposiciones primordiales como *eliali* y *es'maïm*, los informantes a quienes se invita a decir el calendario a menudo restituyen prioritariamente lo que pueden movilizar de series doctas como *mwalah'*, *swalah'* y *fwatah'* o *izegzawen*, *iwraghen*, *imellalen* e *iquranen*. En una palabra, al excluir tácitamente toda referencia al interés práctico que en cada caso cierta persona particular –un hombre o una mujer, un adulto o un pastor, un agricultor o un herrero, etc.– puede tener en recortar el año de cierta manera y en utilizar tal o cual marca temporal, se construye, sin saberlo, un *objeto* que carece de toda existencia excepto por esa construcción inconsciente de sí misma y de sus operaciones.[6]

Es este efecto inevitable de la construcción gráfica lo que hay que tener constantemente en mente al "leer" el esquema que se presenta más adelante y su comentario, simples *descripciones estenográficas* destinadas a permitirle al lector obtener al menor costo una visión de conjunto de las prácticas que el modelo generador deberá re-producir.

---

nisan, mes benéfico, contiene un momento funesto (*eddbagh*), desconocido por todos (o sólo conocido por algunos raros campesinos que conservan celosamente su secreto) y durante el cual todo árbol tocado o todo animal picado (y que derrama sangre) moriría de inmediato. He ahí una ilustración ejemplar de la dialéctica de la miseria y de la seguridad que engendran el ritual mágico que, destinado a combatirlas, contribuye en realidad a redoblarlas.

6 De manera más general, la complicidad que el etnólogo obtiene, en el fondo tan fácilmente, cuando se interesa en los términos culturales fundamentales, resulta del hecho de que la actividad intelectual que sus interrogaciones provocan en sus informantes puede aparecerles como idéntica a aquella a la que se abocan espontáneamente y de la que ya ha resultado la mejor parte de las producciones culturales que ellos le ofrecen: proverbios, dichos, enigmas, sentencias, poemas sapienciales, etcétera.

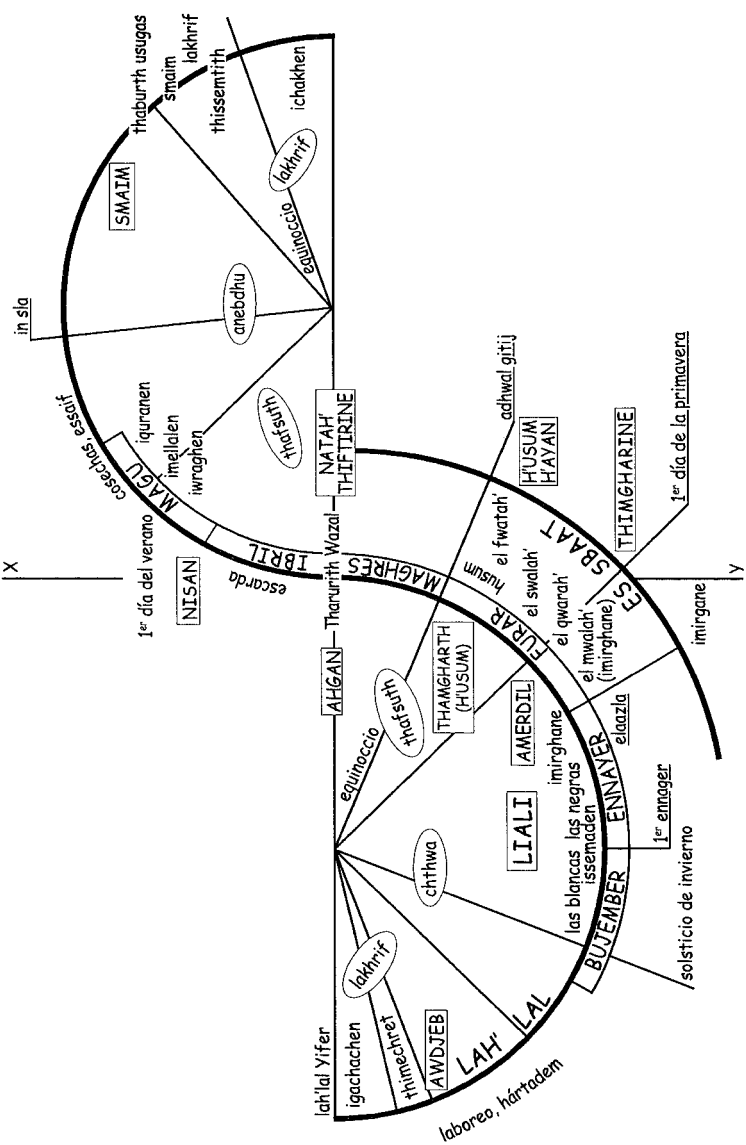
El calendario y la ilusión sinóptica

La mayoría de los informantes espontáneamente hacen comenzar el año en el otoño (*lakhrif*). Algunos de ellos sitúan el comienzo de esa estación alrededor del primero de septiembre, otros alrededor del 15 de agosto del calendario juliano, en el día llamado "la puerta del año" (*thabburth usugas*) que marca la entrada en el período húmedo, después de la canícula de *es'maïm*: ese día, cada familia sacrifica un gallo y se procede a la renovación de los contratos y de las asociaciones. En realidad, otros informantes sitúan la "puerta del año" al comienzo de la labranza (*lah'lal natsh'arats* o *lah'lal n thagersa*) que marca el giro más decisivo del período de transición.

El "período" consagrado a la labranza (con mayor frecuencia llamado *lah'lal*, pero también *h'artadem*) empieza con el inicio de la labranza (*awdjeb*), precedido del sacrificio de un buey comprado en común (*thimechreth*) cuya carne es repartida entre todos los miembros del clan (*adhrum*) o del pueblo. Labranza y siembra, comenzadas desde el momento en que se llevó a cabo la ceremonia de inicio (que es al mismo tiempo un rito de lluvia) y desde el momento en que la tierra estuvo suficientemente húmeda, pueden prolongarse hasta mediados de diciembre, o incluso más allá, según las regiones o los años.

En realidad, sin duda es abusivo hablar de período a propósito de *lah'lal*: este término (y la unidad temporal que le corresponde) se define de modo práctico, en el universo de la estación húmeda, por oposición a *lakhrif* (oponiéndose entonces la labranza y la siembra a la cosecha y al secado de los higos, a los trabajos de jardinería en *thabh'irth*, el jardín de verano, y a *laâlaf*, cuidados especiales que se dispensan a los bueyes debilitados por la trilla a fin de prepararlos para la labranza); pero también puede definirse, en el mismo universo, por oposición a *eliali*, momento vacío del invierno; en una lógica totalmente diferente, también se lo puede oponer a todos los otros períodos llamados lícitos para un determinado tipo de trabajos que, efectuados fuera de esos momentos, serían *h'aram* (ilícitos): por ejemplo *lah'lal lafth*, período lícito para la siembra de nabos (a partir del 17° día del otoño, 3 de septiembre del calendario juliano), *lah'lal yifer*, período lícito para deshojar de las higueras (fin de septiembre), etcétera.

1. El calendario abstracto



El invierno (*chathwa*) comienza, según los informantes, el 15 de noviembre o el 1° de diciembre, sin ningún rito especial (lo cual tiende a mostrar que la oposición entre el otoño y el invierno es poco marcada); otros informantes dicen incluso que el primer día del invierno no puede conocerse. Al corazón del invierno se lo llama *eliali*, las noches, período de cuarenta días en el que casi todos los informantes distinguen dos partes iguales, *eliali thimellaline*, las noches blancas, y *eliali thiberkanine*, las noches negras, distinción que, como lo testimonia la extensión de sus aplicaciones, es el producto de un principio de división completamente abstracto y formal aunque los informantes le encuentren justificaciones en las variaciones climáticas. Una vez terminados los trabajos del otoño, viene la estación muerta, que, en tanto que tal, se opone a *es'maïm*, el tiempo muerto de la estación seca, o bien, como ya se ha visto, a *lah'lal*, tiempo de plena actividad, pero que se opone también en otro aspecto a la transición entre el invierno y la primavera (*es-sbaât* o *essubuâ*, las "septenas"); desde otro punto de vista, son las "grandes noches" (*eliali kbira*) por oposición a las "pequeñas noches" (*eliali esghira*) de febrero y de marzo, a las "noches del pastor" y a las "noches de H'ayan". Situado en el corazón del invierno, el primer día de *ennayer* (enero) está marcado por todo un conjunto de ritos de renovación y de prohibiciones (en particular el barrido y el tejido) que algunos informantes extienden a todo el período de los *issemaden* (los fríos) que cubre el pasaje de diciembre a enero.

El final de *eliali* está marcado por la celebración ritual de *el âazla gennayer*, la separación de *ennayer*: la vida ha aparecido en la superficie de la tierra, los primeros brotes despuntan en los árboles, es el inicio o apertura (*el ftuth'*). El cultivador va a los campos a plantar ramos de adelfas que tienen el poder de ahuyentar a *maras*, el gusano blanco, diciendo: "¡sal, oh gusano blanco! ¡el khammès te partirá los riñones!" (según otros informantes –Collo–, este rito se realiza el primer día de la primavera). Ese mismo día, antes de la salida del sol, hay que dirigirse al establo, dicen, y gritar en la oreja de los bueyes: "¡Buenas noticias, *Ennayer* se terminó!". Algunos informantes dicen *âazri*, el célibe, por *âazla*, la separación "porque a partir de esa fecha nos acercamos a la primavera y se comienzan a celebrar los matrimonios") por una suerte de juego de palabras que sin duda disimula un juego con las raíces míticas. Es el co-

mienzo de un largo período de transición y de espera que está recubierto por una terminología tan rica como confusa: si el otoño, como dice un informante, "es un todo", el pasaje del invierno a la primavera es un mosaico de momentos mal definidos y casi todos maléficos cuyos nombres varían.

Así es como el término *thimgharine*, las viejas, o *thamghart*, la vieja (palabras que evocan la leyenda de los días de prestado, que cuenta cómo, tomando algunos días prestados al período siguiente, el invierno –o enero, o febrero, etc.– pudo castigar a una mujer vieja –o a una cabra, o a un negro– que lo había desafiado), o la palabra *amerdil*, el préstamo, que señala ya sea el momento del pasaje de un mes a otro (de diciembre a enero, o de enero a febrero, o de febrero a marzo e incluso de marzo a abril en Aïn Aghbel), ya sea el momento del pasaje del invierno a la primavera. *H'usum*, nombre docto de origen árabe que se refiere a una sura del Corán, se utiliza corrientemente con *h'ayan* (o *ah'gan*) para designar el pasaje de *furar* a *maghres*. (Sin olvidar que el hecho de reunir un conjunto de rasgos presentes en una región bajo la forma de una serie constituye ya una operación sincrética totalmente artificial, las tres series principales han sido colocadas en el esquema: 1) *imirghane, amerdil, thamghart, ah'gan* o *thiftirine, nisan*; 2) *thimgharine, ha'yan, nisan*; 3) *el mwalah', el qwarah', el swalah', el fwatah', h'usum, natah', nisan*, que corresponderían, simplificando mucho, a la Kabila del Djurdjura, a la pequeña Kabila, y, por último, a las regiones más islamizadas o a los informantes letrados). Pero la lógica mágica según la cual el momento más desfavorable de un período globalmente incierto no puede ser situado jamás, hace que los términos *thimgharine* o *h'usum*, períodos eminentemente desfavorables, se utilicen a veces para designar todo el período de transición de finales de enero hasta mediados de marzo: en ese caso, se los hace englobar las cuatro "semanas" que recortan el mes de febrero y cuya totalidad se llama *es-sbâat* (los siete): el *mwalah'* (llamado a veces *imirghane*), los salados, *el qwarah'*, los picantes, *el swalah'*, los benéficos, *el fwatah'*, los abiertos; esta serie semidocta a veces se llama *ma, qa, sa, fin*, por un procedimiento mnemotécnico utilizado por los morabitos y que consiste en designar a cada una de las denominaciones por su inicial; también a sus virtudes mnemotécnicas debe la serie de las divisiones del verano –*izegzawen, iwraghen, imellalen, iquranen*–, designada también a ve-

ces por la primera consonante radical de los nombres bereberes que las expresan, *za, ra, ma, qin,* el ser citada casi siempre por los informantes. Uno se encuentra aquí ante una de esas dicotomías semidoctas, análogas a las de las noches de enero, que no son ajenas a una tentativa de racionalización: los dos primeros períodos, nefastos, tienen lugar al final del invierno, los dos últimos, benéficos, en la primavera. Asimismo, los informantes que localizan *h'usum* en las dos semanas situadas a caballo entre enero y febrero, concentrando en sí todos los rasgos característicos del período en su conjunto, distinguen una primera semana, temible, y otra, más favorable. Asimismo también, numerosos informantes (sobre todo en la Kabila de Djurdjura) distinguen dos *ah'gan* (o *h'ayan*), *ah'gan bu akli, h'ayan* de lo negro, siete días de frío intenso durante los cuales se suspenden los trabajos, y *ah'gan u hari, h'ayan* del hombre libre, siete días durante los cuales "todo revive sobre la tierra". Durante la "semana de *h'ayan*" (primera semana de marzo), la vida realiza su obra. No se debe perturbar su trabajo penetrando en los campos o en los huertos. Otras prohibiciones de *h'ayan* y de *h'usum*: la labranza, el matrimonio, las relaciones sexuales; trabajar por la noche; modelar y cocer la alfarería; trabajar la lana, tejer. En Aïn Aghbel, durante el período de *el h'usum,* está rigurosamente prohibido trabajar la tierra, es el *faragh* (el vacío); es nefasto "emprender una construcción, celebrar un matrimonio o dar una fiesta, comprar un animal". De manera general, hay que abstenerse de toda actividad que involucre el porvenir. También en lo que respecta a los animales el crecimiento parece haber terminado: se procede al destete (*el h'iyaz*) al final de la semana de *h'ayan,* el día del equinoccio de primavera (*adhwal gitij,* el alargamiento del sol). Se golpea un bidón para hacer ruido e impedir que los bueyes, que ese día comprenden y oyen el lenguaje de los humanos, oigan lo que se dice sobre el "alargamiento de los días", pues, "tendrían miedo de tener que trabajar más". En razón de su posición, *h'usum* (o incluso *h'ayan*) resulta investido de un carácter inaugural y augural muy semejante al que, en la jornada, se imparte a la mañana: por ejemplo, si no llueve, los pozos no se llenarán en todo el año; si llueve, es signo de abundancia; si nieva al comienzo, habrá muchos huevos de perdiz; por eso es ocasión de acciones propiciatorias (distribución de limosnas) y adivinatorias.

Una vez que han pasado los días de la vieja y *h'usum*, se considera que el rebaño está a salvo: es *elk fwatah'*, el tiempo de los brotes y de los nacimientos, tanto en la tierra cultivada como en el rebaño, en que los pequeños ya no tienen que temer los rigores del invierno. Ya se ha festejado el primer día de la primavera (*thafsuth*), la fiesta del verde y de la infancia. Todo el ritual de ese día inaugural de un período augural está situado bajo el signo de la *alegría* y de los objetos que traen felicidad y prosperidad. Los niños salen a los campos al encuentro de la primavera. Comerán afuera una sémola de cereales tostados y manteca. El cuscús servido ese día (*seksu wadhris*) se cocina al vapor de un caldo que contiene *adhris*, la tapsia, planta que produce hinchazón. Las mujeres abandonan la prohibición de la labranza y se tiñen las manos con alheña. Van en grupos a buscar brezos para hacer barridos cuyo nombre eufemístico es *thafarah'th* de *farah'*, la alegría, y que, fabricados en medio de la alegría, traen alegría.

Los días se alargan. No hay mucho trabajo para hacer (aparte de la labranza en los higuerales); hay que esperar que la vida haga su obra: "En marzo", se dice en la Gran Kabila, "ve a ver tus cosechas y mira bien"; y en otra parte: "el sol de la floración" (la de las leguminosas y sobre todo las habas, tan esperadas) "vacía el aduar". Las provisiones se han agotado, el alargamiento de las jornadas se siente tanto más duramente cuanto no se está autorizado a penetrar en los campos (no ha pasado *natah'*), menos aún a alimentarse de habas o de hierbas comestibles. De allí los proverbios: "Marzo (*maghres*) trepa como una cuesta"; "Los días de marzo son jornadas de siete meriendas".

Con *natah'* o *thiftirine* toca a su fin el tiempo de transición. Esos términos, ambos de origen árabe, que designan con una diferencia de pocos días el mismo período, son escasamente conocidos por los campesinos de la Kabila del Djurdjura (donde *h'ayan*, o más bien, en el habla local, *ah'gan* se ha desplazado hacia esta época). Mientras dura *natah'*, "los árboles se agitan y golpean"; se teme el exceso de lluvia y hace tanto frío que "tiembla el jabalí". Como en *h'usum*, no se debe entrar en los campos cultivados y los huertos (so pena de acarrearle la muerte a una persona o a un animal). *Natah'* también es la estación del despertar de la naturaleza, del florecimiento de los cultivos, de la vida y los matrimonios. Es (junto con el otoño) el momento de las bodas (según una tradi-

ción letrada, "todos los seres que viven sobre la tierra se casan"; se aconseja que las mujeres fértiles coman guisados de hierbas recogidas durante *natah'*) y de las fiestas campestres. Por un procedimiento familiar, algunos informantes dividen *thiftirine* o *natah'* en un período desfavorable en marzo ("los difíciles") y otro favorable ("los fáciles") en abril.

Situado en el curso de *natah'*, en el día al que se llama el retorno de *azal*, cuya fecha varía según las regiones en razón de las diferencias climáticas (en el mes de marzo, después del destete, o un poco más tarde, en abril, en el momento de la esquila o poco después, siendo el límite extremo comienzos de mayo), el pasaje de la estación húmeda a la estación seca marca un cambio de ritmo de la actividad diurna: a partir de ese día, el rebaño que, justamente, salía tarde por la mañana y regresaba relativamente temprano, parte muy temprano en la mañana y regresa al final de ésta para pasar en el pueblo el momento llamado *azal* (palabra que designa el pleno día, el día despejado, por oposición a la noche y a la mañana y más precisamente el momento más caliente de la jornada, destinado al reposo), y luego vuelve a salir al comienzo de la tarde y regresa al ponerse el sol.

La época del mal tiempo se ha terminado definitivamente; en adelante los campos *verdes* y los jardines están listos para recibir los rayos del sol. Se ingresa en el ciclo de lo seco y de la maduración; con *ibril*, mes particularmente benéfico ("abril, se dice, es una pendiente"), comienza un período de facilidad y de relativa abundancia. En todas partes recomienzan los trabajos: en los campos donde, habiendo terminado el tiempo crítico del crecimiento, se puede proceder a la escarda, la única actividad importante, y en los jardines donde se cosechan las primeras habas. Durante el período de *nisan*, cuya lluvia benéfica, adecuada para traer la fecundidad y la prosperidad a todo lo que vive, se invoca por medio de toda clase de ritos, se procede a la esquila de las ovejas y se marca a fuego a los corderos del año. El hecho de que *nisan*, como todos los períodos de transición, *natah'* por ejemplo, sea un período ambiguo, mal definido con respecto a la oposición entre lo seco y lo húmedo, se expresa aquí no en la división en dos períodos, uno de ellos fausto y el otro infausto, sino por la existencia de momentos infaustos (como *eddbagh*) que nadie sabe dónde se sitúan y durante los cuales hay que evitar talar o trasplantar los árboles, cele-

brar bodas, blanquear las casas, poner huevos a incubar, etcétera. Cuando el período llamado *izegzawen* se acaba, "los verdes", las últimas huellas de verdor desaparecen poco a poco de la campiña; los cereales, "tiernos" (*thaleqaqth*) hasta ese momento como el bebé que acaba de nacer, amarillean. Los nombres de los lapsos de diez días o de las semanas que recortan el mes de *magu* (o *mayu*) designan las apariencias sucesivas de los campos de cereales: después de *izegzawen*, vienen *iwraghen*, los amarillos, *imellalen*, los blancos, *iquranen*, los secos. De hecho el verano (*anebdhu*) ha comenzado. Los trabajos característicos de la estación húmeda, laboreo (de las higueras) y siembra, tolerados aún durante "los verdes", están absolutamente proscritos en el período llamado "los amarillos". Sólo hay que preocuparse de proteger las cosechas que maduran contra los peligros que las amenazan (granizo, pájaros, langostas, etc.) mediante lanzamientos de piedras, gritos (*ah'ah'i*) o espantapájaros. Los ritos colectivos de expulsión (*as'ifedh*) a los que se recurre también para transferir las fuerzas maléficas fuera del territorio que se quiere proteger, a una gruta, un arbusto o una pila de rocas, después de haberlos "fijado" sobre objetos (muñecas) o animales (por ejemplo, una pareja de pájaros) destinados al sacrificio, no son sino la aplicación del esquema de la transferencia del mal que se aplica en la cura de gran número de enfermedades –fiebre, locura como "posesión" por un *djin* o esterilidad– o en ritos prácticos con fecha fija, en algunos pueblos.

Según la mayor parte de los informantes, el primer día del verano se ubica el 17 del mes de *magu*. Así como los actos de fecundación están excluidos del mes de mayo, el sueño está excluido del primer día del verano: se evita dormir o desanimarse o perder el sentido del honor (cuyo asiento es la fe). Es sin duda por la misma razón que la tierra extraída ese día se utiliza en los ritos mágicos que apuntan a determinar el debilitamiento o la aniquilación de la dignidad o pundonor (*nif*) en los hombres o de la independencia que vuelve a los animales rebeldes a la doma. El último día de *iquranen* llamado "una brasa ha caído en el agua", expresión que evoca el templado del hierro, acción propia del herrero, todo el mundo debe haber comenzado la siega (*essaïf*) que se acaba alrededor de *insla*, el día del solsticio de verano (24 de junio), cuando se encienden fuegos por todas partes. Se atribuye al humo, reu-

nión de lo seco y de lo húmedo que se obtiene quemando lo húmedo (plantas, ramajes y hierbas verdes arrancadas en lugares húmedos como los álamos o la adelfa), el poder de "fecundar" las higueras, identificando de ese modo fumigaciones y cabrahigadura. Al final de la trilla y del cribado comienzan los cuarenta días de *es'maïm*, la canícula, período durante el cual se interrumpen los trabajos, al igual que durante *elíali*, al cual siempre se lo opone (por ejemplo, a menudo se dice que si hay mucho siroco durante *es'maïm* habrá nieve y frío durante *elíali*).

Por oposición a la siega y a la trilla, *lakhrif* aparece como un tiempo muerto del año agrario o más bien del ciclo del grano. Es también un período consagrado al reposo y a los regocijos que la abundancia autoriza: al grano recientemente recogido se añaden los higos, las uvas y diversas legumbres frescas, tomates, pimientos, calabazas, melones, etc. A veces se hace comenzar *lakhrif* ya a mediados de agosto, en *thissemtith* (de *semti*, comenzar a madurar), momento en que aparecen los primeros higos maduros y en que se instaura la prohibición (*el h'aq*) de cosechar higos, so pena de multa. Cuando viene *ichakhen* (*ichakh lakhrif*, se ha generalizado *lakhrif*), la cosecha llega a su culminación, reuniendo a hombres, mujeres y niños; en los primeros días de octubre se ubica *lah'lal yifer*, momento en que se está autorizado a deshojar las higueras (*achraw*, de *chrew*, deshojar) para alimentar a los bueyes. Esa fecha marca la señal del "retiro de la vida" al que todos se consagran durante los *iqachachen* (los "últimos"), dedicados a la limpieza completa de las huertas y los vergeles y de los campos, con *thaqachachth lakhrif* (se hace caer los últimos frutos y se despoja a los árboles de sus hojas) y el "arrancado del jardín". Una vez desaparecidas todas las huellas de vida que se habían perpetuado en los campos más allá de la siega, la tierra está lista para la labranza.

La fórmula generadora

El diagrama y su comentario no valen solamente para comodidad de una exposición más rápida y económica: no se distinguirían de la más rica de las recopilaciones anteriores más que por la *cantidad* y la *densidad* de la información *pertinente* que reúnen, si su virtud sintética y sinóptica no permitiese

llevar más lejos el control lógico e iluminar al mismo tiempo la coherencia y las incoherencias. En efecto, la intención propiamente "estructuralista" de construir la red de las relaciones constitutivas del sistema de las prácticas y de los objetos rituales como "sistema de diferencias", cuando uno se esfuerza por realizarla hasta las últimas consecuencias, tiene por *efecto paradojal* arruinar la ambición que ello implica: encontrar la demostración de la validez de esa suerte de autointerpretación de lo real en la coherencia y la sistematicidad de la interpretación y de la realidad interpretada. El análisis más riguroso sólo puede manifestar *toda la coherencia posible* de los productos del sentido práctico haciendo surgir al mismo tiempo los *límites* de esa coherencia, y obligando así a plantear la cuestión del funcionamiento de esa especie de sentido analógico que produce prácticas y obras menos lógicas de cuanto querría el panlogismo estructuralista y más lógicas de cuanto está dispuesto a creerlas la evocación incoativa e incierta del intuicionismo.

El principio de la práctica ritual reside en la necesidad de re-unir de manera socio-lógica, es decir de la única manera a la vez lógica y legítima dada una determinada arbitrariedad cultural, las coerciones que la socio-lógica ha separado (son por ejemplo los ritos de labranza o de matrimonio) o en dividir de manera socio-lógica el producto de esa re-unión (como en los ritos de siega). La visión del mundo es una división del mundo, que reposa en un principio de división fundamental, que distribuye todas las cosas del mundo en dos clases complementarias. Introducir orden es introducir distinción, es dividir el universo en entidades opuestas, las que la especulación primitiva de los pitagóricos presentía ya bajo la forma de "columnas de contrarios" (*sustoichiai*). El límite hace surgir la diferencia y las cosas diferentes "por una institución arbitraria", como decía Leibniz traduciendo el *ex instituto* de la escolástica, acto propiamente mágico que supone y produce la creencia colectiva, es decir la ignorancia de su propia arbitrariedad; el límite constituye las cosas separadas como separadas y por una distinción absoluta, que no puede ser franqueada sino por otro acto mágico, la transgresión ritual. *Natura non facit saltus*: es la magia de la *institución* que, en el *continuum* natural, red del parentesco biológico o mundo natural, introduce el corte, el reparto, *nomos*, la frontera que hace al grupo y su costumbre singular ("verdad de este lado de los Pirineos, error del otro lado"), la necesidad arbitraria (*nomô*) por la que el grupo se constituye como tal instituyendo aquello que lo une y lo separa. El acto cultural por excelencia es aquel que consiste en trazar la *línea* que produce un espacio separado y delimitado, como el *nemus*, bosque sagrado repartido entre los dioses, el *templum*, muralla delimitada para los dioses, o simplemente la casa que, con el umbral, *limen*, lugar peligroso en el

que el mundo se da vuelta, donde se invierte el signo de todas las cosas, proporciona el modelo práctico de todos los *ritos de pasaje*.[7] Si, como bien lo ha visto Arnold van Gennep, todos los ritos de pasaje tienen algo en común, es porque apuntan a regular mágicamente el franqueamiento de un límite mágico en el que, como en el umbral de la casa, el mundo "pivota".[8]

El sentido del límite, que separa, y de lo *sagrado*, que es separado, es indisociable del sentido de la transgresión regulada, y por lo tanto legítima, del límite que es la forma por excelencia del ritual: el principio de la puesta en orden del mundo está una vez más en el fundamento de las acciones rituales que apuntan a tornar lícitas, negándolas, las transgresiones necesarias o inevitables de los límites. Todos los actos que desafían la *diacrisis* originaria son actos críticos, que le hacen correr un peligro a todo el grupo, es decir a su lugar, en su nombre y a favor suyo. Las transgresiones del límite (*thalasth*) amenazan el orden del mundo natural y del mundo social: "cada uno para sí", se dice, "la gallina canta (a la manera del gallo) sobre su cabeza", es decir por su cuenta y riesgo (será degollada). El arco iris o la mezcla de granizo, de lluvia y de sol, a la que se llama "las bodas del chacal" es otro caso de unión contra natura, es decir contraria a la clasificación, a la manera del matrimonio del chacal y la camella, evocado en un cuento como forma ejemplar de la mala alianza. El límite por excelencia, el que separa a los sexos, no resiste ser

7 Se suele reemplazar por *eufemismos*, particularmente en presencia de personas vulnerables, cuyas vidas están amenazadas por hallarse situadas *en un umbral* entre dos estados, recién nacidos, jóvenes esposos, niños recientemente circuncidados (Genevois, 1955), todas las palabras que encierran una idea de *corte*, de finitud, de acabamiento: acabar, reemplazada por "ser feliz" o "hacerse rico"; haberse terminado, tratándose de la siega, de las provisiones, de la leche, reemplazadas por una expresión que significa "hay abundancia"; morir, extinguir, partir, romper, derramar, cerrar (véase la fórmula ritual que la mujer pronuncia en alusión a su marido cuando él parte hacia el mercado: "Corta, ya volverá a brotar, que Dios torna las cosas fáciles y abiertas", Genevois, 1968, I, 81). Asimismo se suelen evitar todos los términos que evocan una violencia contra la vida, como la palabra sangre reemplazada por agua, durante los cuarenta días que siguen al parto de la vaca o al nacimiento de los niños. Es en cuanto implica la imposición de un límite, de un corte (el pan no se corta con cuchillo), que la operación de medición se rodea de toda clase de eufemismos y de precauciones mágicas: el dueño evita realizar él mismo la medición de la cosecha y la confía a un khammès o a un vecino (que lo hace en su ausencia); se usan expresiones eufemísticas para evitar ciertos números; se pronuncian fórmulas rituales como: "¡Que Dios no nos mida sus generosidades!".

8 A. van Gennep, *Les rites de passage*, París, Emile Nourry, 1909, p. 17 [*Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986].

transgredido. Así, aquel que rehúye el combate se ve sometido a un verdadero ritual de degradación: amarrado *por las mujeres* –el mundo al revés–, que le anudan un *pañuelo*, atributo típicamente femenino, alrededor de la cabeza, lo untan con *negro de humo*, le arrancan los pelos de la barba y del *bigote*, símbolo del *nif*, "a fin de que al día siguiente pueda verse que una mujer vale más que él", es conducido ante la asamblea, que lo excluye solemnemente del mundo de los hombres (Boulifa, 1913, pp. 278-279). Considerado como *lkhunta*, es decir neutro, hermafrodita, asexuado, en una palabra excluido del universo de lo pensable y de lo nombrable, se lo reduce a nada, a la manera de esos objetos que se arrojan, para desembarazarse totalmente y para siempre, sobre la tumba de un extranjero o en el límite entre dos campos.[9]

El carácter temible de toda operación de reunión de los contrarios se recuerda muy particularmente a propósito del templado del hierro, *asqi*, que significa también guisado, salsa y envenenamiento: *seqi*, regar, empapar lo seco, es unir lo húmedo y lo seco en la acción de regar de salsa el cuscús, es unir lo caliente y lo frío, el fuego y el agua, lo seco y lo húmedo en el templado del hierro (*seqi uzal*), es verter el "aguas quemada" –y quemante– (*seqi essem*), el veneno (y también, según Dallet, inmunizar mágicamente contra el veneno). El templado del hierro es un acto terrible de violencia y de astucia, llevado a cabo por un ser terrible y truhán, el herrero, cuyo ancestro, Sidi-Daoud, era capaz de sostener con sus manos el hierro al rojo y de castigar a los malos pagadores tendiéndoles con aire inocente alguno de sus productos previa-

9 En Aït Hichem, la tierra contenida en el plato donde se recoge la sangre del niño circuncidado era extraída *del límite entre dos campos* y colocada en ese sitio (la misma observación se encuentra en Rahmani, 1949, quien indica que el plato que ha recibido la sangre sirve de blanco para el tiro). Es sabido el papel que desempeña en muchos ritos de expulsión del mal la tierra tomada *entre los límites*, lugar que, estando situado fuera del espacio pensable, fuera de las divisiones producidas por los principios de división, representa el *afuera absoluto*. La "tumba del extranjero" o del hombre muerto sin descendencia, otro de esos lugares fuera del espacio en los que se expulsa el mal, representa más bien la muerte absoluta, sin retorno, no siendo el extranjero (*aghrib*) solamente el que de alguna manera está dos veces muerto, es decir, muerto al oeste, en el poniente, lugar de la muerte, sino también el que, muerto en tierra extranjera, en exilio (*elghorba*) no encontrará a nadie que venga a resucitarlo (*seker*).

> mente calentado al rojo. Excluido de los intercambios matrimoniales –"herrero hijo de herrero" es una injuria–, el herrero, productor de todos los instrumentos de violencia, rejas de arado, pero también cuchillos, hoces, hachas de dos filos y azuelas, no tiene asiento en la asamblea pero su opinión es tenida en consideración cuando se trata de guerra o de violencia.

Uno no se aventura sin peligro en la encrucijada de las fuerzas antagónicas. Se le pide a la circuncisión (*khatna* o *th'ara*, términos a menudo reemplazados por eufemismos construidos a partir de *dher*, ser limpio) la protección que, como lo sugiere Durkheim,[10] es necesaria para afrontar las fuerzas temibles que encierra el sexo de la mujer[11] y sobre todo las que están inscritas en el acto de reunión de los contrarios. Del mismo modo, el labrador lleva un bonete de lana blanca, va calzado con *arkasen*, sandalias de cuero que no deben entrar en la casa, como para evitar convertirse en el lugar de encuentro del cielo y la tierra y de sus fuerzas antagónicas en el momento mismo en que él las pone en contacto.[12] En cuanto al segador, viste un delantal de cuero que se tiene razón en comparar con el del herrero (Servier, 1962, p. 217) y cuyo sentido se aclara completamente si se sabe que, de acuerdo con Devaux, se lo llevaba también en los combates (Devaux, 1859, pp. 46-47).

Las acciones rituales fundamentales de hecho son *transgresiones negadas*. El rito debe resolver, mediante una operación colectivamente aprobada y socialmente asumida, es decir conforme a la intención objetiva de la taxonomía misma que la hace surgir, la contradicción específica que la dicotomía originaria vuelve inevitable al constituir como separados y antagónicos principios que deben reunirse para que se asegure la reproducción del grupo: mediante una *negación práctica*, en absoluto individual como la que describe Freud, sino colectiva y pública, apunta a neutralizar las fuerzas peligrosas que

10 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, París, Alcan, 1912, p. 450 [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982].

11 Es conocido el uso del cauri, símbolo de la vulva, como instrumento de profilaxis homeopática contra el mal de ojo: se supone que la visión de la vulva trae desgracia (véase la injuria que se practica entre mujeres y que consiste en alzarse el vestido, *chemmer*). También es conocido el poder destructor que se atribuye a la sangre menstrual. He ahí uno de los fundamentos del temor a la mujer.

12 Al contrario, en el momento de la escarda o del espigueo, las mujeres, que participan de las cosas terrestres, van con los pies descalzos por los campos.

la transgresión del límite sagrado puede desencadenar, ya sea la violación del *h'aram* de la mujer o de la tierra que el límite ha producido.

En nombre de las protecciones mágicas que se aplican en todas las ocasiones en las que la reproducción del orden vital exige la transgresión de los límites que están en el fundamento mismo de ese orden, y en particular toda vez que hay que cortar, matar, en una palabra interrumpir el curso normal de la vida, están para empezar los personajes ambivalentes, despreciados y temidos por igual, agentes de la violencia que, como los instrumentos de violencia que ellos utilizan, el cuchillo, la hoz, etc., pueden también alejar el mal y proteger contra la violencia: negros, herreros, carniceros, medidores del grano, mujeres viejas que, al participar por naturaleza de las fuerzas maléficas que se trata de enfrentar o de neutralizar, están predispuestos a desempeñar el papel de pantallas mágicas, interponiéndose entre el grupo y las fuerzas peligrosas que engendran la división (corte) o la reunión (cruce) contra natura: casi siempre es el herrero el que es propuesto para los actos sacrílegos y sagrados de corte, degüello del buey o circuncisión (o incluso castración de las mulas), y llega a ocurrir que se le confíe el inicio de la labranza; en cierto pueblo de la Pequeña Kabila, la persona encargada de iniciar la labranza, último descendiente de aquel que encontró dentro de la tierra, en el lugar donde había caído el rayo, un trozo de hierro con el que hizo la reja de su arado, se encarga de ejecutar todos los actos de violencia por el hierro y el fuego (circuncisión, sacrificio, tatuaje, etc.). De manera más general, aquel que se encarga de hacer la apertura solemne de la labranza y al que a veces se llama "el hombre de la boda", actúa como delegado del grupo o chivo expiatorio designado para afrontar los peligros inherentes a la transgresión.[13] Y la función primera del sacrificio, realizado pública y colectivamente, en ocasión de las grandes transgresiones, como la de la labranza o el montaje del telar (en la que se unta de la sangre de un animal sacrificado la cadena y el montante superior del telar [Anónimo, F.D.B., p. 64]), es una vez más la de apartar la desgracia encerrada en la transgresión.[14] Pero, como puede verse particularmente bien en el caso del degüello del buey sacrificado o del corte de la última gavilla, es siempre la ritualización misma la que tiende a

13 Sin duda hay que comprender dentro de la misma lógica la desfloración ritual tal como se la practica en ciertas sociedades.

14 La *qibla*, mujer vieja que tiene en común con el herrero el poder enfrentar los peligros ligados al entrecruzamiento de los contrarios, se sienta sobre el enjulio inferior del telar para mantenerlo mientras se enrolla la capa de hilos sobre el enjulio superior.

transmutar el crimen inevitable en sacrificio obligado, negando el sacrificio en su cumplimiento mismo.

La transgresión mágica de la frontera instaurada por la lógica mágica no se impondría tan imperativamente si los contrarios reunidos no fueran *la vida misma*, y su disociación un crimen, condición de la vida; si no representaran la reproducción, la sustancia y la subsistencia, tierra y mujer fecundadas, arrancadas así a la *esterilidad* mortal que es la del principio femenino cuando se lo abandona a sí mismo. En realidad, la unión de los contrarios no puede abolir la oposición y los contrarios; cuando se los reúne, se oponen otro tanto, pero de otra manera, manifestando la verdad doble de la relación que los une, al mismo tiempo antagonismo y complementariedad, *neikos* y *philia*, y lo que podría aparecer como su "naturaleza" doble si se los pensara por fuera de esa relación. Es así como la casa, que posee todas las características negativas del mundo femenino: oscura, nocturna, y que es, a este respecto, el equivalente de la tumba o de la muchacha, cambia de sentido cuando deviene aquello que también es, el lugar por excelencia de la cohabitación y del matrimonio de los contrarios que, a la manera de la esposa, la "lámpara del interior", encierra su propia luz:[15] cuando se termina de colocar la techumbre sobre una casa nueva, es a la lámpara de boda que se le pide que aporte la primera luz. Todas las cosas reciben así propiedades diferentes, según se las capte en el estado de unión o de separación, sin que ninguno de estos dos estados pueda ser considerado como su verdad, de la que el otro no sería más que una forma alterada o mutilada. Es así como la naturaleza cultivada, lo sagrado izquierdo, lo femenino-masculino o masculinizado, como la mujer o la tierra fecundada, se opone no solamente a lo masculino en su conjunto (en estado de unión o de separación) sino también y sobre todo a la naturaleza natural, todavía salvaje e indomada (la muchacha y la tierra baldía) o retornada a la naturaleza retorcida y maléfica que es la suya fuera del matrimonio (el campo segado o la vieja hechicera, con sus astucias y sus traiciones, que la emparientan con el chacal).

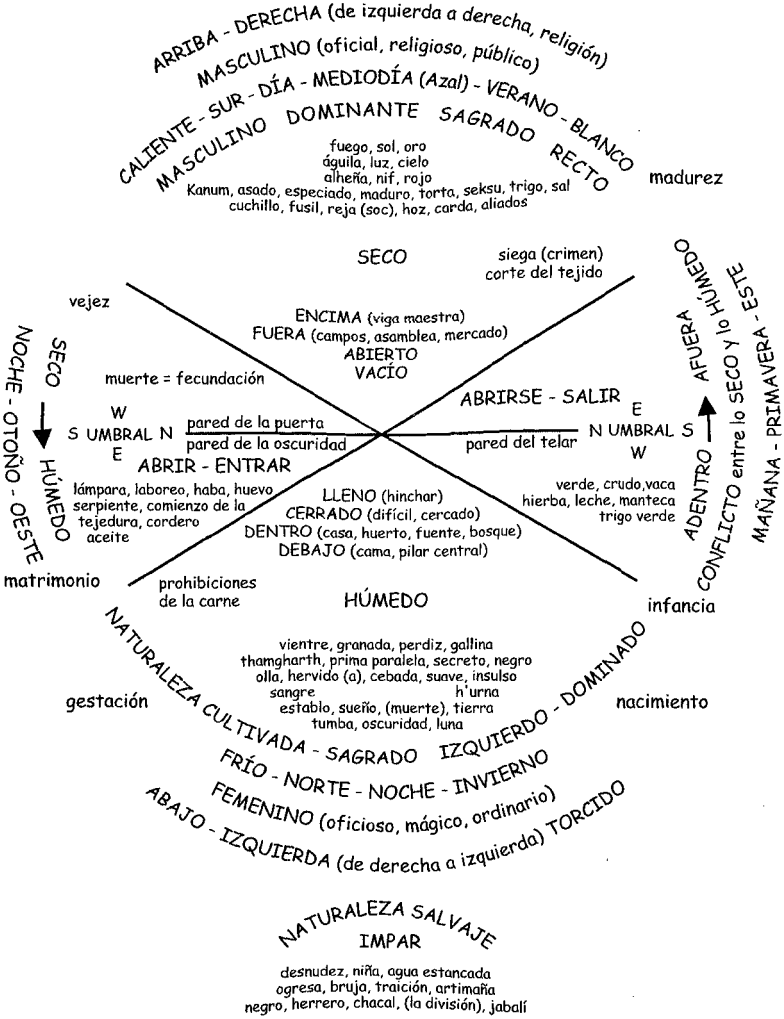
> Esta oposición entre un femenino-femenino y un femenino-masculino está atestiguada de mil maneras. La mujer femenina por excelencia es aquella que no depende de ninguna autoridad masculina,

15 Como se ha visto, la dualidad de la mujer se retraduce en la lógica de las relaciones de parentesco bajo la forma de la oposición entre la prima paralela patrilineal y la prima paralela matrilineal.

la que, sin marido, sin hijos, no tiene honor (*h'urma*); estéril, ella participa de lo baldío (la mujer estéril no debe plantar en el jardín ni transportar semillas) y del mundo salvaje; se relaciona con la naturaleza indomada, con las fuerzas ocultas. Teniendo también un vínculo con todo lo que es retorcido (*aâwaj*, torcer; "ella es de mala madera", "de una madera retorcida") y con todo lo que es deforme [*gauche*] o que deforma [*gauchit*] (se le atribuye *thiâiwji*, la destreza o la habilidad sospechosas que caracterizan también al herrero), está predispuesta a la magia, y especialmente a aquella que utiliza la mano izquierda [*gauche*], la mano cruel y fatal (un "golpe de zurdo [*gaucher*]" es un golpe mortal), y procede por rotación de *derecha a izquierda* (por oposición al hombre que emplea la mano derecha, la mano del juramento, y gira de izquierda a derecha). Ella es experta además en el arte de "torcer la mirada" (*abran walan*), de manera solapada, en la dirección opuesta a aquella en la que se encuentra la persona a la que quiere significarle su desaprobación o su descontento; *abran*, girar de derecha a izquierda, trabar (la lengua), retroceder, en una palabra girar en el mal sentido, se opone a *qeleb*, volver (la espalda), dar vuelta, así como un movimiento discreto, furtivo, pasivo, un disimulo femenino, un golpe "torcido", un procedimiento mágico se oponen a una agresión manifiesta, abierta, directa [*droite*: derecha], masculina. Extremo negativo de la mujer, la vieja, que condensa todas las propiedades negativas de la feminidad (es decir, todo lo que, en la mujer, suscita el terror de los hombres, tan característico de las sociedades "masculinas"), tiene ella misma como extremo a la vieja hechicera (*stut*) que cunde en los cuentos (Lacoste-Dujardin, 1970, pp. 333-336) y a la que se atribuyen poderes extraordinarios ("sin dientes, muerde las habas; ciega, hila algodón; sorda, divulga rumores por todas partes"). Mientras que al envejecer los hombres ganan en sabiduría, las mujeres, por su parte, ganan en maldad. A pesar de que, "estando terminadas para este bajo mundo" (porque ya no les concierne la sexualidad), ellas puedan hacer la oración cotidiana (Anónimo, 1964). Las discordias entre mujeres a menudo se atribuyen a viejas ajenas a la familia (se las llama "la ruina de la casa"). El hombre que vela por la armonía de su casa las aleja, y ellas se cuidan de frecuentar a las familias donde hay autoridad (*elhiba*).

La vieja libre y estéril, que ya no tiene ninguna "discreción", lleva a su realización completa todas las virtualidades inscritas en toda mujer.

2. Esquema sinóptico de las oposiciones pertinentes



Como el brote joven que, librado a sí mismo, se dirige a la izquierda y que no es reconducido hacia la derecha (o hacia el derecho) sino al precio de una distorsión, de un "nudo" ("la mujer es un nudo en la madera"), toda mujer participa de la naturaleza diabólica de la

mujer femenina, en particular durante el período menstrual, en que ella no debe preparar la comida, trabajar en el jardín, plantar, orar ni ayunar. "La mujer, se dice, es como el mar" (donde se acumulan las inmundicias). *Elkhalath,* nombre colectivo dado a la "gente femenina", es también el vacío, la nada, el desierto, la ruina.
La preeminencia que se concede al principio masculino y que le permite imponer sus efectos en toda unión hace que, a diferencia de lo femenino-femenino, lo masculino-masculino no es jamás abiertamente condenado, a pesar de la reputación que pesa sobre algunas formas del exceso de las virtudes masculinas en estado puro, como el "orgullo [*point d'honneur*] (*nif*) del diablo" (una de cuyas encarnaciones es el pelirrojo,[16] que siembra cizaña en todas partes, que no tiene bigote, al que no se quiere como compañero en el mercado y que, en el juicio final, cuando todo el mundo perdona las ofensas, se niega a la indulgencia, etc., o, de una manera totalmente diferente, el *amengur,* el hombre sin descendencia masculina).

La división fundamental atraviesa el mundo social de parte a parte desde la división del trabajo entre los sexos y, a través de ella, la división del ciclo agrario en períodos de trabajo y períodos de producción, hasta las representaciones y los valores, pasando por las prácticas rituales. Son los mismos esquemas prácticos, inscritos en lo más profundo de las disposiciones corporales, los que se encuentran en el principio de la división del trabajo y de los ritos o de las representaciones adecuadas para reforzarla o justificarla.[17] El trabajo em-

16 Es sabido que lo rojizo y lo rojo –en particular en la forma de alheña– se asocian con la virilidad (piénsese en la colocación de alheña la víspera de las grandes ceremonias de la virilidad, matrimonio, circuncisión); el buey del sacrificio (del que se espera que traiga la lluvia) no debe ser rojo.

17 "Todos los días se pasean y hacen el buen cuscús. Las mujeres tienen el cuscús grosero (*abelbul*)" (Picard, 1968, p. 139). Los cantos de las mujeres, y en particular los lamentos que acompañan la molienda del grano, están llenos de esas declaraciones. Pero es sobre todo en la magia, arma de lucha dominada, que permanece sometida a las categorías dominantes ("El enemigo del hombre, es la mujer"; "fue la rivalidad de las mujeres lo que lo mató sin que estuviese enfermo"), donde se expresa la resistencia de las mujeres a la dominación masculina. Así, por ejemplo, para reducir al hombre al estado de asno (*aghiul,* palabra tabú reemplazada por un eufemismo tomado del árabe), es decir al estado de esclavo privado de voluntad, las mujeres utilizan un corazón de asno desecado, salado y molido como poción mágica.

pírico que establece las "columnas de contrarios" sobre las cuales reposa cada sistema cultural en su singularidad arbitraria, es decir histórica, permite volver a asir el principio de la separación fundamental, *nomos* originario que uno se ve tentado a pensar como situado en el origen, en una suerte de acto inicial de *constitución*, de instauración, y que de hecho es instituido en cada uno de los actos ordinarios de la práctica ordinaria, como aquellos regulados por la división del trabajo entre los sexos, suerte de creación ininterrumpida, a la vez inconsciente y colectiva, que se encuentra en el principio de su duración y de su trascendencia con respecto a las conciencias individuales.

Se puede explicar la distribución de las actividades entre los sexos (tal como se presenta en el cuadro sinóptico más adelante) combinando tres oposiciones cardinales: la oposición entre el movimiento hacia el adentro (y, en segundo término, hacia abajo) y el movimiento hacia el afuera (o hacia arriba); la oposición entre lo húmedo y lo seco; la oposición entre las acciones continuas y que apuntan a hacer durar y a administrar los contrarios reunidos y las acciones breves y discontinuas que apuntan a unir los contrarios o a separar los contrarios reunidos. No es preciso retornar sobre la oposición entre el adentro, la casa, la cocina, o el movimiento hacia adentro (puesta en reserva) y el afuera, el campo, el mercado, la asamblea, o el movimiento hacia afuera, entre lo invisible y lo visible, lo privado y lo público, etc. La oposición entre lo húmedo y lo seco, que se superpone parcialmente a la anterior, le entrega a la mujer todo aquello que tiene relación con el agua, lo verde, el huerto, las legumbres, la leche, la madera, la piedra, la tierra (ella escarda con los pies desnudos y amasa la arcilla para la alfarería o para los muros interiores con las manos desnudas). Pero la última oposición, la más importante desde el punto de vista de la lógica ritual, distingue los actos masculinos, enfrentamientos breves y peligrosos, con las fuerzas liminales, labranza, siega, degüello del buey, que hacen intervenir instrumentos fabricados por el fuego y que se acompañan con ritos profilácticos, y los actos femeninos de gestación y de gestión, cuidados continuos que apuntan a asegurar la continuidad, cocción de los alimentos (análoga a la gestación), crianza de los hijos y de los animales (que implica limpieza, traslado del estiércol cuyo olor enferma al ganado y al niño, barrido), tejido (concebido a través de uno de sus aspectos como la cría de la vida), gestión de las reservas, o simple cosecha, otras tantas actividades que se acompañan con simples ritos propiciatorios. Sumamente vulnerable en sí misma, es decir en su vida y en su fecundidad ("la mujer encinta tiene un pie en este mundo y un pie en el otro"; "su tumba está abierta desde la concepción hasta el día cuadragésimo después del parto"), y en las vidas que ella tiene a cargo, las de los ni-

ños, el ganado, el huerto, la mujer, guardiana de los contrarios reunidos, es decir de la vida, debe administrar y proteger la vida al mismo tiempo técnica y mágicamente.

> Incesantemente amenazadas en cuanto guardianas de la vida, las mujeres son responsables de todas las prácticas mágicas destinadas a salvaguardar la vida (por ejemplo, todos los ritos de *asfel* contra el mal de ojo). Todos los ritos practicados por ellas tienen como intención *hacer durar* la vida que tienen a su cargo y el poder generador del que son portadoras (dado que siempre se les imputa esterilidad). Para evitar la muerte del niño que lleva, la mujer encinta hace abluciones al lado de una perra que ha sido separada de sus cachorros. Cuando una mujer ha perdido un hijo de corta edad, se riega con agua en el establo y se entierran las ropas del bebé cerca de la tumba, así como la laya que ha servido para enterrarlas (es "vender la laya"; se le desea a la madre que ha perdido un hijo: "¡Que esta laya esté irremediablemente vendida!"). *Por el contrario,* todos los actos ligados a la fertilidad (plantar, poner alheño en las manos de la novia, *isli,* peinar a la novia, *thislith,* tocar aquello que debe multiplicarse y crecer) están prohibidos para la mujer estéril. También le corresponde a la mujer ahuyentar los peligros que sobrevienen por la palabra: tanto para el niño como para el huerto, se habla con eufemismos, incluso por antífrasis ("qué negrito", se dirá de un niño) a fin de evitar desafiar a la suerte (por una especie de *hubris* o de jactancia) y darles envidia a los otros, atrayendo de ese modo el mal de ojo, vale decir la mirada ávida y celosa del *deseo envidioso,* sobre todo femenino, que trae desdicha y al que las mujeres, como depositarias y guardianas de la vida, están particularmente expuestas (aquel, se dice, que ve una vaca, la encuentra bonita y querría poseerla, la pone enferma; los cumplidos son peligrosos: la envidia se expresa a través de elogios). "A los huertos", se dice, "les gusta el secreto (*esser*) y la cortesía". El eufemismo, que es *bendición,* se opone a la maldición, a la blasfemia. La palabra del maldiciente es peligrosa "como la mujer que monta el telar" (el único caso en que una mujer opera un *cruce,* corriendo un peligro análogo al de los hombres en la siega o la labranza). También es la mujer la que aplica los antídotos mágicos, que corresponden todos al orden del fuego y de lo seco, de la concupiscencia húmeda (el mal de ojo, *thit',* a veces también se llama *nefs*), como las fumigacio-

3. La división del trabajo entre los sexos

Trabajos masculinos	Trabajos femeninos
ADENTRO	
alimentar a los animales por la noche	**recoger** las reservas, el agua
	velar sobre las reservas
	atar los animales al volver de los campos
	cocer (cocina, fuego, olla, cuscús),
	alimentar a los niños,
	los animales (vacas, gallinas)
	cuidar a los niños
(tabú de la escoba)	barrer (mantener limpio)
	tejer (e hilar la lana)
	moler
	amasar la tierra (alfarería y
	revocar las paredes)
	ordeñar la vaca (batir la leche)
AFUERA	
sacar al rebaño	
ir al mercado	
trabajar los campos (lejos, abierto,	**cuidar** el huerto (cercano, cerrado,
verde, legumbres)	amarillo cereales)
labrar (reja, zapatos)	(tabú de la era)
sembrar	
segar (hoz, delantal)	
trillar	
cribar	
transportar y alzar las vigas ("faena"	**transportar** las semillas, el estiércol
de los hombres) y hacer el techo,	(sobre la espalda), el agua, la ma-
transportar el estiércol a los	dera, la piedra y el agua ("faena" de
campos a lomo de animal	las mujeres para la construcción de
	la casa)
hacer caer (subir a los árboles y	**recoger** (cosecha) las aceitunas (tabú
varear los higos, las bellotas, la leña	del varear las aceitunas)
para la casa)	

cortar la madera, el *diss* (fabricar los utensilios de cocina en madera con hachuela o a cuchillo)	derribar los árboles (ramaje, ramitas, malezas) y atar (las gavillas)
	prensar las aceitunas con los pies (cf. amasar)
degollar	(tabú del degüello)
	amasar la arcilla (para la casa y para la era –con boñiga–) con la mano (después de haberla extraído)

nes odoríferas, los tatuajes, el alheño, la sal y todos los productos amargos, *assa fœtida*, adelfa, alquitrán, etc., que se emplean para separar, alejar, apartar (Devulder, 1957, pp. 343-347).

Así, la oposición entre lo discontinuo masculino y lo continuo femenino vuelve a encontrarse tanto en el orden de la reproducción –con la oposición entre la concepción y la gestación– como en el orden de la producción, con la oposición, que estructura el ciclo agrario, entre el *tiempo de trabajo* y el *tiempo de producción*, dedicado a la gestación y la gestión de procesos naturales. "Las ocupaciones del hombre, un suspiro y se terminan. En cuanto a la mujer, siete días pasan y sus tareas no terminan" (Genevois, p. 69). "La mujer sigue a su marido; ella termina lo que él deja tras de sí"; "el trabajo de la mujer es liviano (*fessus*), pero no tiene fin". Es por intermedio de la división entre los sexos como la estructura de la práctica y de las representaciones rituales se articula con la estructura de la producción: los grandes momentos del año agrícola, lo que Marx designa como *períodos de trabajo*,[18] y en los que

18 K. Marx, *Le Capital*, II, segunda sección, cap. VII, "Temps de travail et temps de production", París, Gallimard (Pléiade), II, p. 655 [*El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1976, 3ª ed.]. El calendario agrario reproduce bajo una forma transfigurada los ritmos del año agrícola, es decir, más precisamente, los propios ritmos climáticos, retraducidos en la alternancia del *tiempo de trabajo* y del *tiempo de producción* que confiere su estructura al año agrícola. El régimen de las lluvias es caracterizado por la oposición entre la estación fría y lluviosa, que va de noviembre hasta abril –ya que al máximo de las precipitaciones, situado en noviembre y diciembre, le sigue una disminu-

los hombres operan la reunión de los contrarios o la separación de los contrarios reunidos, es decir los actos *propiamente agrícolas* (por oposición a los actos de simple *cosecha*, más bien dejados a las mujeres), están marcados por ritos colectivos de licitación totalmente diferentes, por su gravedad, su solemnidad y su imperatividad, de los ritos profilácticos y propiciatorios que, durante todo el resto del *período de producción*, en que el grano, al igual que la alfarería puesta a secar o el niño en el vientre de su madre, sufre un proceso puramente natural de transformación, son llevados a cabo sobre todo por las mujeres y los niños (los pastores) y cuya función es *asistir a la naturaleza que trabaja* (véase el esquema 4).

No hay necesidad de mostrar de qué manera, por intermedio de la división del trabajo técnico y ritual entre los sexos, la tabla de los valores masculinos y femeninos se aproxima a la oposición fundamental del año agrario: se comprende el precio que se confiere, tratándose de un varón, a los valores de virilidad y combatividad, si se sabe que el hombre, particularmente en la labranza, la siega y el acto sexual, es el que, para producir la vida y los medios para satisfacer las necesidades más vitales, debe operar, mediante una violencia adecuada para desencadenar la violencia, la reunión de los contrarios o la separación de los contrarios reunidos; por el contrario, la mujer, destinada a las tareas continuas de gestación y de gestión, es lógicamente llamada a las virtudes negativas de protección, reserva, secreto que definen la *h'urma*.

La frontera mágica, ya puede verse, está en todas partes, a la vez en las cosas y en los cuerpos, es decir en el orden de las cosas, en la naturaleza de las cosas, en la rutina y la banalidad de lo cotidiano. Explicarlo también es recor-

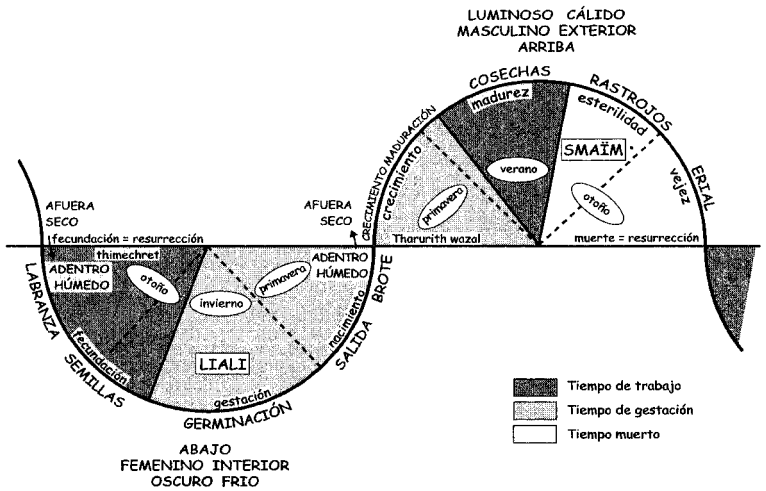
---

ción en enero y un aumento, que puede hacerse esperar más o menos o faltar por completo, en febrero o marzo– y la estación cálida y seca, que va desde mayo hasta octubre, con un mínimo deprecipitaciones en junio, julio y agosto, y un recrudecimiento, muy esperado, en septiembre. La dependencia con respecto al clima era evidentemente muy estrecha debido a la débil fuerza de tracción disponible (para la labranza) y a la precariedad de las técnicas utilizadas (arado simple, hoz). Asimismo, el equipamiento simbólico que los ritos pueden utilizar depende evidentemente de cuáles sean los productos de la estación (aunque en algunos casos se hagan reservas, granadas por ejemplo, expresamente para los requerimientos del ritual); pero los esquemas generadores permiten hallar sustitutos y sacar partido de las necesidades y de las coerciones externas en la lógica misma del rito (así se explica la concordancia perfecta de la razón técnica y de la razón mítica que se observa en más de un caso, por ejemplo en la orientación de la casa).

dar eso que el relato ciego ("cuento contado por un idiota, lleno de sonido y de furia, que no significa nada") hace olvidar, como lo hacen olvidar la evocación mística que transforma la rutina un poco mecánica y maníaca de los trabajos y los días en una especie de liturgia inspirada; los rosarios de palabras estereotipadas que expresan pensamientos pre-pensados (de allí los "dicen", "como se dice", "decimos", que puntúan los discursos de los informantes); los lugares comunes en los que uno se siente bien, a la vez en su casa y con todos los demás; la serie de actos preformados, operados de manera más o menos maquinal. Hay que tener conciencia de que la simple descripción les hace sufrir un cambio de estatuto a todas las palabras o las acciones sensatas sin intención de sentido de las que está hecho el orden ordinario y que, por la mera virtud del discurso, se transforman en declaraciones meditadas y en actos premeditados, y que este efecto se ejerce de manera muy especial sobre todos los gestos del ritual que, eternizados y banalizados por la "estereotipización mágica", como dice Weber, traducen en movimientos impensados (girar a la derecha o a la izquierda, poner cabeza abajo, entrar o salir, anudar o cortar) las operaciones más características de la lógica ritual (unificar, separar, transferir, invertir).

"Ese día, el pastor parte muy temprano en la mañana para regresar a *azal*. Recoge un poco de todas las hierbas salvajes (...). Hace con ellas un ramillete

4. El año agrícola y el año mítico



llamado también *azal* que se ha de colgar encima del umbral. Mientras tanto, la señora de la casa prepara un flan de leche..." (Hassler, 1942). Detrás de cada una de las frases ordinarias de una descripción ordinaria como ésta, no solamente hay que saber develar un sentido que los agentes no dominan conscientemente, sino también ver una escena banal de la vida cotidiana, un viejo sentado ante su puerta mientras su nuera prepara el flan de leche, los animales que regresan, la mujer que los ata, el muchachito que llega con un puñado de flores en la mano que ha recogido con la ayuda de su abuela, la madre que las recibe y va a colgarlas sobre la puerta, todo ello acompañado por palabras ordinarias ("muéstrame", "bravo, son muy bonitas", "tengo hambre", etc.) y por gestos ordinarios.

> Y sin duda nada permitiría percibir mejor la función y el funcionamiento prácticos de los principios sociales de división que una descripción a la vez realista y evocadora de la transformación brusca y total de la vida cotidiana que se opera en el "retorno de *azal*". Todo, sin excepción, en las actividades de los hombres, las mujeres, los niños, resulta bruscamente cambiado por la adopción de un nuevo ritmo temporal: las salidas del rebaño, desde luego, pero también el trabajo de los hombres y la actividad doméstica de las mujeres, el lugar donde se cocina (es el momento en que se *saca* el fuego para instalar el *kanun* en el patio), las horas de reposo, el lugar donde se toman las comidas, la naturaleza misma de la alimentación, el momento y el itinerario de los desplazamientos y de los trabajos de las mujeres fuera de la casa, el ritmo de las reuniones de la asamblea de hombres, de las ceremonias, de las oraciones, de las reuniones fuera del pueblo, de los mercados.
> En la estación húmeda, por la mañana, antes de *doh'a*, todos los hombres se encuentran en el pueblo: a excepción de la reunión que se realiza a veces el viernes después de la oración colectiva, es siempre en ese momento cuando se llevan a cabo la asamblea del clan y todas las comisiones de conciliación (a propósito de repartos, repudios, etc.); es también en esas horas cuando se lanzan, desde lo alto del minarete, los llamados que conciernen al conjunto de los hombres (como la convocatoria a trabajos colectivos). Es alrededor de *doh'a* cuando el pastor parte con su rebaño y los hombres se dirigen a los campos o a los huertos, ya sea para realizar los grandes trabajos estacionales, como la labranza o el trabajo con el pico, o para entregarse a las pequeñas ocupaciones que lle-

nan los "tiempos muertos" del año o de la jornada agraria (arrancar hierbas, excavación y limpieza de fosas, recogida de leña o extracción de tocones, etc.) Cuando la lluvia, la nieve o el frío impiden todo trabajo en los campos o cuando la tierra, demasiado empapada, no puede ser pisada sin daño para la futura cosecha o para la labranza por venir, cuando el mal estado de los caminos y el temor de verse retenido lejos de la casa suspenden las relaciones tradicionales con el exterior, el imperativo que les impone a los hombres mantenerse afuera en el medio de la jornada los reúne a todos en la casa común, incluso más allá de las divisiones. En esa época del año, en efecto, no falta ni un hombre en el pueblo donde los habitantes del *azib* –aldea– se repliegan desde *thaqachachth* (fin de octubre).

La comida del anochecer (*imensi*) se sirve muy temprano, una vez que los hombres, despojados de sus mocasines y de sus ropas de trabajo, se han tomado un momento de descanso. Al caer la noche, cada uno ha regresado a su casa, con excepción de aquellos que han de hacer la oración de la noche en la mezquita donde generalmente se anticipa la última plegaria (*el âicha*) para decirla al mismo tiempo que la de *maghreb*. Dado que los hombres toman todas las comidas adentro (a excepción de la merienda), las mujeres, privadas de su espacio propio, se esfuerzan por reconstituir un universo separado haciendo los preparativos de la comida del lado de la pared en sombra, por la tarde, durante la ausencia de los hombres, y evitando llamar la atención, incluso cuando están atareadas, o dejarse sorprender sin ocupación: el telar, que permanece alzado durante toda la estación húmeda, les ofrece una especie de velo detrás del cual pueden aislarse, al mismo tiempo que la coartada de una actividad siempre disponible. Las mismas estrategias para la utilización del espacio del pueblo: la presencia de los hombres le impide a la mujer dirigirse a la fuente durante toda la mañana, así como los riesgos de caída la obligan a precauciones particulares; por ende es la "vieja" quien, por la mañana, se encarga del aprovisionamiento de agua y quien, a falta de una chiquilla, defiende de las gallinas y de los animales la estera sobre la que se extienden las aceitunas o el grano que esperan para ir a la prensa o al molino.

Al repliegue del grupo sobre sí mismo, y también sobre su propio pasado, sobre sus tradiciones –con los relatos y los cuentos de las

largas veladas en la pieza reservada a los hombres– se opone la apertura hacia afuera de la estación seca.[19] El despertar del pueblo, muy discreto en la estación húmeda, se acompaña, desde el retorno de *azal*, de mucho ruido y agitación: al paso de las mulas que anuncian el pasaje de aquellos que van al mercado lo sigue el pisoteo de los rebaños que salen en una sucesión ininterrumpida, luego el martilleo de los cascos de los asnos, que señala la partida de los hombres hacia los campos o el bosque. Alrededor de *doh'a*, el pequeño pastor lleva a su rebaño y una parte de los hombres regresa al pueblo para el reposo de la mitad de la jornada. El llamado del muecín para la oración de *ed-dohor* es la señal de la segunda salida de la jornada. En menos de media hora, el pueblo se vacía, esta vez casi por completo: durante la mañana, las mujeres eran retenidas en la casa por sus tareas domésticas y sobre todo por la inconveniencia en que habrían incurrido al tomar afuera, debajo de un árbol, el descanso de la mitad de la jornada (*lamqil*), a la manera de los hombres, o al apresurarse por el camino de regreso para encontrarse en la casa, como conviene a una mujer, en ese momento reservado a la intimidad; por la tarde, al contrario, no hay ninguna, excepto en algunas ocasiones, a quien no acompañen los hombres: son sobre todo las "viejas" que, después de haberle dado sus órdenes a aquella de sus nueras a quien le ha tocado el turno de preparar la comida de la noche, van a hacer su contribución a los trabajos y afirmar a su modo su autoridad, visitando los huertos, reparando las negligencias de los hombres –el trozo de madera dejado atrás, el puñado de forraje caído en el camino o la rama abandonada bajo un árbol– y trayendo, al anochecer, encima de la jarra de agua fresca tomada de la fuente del huerto, un paquete de hierbas, de hojas de parra o de maíz, para los animales domésticos. Son también las jóvenes esposas las que, en particular durante la cosecha de higos, siguen a sus maridos para recoger los frutos que ellos han vareado, los clasifican y los disponen sobre los zarzos, y que re-

19 La estación húmeda es la época de las enseñanzas *orales*, en las que se forja la memoria del grupo. En la estación seca, esa memoria es conducida y enriquecida por la participación en los actos y en las ceremonias que sellan la unidad del grupo: es en verano cuando los niños hacen el aprendizaje práctico de sus tareas futuras de campesinos y de sus obligaciones de hombres de honor.

gresarán al anochecer, caminando algunos pasos detrás de ellos, solas o acompañadas por la "vieja".

Así, la doble salida delimita *azal*, suerte de tiempo muerto, en el sentido más fuerte del término, que cada uno debe respetar; todo está silencioso, tenso, austero: las calles son un "desierto". La mayoría de los hombres están dispersos fuera del pueblo, algunos se quedan en el *azib* (aldea), otros se ven retenidos permanentemente fuera de la casa por los cuidados que reclaman el huerto y el engorde de la pareja de bueyes, otros vigilan el secadero de higos (cada familia teme, en esta estación, no poder reunir a sus hombres en caso de urgencia). No se sabe a quién, el hombre o la mujer, le pertenece en ese momento el exterior. Uno y otro se cuidan pues de ocuparlo. Quien a esa hora se aventure por las calles tiene algo de sospechoso. Los escasos hombres que no se han quedado en los campos a dormir debajo de un árbol hacen su siesta tendidos aquí y allá, a la sombra de un porche o de un seto, delante de la mezquita, sobre las piedras planas, o en el interior, en el patio de la casa o, cuando disponen de una, en una habitación alejada. Sombras furtivas salen de una casa, atraviesan la calle, entran en otra: son las mujeres que, desocupadas ellas también, aprovechan que la presencia de los hombres es muy discreta para reunirse o visitarse. Sólo los pequeños pastores que han regresado al pueblo con su rebaño animan con sus juegos –*thigar*, lucha a puntapiés, *thighuladth*, tiro al blanco con piedras, *thimristh*, la "pose", especie de juego de damas, etc.–, los cruces de camino periféricos y los lugares de reuniones secundarias.

La partición fundamental

Sólo un modelo generador a la vez muy poderoso y muy simple permite escapar a la alternativa entre el intuicionismo y el positivismo sin caer en la interpretación interminable a la que se aboca el estructuralismo cuando, al no remontarse a los principios generadores, no puede hacer otra cosa que reproducir interminablemente las operaciones lógicas que son otras tantas de sus actualizaciones contingentes. Conociendo el principio de división fundamental (cuyo paradigma es la oposición entre los sexos), se puede reengendrar, y por lo tanto *comprender completamente*, todas las prácticas y todos los

símbolos rituales a partir de dos esquemas operatorios que, en cuanto procesos naturales culturalmente constituidos en y por la práctica ritual, son inseparablemente lógicos y biológicos como los procesos naturales que ellos procuran reproducir (en el doble sentido) cuando se los piensa dentro de la lógica mágica: por un lado la *reunión de los contrarios separados,* cuyas actualizaciones ejemplares son el matrimonio, la labranza o el templado del hierro, y que engendra la vida, como reunión consumada de los contrarios, y, por el otro, la *separación de los contrarios reunificados,* destrucción y muerte, con el sacrificio del buey y la cosecha, por ejemplo, en tanto que muertes negadas.[20] Estas dos operaciones, reunir lo que la partición fundamental –*nomos,* partición y ley, ley de reparto, principio de división– separa, lo masculino y lo femenino, lo seco y lo húmedo, el cielo y la tierra, el fuego (o los instrumentos fabricados por el fuego) y el agua, y separar lo que la transgresión ritual, labranza o matrimonio, condición de toda vida, ha reunido, tienen en común su carácter de sacrilegios inevitables, de transgresiones a la vez necesarias y contra natura de un límite a la vez arbitrario y necesario. En una palabra, basta proveerse del principio de división fundamental y de estas dos clases de operaciones para re-producir el conjunto de las informaciones pertinentes en una *descripción construida,* totalmente irreductible a la enumeración interminable y sin embargo incompleta de los ritos y de las variantes que le da a la mayoría de los análisis anteriores su aire estrafalario o místico.

La partición originaria, que opone lo masculino y lo femenino, lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, se encuentra en el principio de la oposición, siempre citada por los informantes, entre los dos tiempos fuertes, *eliali,* las noches, tiempo de lo húmedo y de lo femenino, o mejor, de los contrarios reunidos, de lo masculino en lo femenino, de lo femenino domesticado, de la casa llena, de la mujer y de la tierra fecundadas, y *esmaïm,* la canícula, tiempo de lo seco y de lo masculino en estado puro, en estado separado, dos momentos que condensan, llevándolas a su más alta intensidad, las propiedades de la estación seca y de la estación húmeda. Alrededor de estos dos po-

20 Los operadores fundamentales, unir y separar, son el equivalente práctico de llenar y vaciar: casarse, es *âammar,* estar lleno. Lugar de convergencia de las cuatro direcciones cardinales y de aquellos que van y vienen de acuerdo con esas cuatro direcciones, el cruce de caminos es el símbolo de lo lleno masculino, la compañía (*elwans*), que se opone por un lado al vacío del campo y del bosque (*lakhla*), a la soledad, al miedo, a lo "salvaje" (*elwah'ch*), y por otro a lo lleno femenino (*laâmara*), el pueblo o la casa: lo cual le vale el desempeñar un papel en ciertos ritos que apuntan a asegurar la fertilidad femenina.

los, los ritos van a organizarse en dos clases: por una parte, los ritos de licitación, que apuntan a negar o a eufemizar la violencia inherente a todos los actos que operan la unión de los principios antagónicos, en la labranza, el templado del hierro, el acto sexual, o, a la inversa, la separación de los contrarios reunidos, por el asesinato, la siega o el corte del tejido; por otra parte, los ritos propiciatorios que apuntan a asegurar o a facilitar las transiciones imperceptibles y siempre amenazadas entre los principios opuestos, a gestionar la vida, es decir los contrarios reunidos, y a hacer que los elementos y los hombres respeten "el orden del tiempo" (*chronou taxis*), es decir el orden del mundo: feminización de lo masculino, en el otoño, con la labranza, la siembra, y los ritos de lluvia que las acompañan; masculinización de lo femenino, en primavera, con la separación progresiva del grano y de la tierra que termina con la siega.

Si el período llamado *eliali*, "las noches", es evocado por todos los informantes y siempre en relación con *esmaïm*, la canícula, es en primer lugar porque el invierno del invierno y el verano del verano concentran de alguna manera todas las oposiciones que estructuran el mundo y el año agrario. El período de cuarenta días que se supone representa el tiempo que la semilla, enterrada en el otoño, tarda en germinar, es el ejemplo por excelencia de ese tiempo vacío en el que no pasa nada, en el que todos los trabajos están suspendidos y no están marcados por ningún rito importante (salvo algunos ritos de pronosticación).

> Es sobre todo el primer día de *ennayer* (que se sitúa en medio de *eliali*, en el umbral entre las noches "negras" y las noches "blancas") y en ocasión de los ritos de renovación que marcan el comienzo del nuevo año (reemplazo de las tres piedras del hogar, blanqueamiento de las casas) y que tienen como centro a la casa –y el *kanun*– cuando más numerosas son las prácticas de adivinación: por ejemplo, ya al alba se llama a las ovejas y las cabras, y se ve un mal augurio en el hecho de que una cabra, animal asociado a lo femenino-femenino, como la vieja (a los días de la vieja se los llama también "los días de la cabra"), sea la primera en aparecer; se untan las piedras del hogar con una pasta de arcilla mojada, y se considera que el año será húmedo si por la mañana sigue húmedo, y a la inversa. Lo cual se comprende no solamente en razón del papel *inaugural* del primer día de *ennayer* sino también porque entonces la gente se encuentra en un período de *espera* e incertidumbre en el que no se puede hacer nada más que anticipar el porvenir: es por

> eso que hay que comparar los ritos de pronosticación que conciernen a la vida familiar y sobre todo a la cosecha del año en curso con aquellos cuyo objeto es la mujer encinta.

El campo fecundado, debidamente protegido –a la manera de la mujer–[21] por una valla de espinos (*zerb*), límite sagrado que produce lo sagrado, el tabú (*h'aram*), es el sitio de un trabajo misterioso e imprevisible que nada traiciona en el exterior y que es semejante a la *cocción* de los granos de trigo y de habas en la olla o al trabajo de gestación que se realiza en el vientre de la mujer. Ese tiempo es justamente el invierno del invierno, la noche de la noche. Homólogo a la noche, el invierno es el tiempo del sueño de los bueyes en el *establo*, noche y norte de la casa, y de las relaciones sexuales: como el jabalí,[22] la perdiz cuyos huevos son símbolos de fecundidad se acopla durante *eliali*. Es el momento en que el mundo natural se entrega a las fuerzas femeninas de fecundidad de las que nunca se está seguro de que estén perfecta y definitivamente masculinizadas, es decir cultivadas y domesticadas. Los retornos ofensivos del invierno, del frío y de la noche, están allí para recordar esa violencia oculta de la naturaleza femenina que amenaza siempre con virar al mal, a la izquierda, a lo baldío, a la esterilidad de la naturaleza natural. En la "controversia entre el invierno y el hombre" (Anónimo, FDB, 1947), el invierno se presenta como una mujer (dado que el nombre de la estación, *chathwa*, recibe el tratamiento de un nombre femenino personificado), y sin duda una *mujer vieja*, encarnación de las fuerzas maléficas de destrucción y de muerte ("Tu ganado, yo lo mataré, dice ella. Cuando yo me levante, los cuchillos se pondrán a la obra"), de desorden y de división, que debe renunciar a sus apetitos de violencia y mostrar más moderación y clemencia, a consecuencia de su derrota en su justa con el hombre. Esta suerte de mito de origen recuerda que el invierno, como la mujer, es doble: está la mujer puramente femenina, no mezclada, no domada, que encarna la mujer vieja, vacía, seca, estéril, es decir el principio femenino reducido por la vejez a su verdad puramente negativa (el regreso del mal tiempo se atribuye a veces explícitamente a la acción maléfica de las "viejas" de tal o cual pueblo de la tribu o de las tribus cercanas, es decir de hechiceras que tienen cada una su día de la semana); pero también está la mujer domada y do-

21 *Ehdjeb* es proteger, enmascarar, esconder, enclaustrar (a la mujer): de allí *leh'djubeya*, el enclaustramiento de la mujer (Genevois, 1968, II, p. 73).

22 Si es "en *eliali* cuando el jabalí se acopla", "es en *ah'gan*, se dice, cuando tiembla el muslo del jabalí"; o incluso en *en-natah'*, llamado a veces "los días del temblor del jabalí".

mesticada, la mujer llena y plenamente femenina, y la fertilidad, el trabajo de gestación y de germinación, que la naturaleza fecundada por el hombre realiza. Toda la *naturaleza cultivada*, la tierra en la que están enterradas las semillas, pero también el vientre de la mujer, es el lugar de una lucha semejante a la que opone el frío y las tinieblas del invierno a las fuerzas de la luz de la primavera, de la apertura, de la salida (fuera de la tierra, del vientre, de la *casa*), con las que el hombre está ligado. Dentro de esta lógica es como hay que comprender los "días de la vieja", momento de transición y de ruptura entre el invierno y la primavera (o entre dos meses del invierno): una vieja, que lleva nombres variados, insulta a uno de los meses del invierno (enero, febrero o marzo) o la misma vieja Invierno, desafiándola a que les cause algún perjuicio a sus animales; el mes (o el invierno) le pide a su vecino que le preste uno o varios días para echar a la vieja (Galand-Pernet, 1958, p. 44 y bibliografía). En todas las leyendas de los días de prestado (*amerdil*, el préstamo), que sin duda no son sólo una manera de explicar los retornos inesperados del mal tiempo, es un ser que participa de la naturaleza, incluso del invierno, frecuentemente una mujer vieja (como Invierno misma), una *cabra* (Ouakli, 1933; Hassler, 1942), o un *negro*, quien es sacrificado por el invierno o, sin duda, según la lógica del chivo expiatorio, *sacrificado al invierno*: este sacrificio es lo que hay que pagar para que la vieja hechicera Invierno acepte, por el hecho mismo de pedirle al período siguiente el préstamo de algunos días, respetar los *límites* que le son asignados.

> Esta hipótesis encuentra una confirmación en el hecho de que, en una leyenda recogida en Ait Hichem, el papel de la vieja es desempeñado por un *negro*, personaje despreciado y maléfico. Distinguiendo en el período llamado *ah'ayan* un período benéfico llamado *ah'ayan u h'uri* (*ah'ayan* del hombre libre, del blanco) durante el cual se puede sembrar y plantar, y un período maléfico llamado *ah'ayan bu akli* (*ah'ayan* del negro), semana de frío y heladas durante la cual se detienen los trabajos, un informante evocaba una leyenda que roza la *transgresión de los límites* constitutivos del orden social: un negro quería desposar a la hija de un hombre blanco; preocupado por evitar esta unión impía, el padre le pidió al pretendiente que se colocara durante siete días debajo de una cascada para así blanquearse. El negro soportó la prueba durante seis días: al séptimo, Dios, que era hostil a ese matrimonio, desencadenó una lluvia acompañada del arco iris (como para la boda del chacal) y una helada que mataron al negro (se encuentra una variante de esta leyenda en Bourrilly, 1932). Según una variante reco-

gida en Aïn Aghbel, es una vieja la que, invirtiendo la división de roles ordinaria y transgrediendo el límite asignado a las diferentes edades, les pide a sus hijos que la casen: éstos le imponen resistir al frío durante siete noches y ella muere. Y otra vez es un matrimonio contra natura lo que se invoca en el cuento titulado "La boda del chacal": este animal que, como la vieja impía o la cabra impúdica, encarna el desorden natural, la naturaleza no domesticada ("no tiene casa"), contrae matrimonio fuera de su especie, contra natura, con la camella, y para colmo no celebra la boda: una vez más, el cielo envía granizo y tempestad, como si la transgresión de los límites temporales que conforman el orden natural no pudiese justificarse sino por la necesidad de impedir o de castigar una transgresión de los límites sociales. En la mayoría de las variantes, la vieja se caracteriza por su intemperancia verbal, que la lleva al desafío, al insulto, a la injuria y a esa forma de *hubris* que consiste en presumir del porvenir, a pasarse del límite por excelencia, que es temporal ("adiós, tío Ennayer, has salido sin haberme hecho nada"). Pero sobre todo fea, malvada, estéril, salvaje, sobrepasando los límites de la decencia (en cierta leyenda, la vieja de *ennayer* orina sobre los niños; su sustituto, la cabra, tiene siempre alzada la cola sin pudor, el vientre plano y vacío, los dientes voraces y destructores, que resecan), ella está predispuesta a enfrentar las fuerzas malas de las que participa y que se trata de remitir al pasado, de exorcizar, en los períodos inaugurales y liminales; en una palabra, cercana en ello al negro y al herrero, está hecha para combatir el mal con el mal (como lo hace en el montaje del telar), para llevar adelante, en nombre del grupo, el combate contra el invierno, su *alter ego*, en el que se sacrifica o es sacrificada.

Es'maïm, la canícula, es a la estación seca exactamente lo que *eliali* es a la estación húmeda: ese tiempo muerto que se opone a *essaïf*, la siega, tal como en el interior de la estación húmeda otro tiempo muerto, *eliali*, que se opone a *lah'lal*, la labranza, presenta en su más alto grado todas las propiedades de la estación seca. Se entra en el reino *puro y estéril* del verano (y por lo tanto del fuego, de lo seco, de la sal) con el mes de mayo, considerado desfavorable para todos los actos de procreación, y por lo tanto para los casamientos (los matrimonios de mayo están destinados a la ruptura y a todas las calamidades; "la maldita escoba de mayo" es el opuesto exacto de la escoba bendita del "primer día de primavera": le acarrea ruina, vacío y esterilidad a la casa

o al establo donde se la utiliza). Los ritos que marcan el "primer día de verano"[23] y, más todavía, los del solsticio de verano, *insla*, situado al comienzo de *es'maïm* –tatuajes, escarificaciones curativas o preventivas realizadas con un palo de adelfa, tomado del ramo de *azal* (al igual que la escila o cebolla albarrana, *thiberwaq*, que marca las *separaciones* entre los campos), aplicaciones preventivas de un hierro al rojo sobre la cabeza, perforación de las orejas de las niñas, sangrados que se practican en los animales y en los hombres, etc.– aplican el hierro y el fuego y los instrumentos fabricados por el fuego o asociados a él: reja, hoz, peine de cardar y puñal (y también carbón de herrero, atizador) que se emplean para cortar, rebanar (en particular la garganta de los animales sacrificados y de los hombres), perforar, quemar, sangrar, y también para alejar a las potencias maléficas que pertenecen al reino de lo húmedo, como las *djnun*. La noche de *insla*, en el curso de la cual se enciende el fuego estéril y purificador, en la casa, en medio del rebaño, en los huertos, en los campos, cerca de las colmenas, en la era, etc., está consagrada a la esterilidad: la mujer, se dice, no puede concebir y los niños nacidos en ese día son condenados ellos mismos a la esterilidad (como los matrimonios celebrados entonces).[24] El tiempo de lo seco es también el tiempo de la sal, del ali-

23 Según Westermarck, el 17 de mayo es llamado *el mut-el ardh*, la muerte de la tierra. Y recoge toda una serie de tradiciones que tienen en común manifestar el carácter desecante de la jornada (por ejemplo, el hecho de que si se duerme, se pierde el cariño por la propia mujer). Señala también que los sacrificios hechos ese día son particularmente eficaces.

24 Según Destaing, los Beni Snous tenían la costumbre de poner una olla *invertida* (símbolo de lo húmedo y de lo negro del invierno) cuyo fondo estaba untado de cal (blanqueamiento de lo negro) en la huerta (lugar del cultivo femenino) en el momento de *insla*. El esquema del vuelco y de la inversión se instrumenta en todos los ritos que apuntan a obtener un cambio radical, y en particular un pasaje brutal de lo seco a lo húmedo, y sobre todo de lo húmedo a lo seco. Las operaciones de inversión –cuyo equivalente verbal es la mentira absurda, empleada a veces para obtener un vuelco en el curso de las cosas–, por ejemplo las que se realizan para obtener un cambio de tiempo, se distinguen de las transgresiones en el hecho de que todavía reconocen el orden que invierten. Siempre tienen por principio el hecho de arrancar un objeto o un animal a su *lugar natural* y a su *posición normal* para provocar una tensión cuya resolución es el efecto con el que se cuenta (por ejemplo, para obtener la lluvia, se coloca una tortuga con las patas en el aire, encima de un árbol [Destaing, 1907, p. 254]). El *umbral*, que es por sí mismo inversión, es uno de los lugares predilectos de esos ritos; lo mismo ocurre con el *espejo*. Este esquema es también lo que permite pensar todo vuelco de los pros y los contras, toda inversión; así, de alguien que miente descaradamente, se dice: "me puso el este en el oeste".

mento asado y especiado, viril y virilizante, como las hierbas secas que lo sazonan, de las tortas y el aceite ("el sol quema como aceite") que es al alimento del verano lo que la manteca es al alimento de primavera.

> La sal está fuertemente asociada *con lo seco* y *con la virilidad*: las palabras que significan ser ardiente también significan ser especiado, fuerte, viril ("Yo soy el que come los alimentos salados y rechaza los alimentos insulsos", dice un canto de guerra del Rif –Biarnay, 1915), por oposición a insulso, sin picante, sin inteligencia (se sala a los bebés para evitar que sean insulsos, sin encanto, imbéciles). Los alimentos salados y especiados están especialmente destinados al hombre, puesto que son generadores de coraje y de virilidad (así es que se pone un pellizco de sal en las ropas del niño cuando su padre lo lleva por primera vez al mercado). Masculino y seco, la sal deseca y esteriliza lo que es húmedo (por ejemplo, agota la leche de la vaca). Por eso es símbolo de *esterilidad.* En los ritos de exorcismo en los que se utiliza sal, se dice: "Así como la sal no crece, que no crezca la desdicha sobre mí"; "así como la sal no puede echar raíces en la tierra, que no crezcan aquí ni preocupaciones ni contrariedades". Del que actúa a la ligera se dice: "Se cree que siembra sal", cree que sus actos carecen de consecuencias.

Es'maïm, que presenta en estado puro, sin ninguna mezcla ni atenuación, todas las características del verano, es al año lo que *azal* (el momento más caliente del día) y, más precisamente la "mitad de *azal*", es a la jornada. Como *azal, es'maïm,* el desierto (*lakhla*) de los campos segados, el tiempo del hierro y del fuego, de la violencia y de la muerte (del filo de la espada, *s'emm*), es el tiempo masculino por excelencia.

UMBRALES Y PASAJES

Los períodos de transición tienen todas las propiedades del *umbral,* límite entre dos espacios, donde los principios antagónicos se enfrentan o donde el mundo se invierte. Los límites son lugares de lucha: límites entre los campos que son el lugar o la ocasión de luchas muy reales (cierto refrán conocido por todos evoca a los viejos que "desplazan los límites"); límites entre las estaciones, por ejemplo con la lucha entre el invierno y la primavera; umbral

de la casa, donde van a toparse las fuerzas antagónicas y donde se operan todos los *cambios de estado* ligados al pasaje del interior hacia el exterior (son todas las "primeras salidas" de la parturienta, del niño, de la leche, del ternero, etc.) o del exterior hacia el interior (como la primera entrada de la joven casada, conversión de lo baldío en fecundidad); límite entre el día y la noche (se habla de "la hora en que la noche y el día combaten entre sí"). Los ritos asociados a esos momentos obedecen también al principio de la maximización del beneficio mágico: apuntan a asegurar la concordancia de la cronología mítica y la cronología climática, con sus saltos y sus caprichos, haciendo que la lluvia sobrevenga en el momento justo para la labranza, acompañando o si es preciso acelerando el pasaje de lo seco a lo húmedo en el otoño, o de lo húmedo a lo seco en primavera, en una palabra, tratando de precipitar la llegada de los favores traídos por la estación que comienza, y procurando conservar también el mayor tiempo posible los beneficios ligados a la estación declinante.

El otoño es el lugar en el que el curso del mundo se revierte, en el que todo es puesto cabeza abajo, lo masculino en lo femenino, la semilla en las entrañas de la tierra, los hombres y los animales en la casa, la luz (con la lámpara) en las tinieblas, lo seco en lo húmedo, hasta la nueva inversión que, en la primavera, volverá a plantar sobre sus pies a ese mundo dado vuelta, abandonado por un momento a la dominación del principio femenino, vientre, mujer, casa, noche. Y el consumo imita visiblemente esta inversión paradojal: engendrada de acuerdo con el esquema del remojo de lo seco, la alimentación del otoño se hace a base de productos secos (cereales, legumbres secas, carne desecada) que se hacen hervir en agua, sin especias, en la olla o, lo que viene a ser lo mismo, se cocinan al vapor o se hacen leudar con la levadura. La misma intención objetiva habita también todos los ritos que, en otoño, se destinan a favorecer la lluvia, es decir el descenso de lo seco masculino, de la simiente fecundante, en la humedad femenina de la tierra: el sacrificio de un buey (*thimechreth*), que no debe ser rojo, color asociado a lo seco ("el buey rojo deja su parte baldía", se dice a propósito del pelirrojo perezoso), o el inicio de la labranza (*awdjeb*) que, en cuanto mima ritualmente la temible unión de los contrarios, es por sí misma una invocación de la lluvia.

> En las situaciones de desgracia en las que la lógica de la desesperación se impone con particular fuerza, las prácticas que están destinadas a invocar el pasaje de lo seco a lo húmedo haciendo jugar la atracción que lo seco ejerce sobre lo húmedo (como en la invocación colectiva, donde los viejos que llevan el cucharón vestido como

una muñeca van por el pueblo pidiendo harina; véase Picard, 1968, pp. 302 y siguientes) o que operan inversiones y vuelcos (en la región de Collo, se hace una oración colectiva llevando ropas puestas al revés) a menudo toman la forma de ritos de súplica y de sacrificio, en los cuales se ofrece como tributo la miseria y el sufrimiento, incluso la vida. Así, en Sidi Aïch, las familias *pobres* se reúnen para implorar la lluvia. Se elige a una *viuda* virtuosa, a la que se hace montar sobre un asno *flaco*, vestida con un albornoz *sucio*, y que, escoltada por los *niños* y los *pobres*, va a pedir (gesto de miserables) de casa en casa. Se la asperja. Se hace una comida colectiva en la que se come un cuscús que incluye habas machacadas, llamado *tatiyaft* (se encuentra este rito en diferentes lugares bajo formas simplificadas: por ejemplo, son tres viejos de una familia a la que se trata como si fuese de morabitos, los que van a recoger las donaciones). El rito de súplica destinado a *dar piedad* (al mismo tiempo que a atraer lo húmedo sobre lo seco y lo estéril, la mujer vieja) halla su cumplimiento con la ceremonia llamada "pedido de misericordia": en Aïn Aghbel, en caso de sequía prolongada, se reunía la asamblea; se designaba a un hombre piadoso; se lo sometía a los ritos mortuorios (lavado, mortaja, etc.) y se lo acostaba en la mezquita, con el rostro hacia el este. El imán decía la oración, se lo llevaba a su casa y moría (Genevois, 1962, cuenta asimismo que Si Lhadj Azidan ofreció su vida por su pueblo, Tawrirt n-At-Mangellat). Este rito representa sin duda el límite de todas las prácticas colectivas, entre ellas los juegos de pelota como la *kura*, enfrentamientos simbólicos de lo seco y lo húmedo, del este y el oeste, que dan lugar a terribles violencias, son un caso particular, y cuya función parece ser la de hacer *la ofrenda de los sufrimientos y de las humillaciones* que infligen a *soportadores del dolor designados*, viejos en general, o que se infligen mutuamente. Como esa especie de batalla colectiva, llamada *awadjah* (la humillación pública), de la que el mismo informante de Aïn Aghbel hacía el relato: después de una plegaria dirigida por el taleb y reservada a los hombres, la asamblea les pide en secreto a dos o tres hombres y dos o tres mujeres (evitando tomar a un marido y su esposa) que conduzcan el juego; los hombres se visten de mujer (inversión), fabrican con dos trozos de madera una muñeca a la que visten de mujer (con un pañuelo en la cabeza); las mujeres se visten de hombres y hacen un maniquí de hombre. Salen de sus casas, las mujeres primero, y los habitantes de la *zeriba* (clan) los golpean con palos o piedras (a veces con

hacha); las mujeres les arañan el rostro (de allí, se dice, el nombre dado a la ceremonia, *awadjah*, de *wadjh*, el rostro). Si el juego comienza por la mañana, a mediodía no se come. Cuando se encuentra a uno de los travestidos, hay que o bien arrojarle agua o darle un golpe (con el pie o con la mano), o bien, a falta de agua, poner una moneda en su manga, o al menos golpearlo. Las mujeres disfrazadas, por su parte, esperan hasta que se les haya dado algo. Y eso siempre en silencio. Los hombres enmascarados (pero las mujeres no) pueden devolver los golpes, siempre sin hablar. A ello le sigue una batalla general que se prolonga hasta la caída de la noche.

En realidad, más que el otoño, dominado por la ruptura que marca la labranza y por la lógica propia de la fecundación, que se entrecruza con el trabajo ritual de humidificación de lo seco, la primavera es una interminable transición, siempre suspendida y amenazada, entre lo húmedo y lo seco, que comienza inmediatamente después de *eliali*; o, mejor, una lucha incierta, marcada por reversiones incesantes, entre los dos principios. Ante este combate, semejante al que libran, por la mañana, las tinieblas y la luz, los humanos están condenados a la ansiedad del espectador impotente: de allí la proliferación de términos del calendario que describen estados del tiempo o de los cultivos. En esos tiempos de espera, en que la suerte de las semillas depende de una naturaleza femenina y ambigua, en que el hombre no puede intervenir sin peligro, la actividad es muy reducida, como lo es el poder de los humanos sobre procesos que, como la germinación o gestación, se les escapan: le corresponde a la *mujer*, encargada del papel de partera, ofrecerle a la naturaleza que trabaja una suerte de asistencia ritual y técnica, por ejemplo con la escarda, la única actividad agraria exclusivamente femenina. Análoga al trabajo del *huerto*, esta *cosecha de lo verde* (se llama *waghzaz*, de la familia de *azegzaw*, lo verde, lo crudo, la hierba verde y cruda, por ejemplo los dientes de león, que las mujeres recogen en los campos cultivados durante la escarda y que se comen crudos), que se practica con los pies descalzos y con azada, con el cuerpo *curvado* hacia la tierra, se opone tanto a la labranza como a la siega, actividades de desfloración o de asesinato, que no pueden incumbirle a una mujer (ni tampoco a un zurdo).[25]

25 La mujer que, en caso de fuerza mayor, se ve obligada a realizar esas acciones propiamente masculinas, debe someterse a precauciones rituales: según una observación de Servier (1962, p. 124), una mujer forzada a

El momento llamado "la separación en ennayer" (*el âazla gennayer*), está asociado a la idea de ruptura. Hay "separación" en los campos: algunos proceden a la expulsión de "Maras" plantando en los campos ramas de adelfa. Hay "separación" en la vida, con el primer corte de cabellos de los varones. Este tiempo de ruptura es al ciclo del grano lo que al ciclo de la vida son los ritos tendientes a asegurar la masculinización progresiva del varón, en su origen cosa femenina, que comienzan desde el nacimiento, y en particular todas las ceremonias que marcan las etapas del *pasaje* al mundo masculino, como la primera entrada en el mercado, o el primer corte de cabellos, y que se verán coronados con la circuncisión.

Todos los ritos de separación presentan analogías evidentes, a pesar de las variaciones de detalle, dado que aplican el mismo esquema, a saber: cortar, separar, y un conjunto de objetos apropiados para simbolizar esas operaciones (cuchillo, puñal, reja, moneda de plata, etc.)[26] Así, después del nacimiento, el niño es depositado a la derecha de la madre, acostada ella misma sobre su costado derecho, y entre los dos se coloca un peine de cardar, un gran cuchillo, una reja de arado, una de las piedras del hogar y un cuenco lleno de agua (el informante que atribuía a algunos de los objetos enumerados una función transparente –el cuchillo "para que sea combativo", la reja "para que trabaje la tierra"– indicaba que sólo se considera indispensable la presencia del *acero*, y no de uno u otro objeto de ese material). Según otra fuente, se deposita plata, una teja, acero, una gran piedra plana y una calabaza llena de agua (Genevois, 1968). Hasta su primera salida de la casa, el varón pequeño está bajo la protección femenina, simbolizada

labrar se pone un puñal en su cintura y se calza los *arkasen* y, según Biarnay (1924, p. 47), las mujeres que, en Marruecos, se veían obligadas a sacrificar un animal, otra actividad prohibida para una mujer, debían colocar una cuchara –símbolo fálico– entre sus muslos, debajo de la ropa.

26 Cuando la novia parte de su casa, se manifiesta simbólicamente el corte con su familia de origen (y muy especialmente con su padre) poniéndole un albornoz (aportado por la familia del novio), colgándole del cuello un cuchillo (prestado por el padre del novio) y recomendándole que evite darse vuelta y hablar. Mientras su padre le hace beber agua del hueco de sus manos, se canta una canción de la que también se canta una variante cuando el varón sale por primera vez hacia el mercado, durante la circuncisión, cuando se vela a la novia y cuando se le pone alheña en las manos, otros tantos pasajes y rupturas.

por las viguetas, que cesará desde el momento en que haya traspasado el *umbral*. De modo que para esta primera salida se escoge un período favorable, ya sea el momento de la labranza y entonces el niño, llevado a los campos, irá a tocar el mango del *arado*, o bien la primavera (preferentemente el día inaugural de la estación).
La importancia del primer corte de cabellos está ligada al hecho de que la cabellera, femenina, es uno de los lazos simbólicos que unen al niño con el mundo materno. Es al padre a quien le corresponde hacer el primer corte de cabellos (con la navaja de afeitar, instrumento masculino), el día de "la separación en ennayer" (*el âazla gennayer*), rito que realizaba poco antes de llevarlo por primera vez al mercado, es decir a una edad situada entre los seis y los diez años; a los niños más pequeños, el padre les rasuraba solamente la sien derecha.[27] Cuando llegaba el momento de que el niño acompañase por primera vez a su padre al mercado, a una edad variable según la posición particular del niño en la familia, se lo vestía con ropa nueva y su padre le ceñía la cabeza con una cinta de seda. Recibía un *puñal*, un *candado* y un pequeño *espejo*; en el capuchón de su albornoz, su madre ponía un huevo fresco. Partía a lomo de mula, precediendo a su padre. En la puerta del mercado, rompía el huevo (acto viril, realizado también al inicio de la labranza), abría el candado y se miraba en el espejo, operador de inversiones ("a fin", se decía, "de que más tarde pueda ver todo lo que pasa en el mercado"). Su padre lo guiaba por el mercado, presentándolo a unos y otros y comprándole toda suerte de golosinas. Al regresar, adquiría una cabeza de buey, sin duda un símbolo fálico (como los cuernos) asociado al *nif*—"para que se convierta en una "cabeza" del pueblo"—y compartía con toda la parentela una comida festiva.

Todos los rasgos característicos de esta difícil transición se concentran de alguna manera en la serie de *momentos críticos*, como *h'usum* y *natah'*, tiempo de

27 Los cabellos del niño se ponían en un plato de la balanza y su equivalente en plata en el otro plato: esta suma servía para comprar carne o bien para constituir un peculio que el niño utilizaba en su primera ida al mercado para comprar carne. En otras partes, el padre cortaba la punta de la oreja de una cabra, que se convertía, al igual que sus crías, en propiedad del niño. Las mujeres del vecindario llevaban huevos, y la madre hacía pasteles de huevo. La fiesta tenía un carácter familiar, y cada uno le daba las proporciones que quería.

crisis en que todas las potencias malignas del invierno parecen reavivarse para poner en peligro una última vez el crecimiento y la vida, o *nisan*, considerado benéfico, pero no exento de amenazas, períodos ambiguos que, incluso los peores, encierran la esperanza de lo mejor, y los mejores, por su parte, la amenaza de lo peor. Todo ocurre como si cada uno llevase en sí el conflicto que asedia a toda la estación. Y también la incertidumbre del porvenir que hace que esos períodos inaugurales (y en particular *h'usum* o el primer día de la primavera) se consagren, como la mañana, a los ritos de pronosticación y a las prácticas inaugurales.

Esta ambigüedad está inscrita en la estación misma: la primavera es crecimiento e infancia, dedicada por lo tanto a la alegría, como el primer día de la estación: *thafsuth*, la primavera, se vincula con la raíz FS, *efsu*, deshacer (las pilas de zarzos de higo), desanudar, estirar (la lana) y, en modo pasivo, brotar, abrirse (las flores), despuntar, echar espiga (Laoust, 1920; Dallet, 1953, nº 714; Servier, 1962, p. 151). Pero también es vulnerabilidad y fragilidad, como todo lo que comienza. Es al verano lo que el verde y lo crudo (*azegzaw*), lo tierno (*thalaqaqth*), trigo en ciernes o bebé, y los productos verdes, cuyo consumo se considera destrucción antes de término (*aâdham*), son a los productos terminados, amarillos (*iwraghen*), maduros, secos, endurecidos.[28] Como madre, depositaria y guardiana de los contrarios reunidos, la mujer se halla lógicamente predispuesta a todas las tareas que consisten en proteger lo que "brota", lo que es verde y tierno; a ella le corresponde velar sobre el crecimiento de las crías de los humanos o de los animales, la mañana de la vida, esperanza amenazada. Es sabido que, aparte de la escarda, la recolección de las hierbas y de las legumbres del huerto le corresponden a ella, al igual que el cuidado de la vaca, el ordeñe y la fabricación de manteca, producto femenino, que se opone al aceite como el adentro o lo húmedo al afuera o lo seco.

La primavera es el momento del huerto y de las leguminosas (*asafruri*), y en particular de las habas, una parte de las cuales se consume aún verde; el tiempo de la leche que produce en abundancia un ganado alimentado de forraje verde, en el establo o cerca de la casa, y que se consume en todas sus

28 *Azegzaw* designa lo azul, lo verde y lo gris; puede calificar un fruto (verde), una carne (cruda), los trigos (en ciernes, verdes), un cielo gris de lluvia (a menudo califica el cielo en las invocaciones cantadas en ocasión de los ritos de lluvia; Picard, p. 302), gris como el buey del sacrificio de otoño (Servier, 1962, pp. 74, 368). *Azegzaw* trae felicidad: regalar algo verde, sobre todo por la mañana, da suerte.

formas (suero, leche cuajada, manteca, queso, etc.). Y la intención de tenerlo todo a la vez, de tener a la vez, como los niños según Platón, lo uno y lo otro, de mantener el mayor tiempo posible el *equilibrio* entre las fuerzas contrarias que define la vida, de entrar en lo seco, como lo querían los ritos de separación, conservando lo húmedo e impidiendo que lo seco agote la leche y la manteca, se afirma explícitamente en ese rito, practicado el día de *azal*, en que la mujer entierra ante la entrada del establo un trozo de tela anudada que contiene comino, benjuí y añil, diciendo: "Oh verde, trae *equilibrio*, ella (la manteca) no se irá y no se inclinará". Esta intención se ve también muy claramente en todos los ritos asociados con la vaca y con la leche que se trata de *hacer durar* evitando la *desecación* (la siesta de *azal*, día del día, seco de lo seco, es el momento más favorable para el robo de la leche). Así es como, combatiendo lo seco con lo seco, la señora de la casa que quiere proteger a la vaca, al becerro y la leche contra las personas que tienen "la mirada salada", es decir seca y secante (sal es sinónimo de esterilidad: "sembrar sal"), recoge un puñado de tierra en el lugar que ha tocado el becerro al caer y, mezclándola con sal, harina de trigo y siete espinas (punzante [o picante: *piquant*] es el equivalente de especiado, de salado) de espino blanco o de chumbera [nopal], hace un manojo que adhiere al cuerno de la vaca, y luego a la mantequera; asimismo, durante los tres días que siguen al parto de la vaca, evita sacar el *fuego*; no puede sacar el suero hasta el cuarto día, después de haber derramado algunas gotas en el borde del *hogar* y en el umbral y arrojado una *brasa* en el recipiente que recibe el suero destinado a ser distribuido entre los vecinos (Rahmani, 1936). De igual modo, para "devolverle la leche" a una vaca a la que se le ha quitado, la mujer toma, entre otras cosas, una hoz, una reja de arado, ruda, un grano de sal, una herradura de caballo, un anillo de acero y una rueda de molino que ella hace girar siete veces encima de la vaca pidiendo el regreso de la leche y de la manteca (Genevois, 1968, II, p. 77).

> Entre los ritos que las mujeres realizan para la protección de los niños, los más típicos son aquellos a los que se llama ritos de asociación del mes (*thucherka wayur*) y que tienen como fin defender al niño de los ritos de transferencia del mal (*aqlab*) que puede operar la madre de un niño nacido en el mismo mes: las mujeres, dice un informante, vigilan a aquellas con las que comparten el mes (*icherquen ayur*). Por miedo a que la otra envíe todos los males sobre su bebé, cada una dirá, esforzándose por ser la primera en descubrir lo alto de la frente: "Te regreso a ti la transferencia"

(*aqlab*, el cambio). De un niño que ha sido golpeado así, se dice: "Me lo han transformado, me lo han puesto en el mal sentido". Para precaverse, las dos mujeres pueden compartir el pan, comprometiéndose de ese modo a no traicionarse una a la otra. Una mujer que ha sido víctima de *aqlab* y que ha descubierto la causa de su desdicha pone a asar trigo sobre *bufrah'* (el plato ennegrecido) *puesto del revés*, es decir, puesto en el mal sentido, y va a arrojarlo a escondidas sobre el techo de la casa de la otra mujer, diciendo: "Te devuelvo lo que me has dado". El rito llamado *thuksa thucherka wayhur*, el hecho de retirar la asociación del mes, se practica el 3°, el 7°, el 14°, el 30° y el 40° días después del nacimiento (días llamados de "asociación del mes"). Se prepara un polvo hecho de comino, incienso, alumbre, sal, "nuez de la asociación" (*ldjuz ech-cherk*), *zanjar*, alheña; se deposita a la cabecera del niño, durante toda la noche, un huevo colocado en un cuenco lleno de agua. A la mañana, a la hora de la primera comida si es una niña, en la mitad de la jornada si es un varón (se dice: "La niña es la mañana", debe dar un buen recibimiento en el campo; el varón es el atardecer", se puede contar con él a largo plazo), la comadrona mezcla el polvo y el agua del cuenco, sirviendo el huevo para batirlos, y traza un círculo alrededor de todas las articulaciones sumergiendo el huevo en la solución; también traza una línea que va de una sien a la otra y una que va del medio de la frente al mentón, recitando una fórmula ritual. Es el mismo rito que, con diferentes variantes, se practica en los otros "días de asociación" (por ejemplo, el 14° día se plantan cien espinas de aulaga en una caña de la talla del niño y se arroja todo a un arroyo; el 30° día se plantan cien granos de trigo en una cebolla que se va a plantar en el límite entre dos parcelas). La comadrona procede del mismo modo (con un huevo rociado con la sangre de un carnero sacrificado) el día de Aïd. De hecho, la *thucherka* designa todos los impedimentos, los obstáculos que se oponen a la suerte, al matrimonio, al éxito, al logro. Así, para una muchacha que no consigue casarse, la comadrona "corta" la *thucherka*; es ella quien deshace la *thucherka* la víspera de la boda lavando a la novia en una gran fuente.

El lugar preciso del umbral, en el que el orden de las cosas se invierte, "como una tortilla en el plato", se encuentra explícitamente marcado, con

el "retorno de *azal*" (*tharurith wazal*), punto de división entre la estación seca y la estación húmeda donde el año pivota: el ritmo de la jornada de trabajo –definido por la salida del rebaño– cambia, y con él, como se ha visto, toda la existencia del grupo. Es el momento en que se *saca el fuego* para instalar el *kanun* en el patio. El rebaño y el joven pastor, el ama ocupada de recibirlo, de ordeñar y manipular la leche, introducen en los ritos elementos que participan de lo seco más que de lo húmedo. El rebaño deja de ser alimentado de hierba tierna y verde que ha crecido en los campos para ir a pastar las plantas salvajes y secas. Las hierbas, las flores, las ramitas que trae el pastor en el momento de su primer regreso a la hora de *azal* y que integran el ramo llamado también *azal* y ritualmente ubicado encima del umbral, helecho, jara del ládano (*cistus*), zarza, tomillo, lentisco, ramas de higuera macho, espárrago, olmo, tapsia, fresno, mirto, romero, brezo, retama, en una palabra, "todo lo que el viento agita en la campiña" (Rahmani, 1936, y Yamina, 1952), son el producto salvaje de la tierra baldía, y no el producto, ni siquiera parasitario, de la tierra cultivada, como las plantas que las mujeres recogen en el momento de la escarda. El cambio es todavía más visible en la alimentación: los platos especiados del "retorno de *azal*" le dejan su sitio a la leche, como en el período precedente, pero que se consume más bien cocida o hervida.

La transgresión negada

Los tiempos de separación en que los principios antagónicos se encuentran de alguna manera en estado puro, como la canícula, o amenazan con regresar, como el invierno, y el tiempo de transición, en el que lo seco vuelve a lo húmedo, al otoño, y donde lo húmedo vuelve a lo seco, a la primavera, procesos opuestos entre ellos pero cuya reunión y separación se operan por fuera de toda intervención humana, se oponen a su vez, pero de otra manera, a los tiempos en que la reunión de los contrarios y la separación de los contrarios reunidos revisten una forma crítica porque incumben al hombre mismo. La oposición entre los ritos propiciatorios, casi exclusivamente femeninos, de los períodos de transición, y los ritos de licitación, que se imponen imperativamente a todo el grupo, y en primer lugar a los hombres, durante los períodos de intervención, siega y labranza, retraduce por cierto en la lógica específica del ritual esa otra oposición, que es la que confiere su estructura al año agrario, entre el tiempo de trabajo y el tiempo

de gestación (es decir el resto del ciclo de producción), durante el cual el grano sufre un proceso puramente natural de transformación.[29]

Los ritos que acompañan la labranza o el matrimonio tienen la función el hacer lícita, disimulándola, la colisión de los dos principios opuestos, *coincidentia oppositorum*, operada por la acción del campesino que se ve obligado a forzar a la naturaleza, a ejercer en ella violación y violencia, aplicando instrumentos temibles de por *sí*, dado que son producidos por el herrero, señor del fuego: la reja, el cuchillo, la hoz. Se trata de transformar en acciones rituales sabiamente eufemizadas las acciones objetivamente sacrílegas que consisten en separar, cortar, dividir (con la siega, el corte del hilo del tejido, el degüello de un buey durante el sacrificio) lo que la naturaleza (es decir el *nomos*, la taxonomía) ha reunido[30] o, a la inversa, en reunir –con el templado del hierro, el matrimonio o la labranza– lo que la naturaleza (es decir la taxonomía) ha separado. Las transgresiones sacrílegas pueden ser delegadas a un ser inferior, al mismo tiempo temido y despreciado que, actuando como sacrificador y como chivo expiatorio, "retira la desdicha":[31] tal es el caso del templado del hierro impartido al herrero, o del degüello de un buey, confiado al herrero o a un negro. Y cuando deben ser asumidas por aquellos que son sus responsables y beneficiarios, como la desfloración de la esposa, la apertura del primer surco, el corte del último hilo del tejido y la siega de la última gavilla, son transfiguradas por una puesta en escena colectiva que apunta a imponerles una significación colectivamente proclamada, la de un sacrificio, que es el opuesto exacto de su verdad socialmente recono-

29 Se puede ver una prueba *a contrario* del vínculo entre el ritual y la transgresión sacrílega en el hecho de que un cierto número de actividades sea realizado con un muy reducido acompañamiento de ritos: son todas las actividades de *recolección* (de los higos, de las aceitunas) a las que se puede añadir la escarda y el cuidado del huerto, la esquila de las ovejas, la plantación de higueras, la trilla o el batido de la leche. Así, los ritos que rodean a los árboles son al mismo tiempo muy poco numerosos, muy variables y muy "transparentes" (como todos los ritos "facultativos"): por ejemplo, *contra* la "tristeza" de los olivos, se untan sus troncos de alheña para "hacerlos felices", se cuelga una cabeza de asno de sus ramas, etcétera.

30 La circuncisión, la tala de árboles, al igual que los sacrificios y los tatuajes, participan de la lógica de la purificación, en la que los instrumentos fabricados por el fuego cumplen una función benéfica de exorcismo, como los fuegos de *insla*, más que de la lógica del crimen.

31 La familia que se encarga del inicio de la labranza ocupa una posición que no es menos ambigua que la del herrero (jamás se habla de *elfal* al respecto) y su función de pantalla mágica no le asegura un sitio elevado en la jerarquía del prestigio y del honor.

cida, y por ende no menos objetiva, la de un crimen. Toda la verdad de la magia y de la creencia colectiva está encerrada en este juego de la doble verdad objetiva, de este doble juego con la verdad, por el cual el grupo, responsable de toda objetividad, se miente de alguna manera a sí mismo, produciendo una verdad que no tiene otro sentido o función que la de negar una verdad conocida y reconocida por todos, mentira que no engañaría a nadie si no fuera porque todo el mundo está resuelto a *engañarse.*

En el caso de la siega, la verdad social que se trata de negar colectivamente carece de toda ambigüedad: la siega (*thamegra*) es un crimen (*thamgert'* designa la garganta, la muerte violenta, la venganza, y *amgar,* la hoz) al cabo del cual la tierra, fecundada por la labranza, es despojada de los productos que ella ha conducido a su madurez. El ritual de la última gavilla, del que se tienen incontables descripciones, sin duda porque los análisis frazerianos habían llamado la atención sobre él,[32] y por ende otras tantas variantes, consiste siempre, al principio, en negar simbólicamente el asesinato del campo o del "espíritu del grano" (o "del campo"), principio de su fecundidad, transfigurándolo en sacrificio adecuado para asegurar la resurrección de la vida sacrificada y acompañándolo siempre de diferentes tributos compensatorios que parecen ser sustitutos de la vida del "señor del campo" mismo. Como en el caso del tejido, en el que se justifica el sacrificio que precede al corte enunciando explícitamente el principio "una vida por una vida", se está de hecho en la lógica de la venganza de la sangre (*thamgert'*), una "garganta" por una "garganta", y el "señor del campo" se ve expuesto a pagar con su vida la vida que él le quita al campo al *degollar* la última gavilla, acto que le corresponde siempre a él (incluso cuando la que parece ser la forma originaria del ritual ha desaparecido –como es el caso en la Gran Kabila–, sigue siendo siempre el dueño del campo quien corta la última gavilla y la lleva a la casa, donde se la cuelga de la viga principal). Es lo que recuerdan los tratamientos que a menudo se inflige al "señor del campo" para obtener de él el equivalente a una *diya,* compensación por la cual se interrumpía a veces la cadena de venganzas que respondían a las venganzas: así, en cierto caso ejemplar, los segadores se arrojan sobre él en el momento en que va a cortar la última gavilla, lo atan, lo arrastran hasta la mezquita donde él discute su *rescate,* miel, manteca, carneros, inmediatamente sacrificados para un festín que reúne a los segadores (Bourrilly, p. 126).

32 J. G. Frazer, *The Golden Bough,* Part V, vol. I ("The spirits of the corn and the wind"), cap. VII, pp. 214-269 [*La rama dorada,* México, F.C.E., 1944].

A través de los nombres dados a la última gavilla, parece que el "espíritu del campo", cuya perpetuación importa afirmar, se identificara prácticamente, según las variantes, ya sea con un *animal* (se habla de las "crines del campo", de la "cola del campo"), o bien con una *joven esposa, thislith,* que está destinada a madurar después de haber dado su fruto (se habla de los "rizos del campo", de la "trenza del campo"). A estas diferentes representaciones les corresponden rituales diferentes: unos, que consideran pecado el hecho de cortar la última gavilla, la abandonan en medio del campo, a disposición de los pobres o de los bueyes o de los pájaros; otros la siegan (o la sacan de raíz con la mano para evitarle el contacto con la hoz) pero siempre siguiendo un ritual particular. El asesinato ritual del campo puede realizarse a través del sacrificio (compensación mágica del crimen inevitable) de un animal que es al mismo tiempo su encarnación y su sustituto (a través de una comida de comunión se produce la apropiación de las virtudes milagrosas que encierra la carne del animal: en muchos casos, la cola del animal sacrificado es objeto de un tratamiento especial –se la cuelga en la mezquita–, como si, a la manera de la última gavilla, llamada a veces la "cola del campo", concentrase su potencia vital). Puede llevarse a cabo también sobre la última gavilla misma, a la que se trata como un animal sacrificado: en cierto caso (Servier, 1962, pp. 227-230), el dueño del campo se vuelve hacia el este, a la manera de un buey, y simula el degüello de la espiga derramando con la mano izquierda un puñado de tierra en medio de la herida como para imitar el derramamiento de sangre; en otra parte, el "señor del campo" o su hijo corta la última gavilla pronunciando la oración ritual de los agonizantes, *chahada* (véanse Lévi-Provençal, 1918, p. 97, y Bourrilly, 1932, pp. 126-128), o con un acompañamiento de cantos que la exhortan a aceptar la muerte anunciándole la resurrección:[33]

33 A pesar de toda la desconfianza que deben inspirar, metódicamente, las comparaciones entre elementos disociados de los sistemas históricos de los que obtienen su valor, no se puede dejar de contrastar estas invocaciones, en las que se le pide al campo o al grano que se haga cómplice de su propio sacrificio, con todas las precauciones rituales por las que los antiguos griegos se esforzaban por obtener del buey destinado al sacrificio un signo de asentimiento a su propio asesinato, así negado (véase M. Détienne y J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* París, Gallimard, 1979, especialmente, p. 18).

"¡Muere, muere, oh campo, nuestro señor te resucitará!" Llega a ocurrir que, tratando al "espíritu del campo" a la manera de un muerto, se entierre en una tumba orientada de cara al este la última gavilla en la que de alguna manera se ha refugiado (Servier, 1962, pp. 227-230). Y la interferencia de la negación del crimen y del intercambio de una vida por una vida se ve claramente en el hecho de que esos mismos cantos se cantaban en el momento en que se separaba el tapiz del telar: "¡Muere, muere, oh nuestro campo de cebada; gloria a aquel que no muere! Pero nuestro Señor puede devolverte la vida" o "Muere, muere, oh campo de cebada; ¡gloria a aquel que no muere! Nuestro Señor te devolverá la vida después de la muerte: nuestros hombres te labrarán y nuestros bueyes te trillarán" (Basset, 1922, p. 158, y muchos otros autores anteriores, como Westermarck, sobre los cantos de la siega).

El ritual de denegación del crimen se ve duplicado por actos propiciatorios que apuntan a favorecer la resurrección, que el lenguaje performativo de los cantos rituales anuncia e invoca a la vez, poniendo a operar el esquema de la unión de los contrarios. La resurrección no es otra cosa que la reunificación o, si se quiere, el matrimonio de los principios de vida que el crimen inevitable separa, cielo y tierra, masculino y femenino: es por eso que los ritos de siega recuperan la lógica de los ritos de lluvia en un momento en que la lluvia no es anhelada por su función propiamente técnica (jamás autónoma) y no puede tener otro objeto que revivificar el grano o el campo. Se ve reaparecer así todo el aparato de los ritos de lluvia, con los personajes (*Anzar*, marido de *Ghonja*, que personifican el uno a la lluvia y el cielo, la otra a la tierra joven y virgen, la novia, etc.) y los objetos (muñecas, estandartes) que pone en escena.

Para comprender completamente ese otro ritual que apunta a hacer lícita la reunión de los contrarios, la ceremonia de la labranza, hay que saber que el período siguiente a la siega y sus ritos con vistas a asegurar la perpetuación del principio fecundante, es un *tiempo de separación*, consagrado a las virtudes viriles, al honor y a los combates.[34] *Lakhrif*, del verbo árabe *kherref* (Dallet,

34 La frecuencia de los combates de mayor o menor envergadura en la estación de los higos llevaba a los observadores, animados por los dichos indígenas (se dice de una persona exaltada que "ha comido demasiados higos" o de alguien que se conduce de manera desconsiderada que "se frota higos en la cabeza"), a preguntarse si los higos no encerraban virtudes capaces de explicar la excitación que era convencional en ese período del

1953, nº 1191), recoger y comer higos frescos, y también bromear (*akherraf*, el alma del grupo), a veces divagar, es un período *extra-ordinario* de abundancia y de reposo que no puede definirse ni como tiempo de trabajo, a la manera de la labranza y de la siega, ni como tiempo de gestación, a la manera del invierno y de la primavera: es el tiempo masculino por excelencia, en que el grupo se abre hacia el afuera y debe afrontar a los *extranjeros*, en la fiesta y en la guerra, para anudar alianzas que, como los matrimonios extra-ordinarios, están lejos de excluir el desafío.[35] A la manera del grano reservado para la siembra, que subsistirá en estado separado, el joven varón, mediante la circuncisión, es arrancado simbólicamente del mundo maternal y femenino: esta ceremonia de la que las mujeres están rigurosamente excluidas tiene como función la agregación del varón al mundo de los hombres por una operación que se considera como un segundo nacimiento, éste puramente masculino, y que, como se dice, "hace a los hombres". En cierta variante del ritual, los jóvenes circuncidados se ven rodeados por dos o tres círculos concéntricos de hombres sentados sobre rejas de arado y que sostienen sus fusiles: los hombres que forman círculo son todos los miembros del clan y del sub-clan, a quienes se añaden los parientes masculinos de la madre, los *aliados* a quienes el joven varón ha sido presentado, escoltado por una delegación de hombres del sub-clan, portadores de fusiles, durante la semana que precede a la ceremonia (rito que se practica también antes del matrimonio y al que se llama *aghrum*, la tortilla, alimento seco y masculino por excelencia).[36] El campo mismo es despojado de todo rastro de vida con la deshoja-

año: "Es sobre todo una estación en la que parece que los cerebros estuvieran más exaltados que en cualquier otra época: es la estación de los higos (...). Hablando de la estación de los higos, que ellos llaman *kherif*, el otoño, parece convenido que todo el mundo estará excitado en esa época, como es convencional que todos estarán alegres en la época de carnaval" (Devaux, 1859).

35 A ese tiempo puramente masculino de la violencia y del honor corresponde, en el orden del espacio, la *fragua*, casa enteramente masculina: "el fogón" (*elkanun*), parte sobreelevada, con de un lado el hogar propiamente dicho y del otro los fuelles (separados por una pequeña pared por debajo de la cual pasan los tubos de los fuelles), se opone "al yunque", región inferior de la forja, cercana a la puerta, donde se encuentran también las pilas llenas de agua en la que se sumerge la pieza de hierro que se acaba de calentar y de golpear (Boulifa, pp. 225-226).

36 Separar del mundo materno es también separar *de los parientes maternos*. Es decir que esta ceremonia tiene todas las posibilidades de variar según la relación de fuerzas material y simbólica entre los dos linajes y que habría que poder someter las diferentes variantes del ritual a un análisis análogo

dura de los árboles, la recolección de los últimos frutos y el arrancamiento de los últimos vestigios de vegetación en los campos y los huertos. El estado de separación se acaba, en lo que respecta al mundo natural, con *awdjeb*, la apertura solemne de la labranza, que celebra el matrimonio del cielo y de la tierra, de la reja y el surco, mediante la puesta en escena colectiva de un conjunto de prácticas miméticas, entre ellas el matrimonio de los humanos.

El retorno al orden ordinario se halla marcado también por la primacía concedida al refuerzo de la unidad consanguínea en detrimento de la búsqueda de alianzas lejanas, con la *thimechreth*, el sacrificio de la "puerta del año", degüello de un buey cuya sangre riega la tierra, llamando a la lluvia, y cuya carne consagrada se comparte entre todos los miembros de la comunidad. El reparto en partes iguales que trata al buey sacrificado como una suerte de imagen práctica del cuerpo social, un esquema de la división en familias, delimita el grupo reafirmando solemnemente, por el hecho de concederles una parte, los vínculos de consanguinidad real u oficiosa que unen a todos los miembros vivos (*thaymats*) del clan (*adhrum*) en y por la comunidad de origen (*thadjadith*), al mismo tiempo que instituye la ley propiamente política de esta participación, a saber la *isonomía*, tácitamente reconocida en el hecho de aceptar tomar parte en la comida comunitaria y de tomar en ella una parte igual a la de todos los otros. De ese modo, adquiere su pleno sentido de *acto nomotético* de producción y de reproducción colectiva y solemne de la ley fundamental de partición y de distribución que constituye al grupo como grupo propiamente humano por oposición al mundo salvaje, encarnado en el chacal, suerte de fuera de la ley: *ser anómico*, que ignora la ley tácitamente reconocida por el juramento implicado en la comensalía (se jura por el reparto de la tortilla y de la sal), se alimenta de carne cruda y llega a devorar los cadáveres que está encargado de enterrar; desprovisto de "casa", manifiesta el mismo salvajismo en el orden de la sexualidad formando un matrimonio contra natura, fuera de su especie, con la camella.[37]

---

al que se ha hecho a propósito de las variaciones del ritual de matrimonio (y, en particular, relacionarlas con la historia de la relación de fuerzas entre los grupos involucrados).

37 El chacal tiene muchas propiedades en común con la mujer o, más bien, con la mujer vieja. Es él quien se encarga de la faena del agua. Está irremediablemente *torcido*: "pusieron la cola del chacal durante cuarenta días dentro del cañón del fusil, la retiraron igual que antes". Está sometido al deseo inmediato e insaciable: "como decía el chacal, yo quisiera que la primavera durara dos años". Consejero, eminencia gris, amenaza siempre con reintroducir el desorden, la división, la cizaña (no se habla de él sino con

> Esta filosofía de la historia, presente en estado implícito en toda la práctica ritual, se expresa en un cuento en forma de mito de origen: "Hace mucho tiempo, los animales, reunidos en *asamblea, juraron* ya no *devorarse mutuamente* y vivir en paz sobre la tierra. Nombraron *rey* al león (...), elaboraron *leyes* y previeron *sanciones* (...). Los animales vivían en *paz* (...). Se habrían dado la gran vida si el chacal, consejero del león, no hubiese destruido todo. Acostumbrado a todas las *traiciones* (...), extrañaba el antiguo estado de cosas y, ante el recuerdo de la *carne fresca y de la sangre caliente*, sentía que se volvía loco (...). Decide usar la *astucia*, incitar secretamente a los cortesanos, uno por uno, a desobedecer, verdadero trabajo del demonio" (Zellal, 1964).

El sacrificio del buey, acto de violencia negada que apunta a negar la violencia inscrita en la imposición del orden humano a la naturaleza fecunda pero salvaje, baldía o muchacha, es una comida de alianza, un juramento colectivo por el cual el grupo se funda al proclamar el orden propiamente humano, es decir masculino, contra la nostalgia de la lucha de todos contra todos, encarnada también por el chacal –o la mujer, que está excluida de la realización del sacrificio y de la participación en el orden político que aquél instaura– y su astucia sacrílega (*thah'raymith*). Como el mundo natural, cuya fertilidad domesticada recela a las fuerzas mal domadas de una naturaleza salvaje (las que encarna y moviliza la vieja hechicera), el orden social nacido del juramento que arranca la asamblea de los hombres del desorden de los intereses singulares no deja de verse asediado por la nostalgia reprimida del estado natural.

El ritual de la labranza que representa el punto culminante del año agrario debe su complejidad al hecho de que, según la lógica esencialmente *multifuncional* de la práctica mágica que, en cuanto práctica, ignora la diferenciación rigurosa de las funciones y, en cuanto práctica mágica, tiende a poner todas las posibilidades de su lado, instrumenta esquemas generadores diferentes, cuyo peso relativo puede variar según las tradiciones locales, "leyes municipales", como decía Montaigne, históricamente constituidas y a menudo perpetuadas por la preocupación de distinguirse, y que, aunque en úl-

---

eufemismos: es el "corto" o "el de los *arkasen*" porque arrastra carroñas parecidas a las sandalias de cuero tosco, hechas con la piel del buey del sacrificio). Se asimila también al chacal con el pelirrojo, sin barba ni bigote, que, como ya se ha visto, siembra la discordia, rehusándose en el juicio final a perdonar a quien le había robado un pico.

timo análisis no puedan reducirse las unas a las otras, tienen suficiente autonomía como para producir gestos o símbolos parcialmente discordantes o, al menos, sobredeterminados, polisémicos y multifuncionales.[38] Se ve así proyectarse, como en una sobreimpresión, los productos de varios esquemas prácticos: para empezar el esquema, con el que ya nos hemos encontrado, de la negación de la violencia inscrita en la labranza o la desfloración y, en segundo término, en el asesinato-sacrificio del buey que, dentro de la lógica del intercambio de dones (*do ut des*), representa una contrapartida de la violencia cometida contra la tierra; luego el esquema, que es su inverso positivo, de la reunión, con todos los símbolos de la pareja [*couple*] y del acoplamiento, de la yunta de bueyes con la lámpara de boda, y los esquemas, invocados por la preocupación por el éxito de la reunión, de la virilización de lo masculino (con los disparos de fuego y el tiro al blanco) y de la fertilización de lo femenino, con todos los ritos de fecundidad (que resultan autonomizados cuando la mujer estéril renueva los ritos del matrimonio; véase Genevois, 1968, II, pp. 26-27), y por último, muy secundariamente, el esquema de la separación y de la inversión del estatuto (que se aplica sobre todo a la novia, separada de su familia de origen y agregada a la nueva familia en un rito de pasaje en el sentido de Van Gennep).

La ritualización que oficializa la transgresión, que hace de ella a la vez un acto regulado y público, realizado delante de todos, colectivamente asumido y aprobado, incluso si se lo delega a uno solo, es, de por sí, una negación, la más poderosa de todas, puesto que tiene para ella a todo el grupo. La creencia, que es siempre colectiva, se realiza y se legitima al tornarse pública y ofi-

38 La autonomía relativa de la lógica del ritual, que las constantes observadas atestiguan, a pesar de las diferencias climáticas y económicas, en la escala del Magreb, no excluye las variaciones que sin duda tienen como principio, para empezar, las variaciones de las condiciones económicas y, en particular, de los límites del tiempo de trabajo, ligados al clima y al consiguiente tipo de cultivo, con por ejemplo la oposición entre los agricultores-arboricultores de las regiones altas y los cerealicultores (numerosas bromas rituales de la gente de la llanura se burlan del retraso con el que la gente de la montaña siembra y siega), y, para continuar, la historia singular de cada unidad local, estrictamente encerrada en sí misma (al punto de que, como Germaine Tillion enseñaba, las unidades de medida varían de un pueblo al otro), que, como en el caso de las costumbres registradas en el *qanun* o las decoraciones de tapices y las piezas de alfarería, fija y eterniza productos diferentes de los mismos esquemas, y que a menudo encuentra una razón para perpetuar sus diferencias en la busca de distinción (con respecto a otro clan u otro pueblo).

cial, al afirmarse y ostentarse, en lugar de ocultarse, como hace el ritual ilegítimo (es decir dominado, como la magia femenina) que, al igual que el ladrón –según Weber– reconoce a través de eso mismo la legitimidad, y su propia ilegitimidad. En ese caso particular, donde se busca la *licitación* de la transgresión,[39] es el grupo el que, a través del trabajo de oficialización, que consiste en *colectivizar* la práctica en cuestión al hacerla *pública, delegada* y *sincronizada, se autoriza* a sí mismo a hacer lo que hace.

De ello se deduce que es posible medir el grado de legitimidad (y la importancia social) de un rito por la forma de organización colectiva que impone: tenemos así los grandes ritos de interés público que reúnen en el mismo momento y lugar a todo el grupo, como el sacrificio de un buey (*thimechreth* "de la puerta del año" o para un difunto o para obtener la lluvia); los ritos que son realizados al mismo tiempo pero por cada familia separadamente, como el sacrificio del carnero del Aïd o los ritos de interés privado pero realizados públicamente, como la inmolación en favor de una casa o de la era o del tejido; los ritos que se realizan sin disimulo y en cualquier momento, como el rito para la cura de los orzuelos, y por último los ritos probados y secretos que no pueden practicarse sino a escondidas y a horas indebidas, como los de magia maléfica. Todo parece indicar que el simbolismo que se pone en juego es tanto más inconsciente (conside-

39 Sin duda no es por casualidad que explícitamente se hace mención de licitación (*lah'lal*) y de tabú (*h'aram*) en el caso de la labranza y del matrimonio. El hecho de comenzar la labranza antes del momento lícito (*lah'lal*) es considerado como un acto *h'aram* que está condenado a engendrar un producto *h'aram*. A propósito del día del otoño llamado *yum chendul*, donde el viento es objeto de diferentes ritos de pronosticación (Calvet, p. 19), un informante cuenta que un sabio llamado Chendul se negó a labrar, aunque la lluvia era abundante, porque los presagios que sólo se revelan ese día, el 33° del otoño, indicaban que el año sería malo. En lo que se llama *h'aq* (por ejemplo, el *h'aq lakhrif*, la proscripción de la cosecha de higos), la dimensión mágica tampoco está ausente, puesto que la asamblea que la dicta invoca la maldición sobre aquellos que la contravienen; no obstante, el carácter de convención social de la prohibición se recuerda en el hecho de que la transgresión se sanciona con una multa (también llamada *el h'aq*). Aunque en el caso del matrimonio no se hable de *lah'lal* más que para designar la suma de dinero que el novio entrega a su novia (además de la dote y los regalos) antes de la consumación del matrimonio, hay numerosos rasgos que recuerdan la función de licitación de la ceremonia del casamiento (por ejemplo, *imensi lah'lal*): es así como, ya lo hemos visto, a menudo la estación de casamientos se abría con una boda entre primos paralelos, predispuesta para ese papel inaugural por su conformidad con los principios de la visión mítica del mundo.

rado como producto de una historia olvidada) cuanto más oficiales y colectivos son los ritos, y tanto más consciente, puesto que es instrumental, cuanto más privados y, al mismo tiempo, más secretos, son los fines a los que sirven.

> Así, los ritos de transferencia del mal (*asfel*), como los ritos de nacimiento, los ritos de pronosticación, etc., apelan a asociaciones de ideas muy simples y transparentes (un poco a la manera de los cuentos) por el hecho de que su lógica se deduce muy directamente de su función, que proporciona su esquema directivo: por ejemplo, si se trata de curar un panadizo, la *qibla* entierra el miembro enfermo en la tierra (de la tumba del extranjero), hace el rito de rotación con un huevo y lo entierra un momento; luego cocina el huevo hasta que se rompe, procediendo después a la inmolación de una paloma que es enterrada en el agujero junto con el huevo. Tras las abluciones y las fumigaciones de hierbas amargas, se dejan en el lugar los instrumentos utilizados y se parte de allí en el momento en que el sol toca el mar. Rotura, transferencia, expulsión, acentuación de las rupturas (se le dejan a la noche los objetos y el mal), el simbolismo puesto en juego es transparente. Lo mismo ocurre en cierto rito para lograr que salgan los dientes: se cubre con una sábana la cabeza del bebé y se confeccionan crepes (*thibuâjajin*) con sémola que se cocina haciendo burbujas que hay que reventar inmediatamente. Los ritos de pronosticación son más claros todavía, porque toman menos del simbolismo profundo: por ejemplo, hay que tocar dinero si se siente picazón en la palma de la mano derecha; hay que darlo si es en la mano izquierda. A menudo ocurre que la significación explícitamente conferida al rito, ya sea en la práctica misma, ya sea en la respuesta a la pregunta del encuestador, enmascara el sentido profundo: es el caso, por ejemplo, cuando se dice que el rito del candado, en el momento de la primera entrada del varón en el mercado, tiene por finalidad hacer la vida fácil; o bien que la mujer arroja las hojas tomadas de las calabazas en un lugar por donde pasa el ganado, para que la calabaza extienda sus frutos por todas partes, así como el ganado suelta sus excrementos. No habiendo nada grave en juego, se está en el orden de lo facultativo (hacerlo no puede hacer mal y no hacerlo puede hacer mal), dejado a la improvisación individual.

De hecho, el grado de libertad varía según el grado de colectivización del rito y según el grado de ritualización, de institucionalización, de oficialización que le es correlativo; pero también varía de acuerdo con la posición de los individuos dentro de la jerarquía oficial, que es siempre una jerarquía con respecto a lo oficial. Los dominantes están ligados con lo oficial (la competencia estatutariamente reconocida predispone a reconocer y a adquirir competencia). Por el contrario, los dominados, es decir, en este caso, las mujeres, están destinadas a lo oficioso o a lo secreto, instrumentos de lucha contra lo oficial que les es negado. Como lo muestra el análisis de la magia femenina, el simbolismo es al mismo tiempo y sin contradicción un código común y un instrumento de lucha: luchas domésticas entre las mujeres –y en particular la suegra y la nuera–, luchas entre las mujeres y los hombres. Así como hay una verdad oficial del matrimonio, que es masculina, y una verdad práctica, en la que las mujeres entran en juego, hay también un uso oficial, público, solemne, extraordinario del simbolismo que es masculino, y un uso secreto, privado, vergonzoso y cotidiano, que es femenino.

La institución de períodos o de momentos *lícitos* (*lah'lal*), la designación de delegados-pantalla (familia encargada de iniciar la labranza, boda inaugural de primos paralelos) y la organización de las grandes ceremonias colectivas, en las que el grupo se autoriza por su propia autoridad, son tres aspectos de la misma operación, que es constitutiva de todo *ritual legítimo* (se embarulla todo al identificar la distinción entre magia legítima y magia ilegítima con la distinción, en la que entran en juego luchas sociales, entre magia y religión). Es en la autoridad circularmente autorizada que el grupo se concede a sí mismo, en su totalidad o en la persona de uno de los suyos (delegado autorizado), donde reposa la fuerza ilocucionaria que opera en todos los rituales sociales. El carácter propiamente mágico de esta fuerza de cabo a rabo social se nos escapa en la medida en que se ejerce solamente sobre el mundo social, separando y uniendo individuos o grupos mediante *fronteras* o *lazos* (matrimonio) no menos mágicos, transmutando el valor social de las cosas (como la grifa del costurero) o de las personas (como el título académico). Aparece por el contrario con toda evidencia cuando, por una suerte de inocencia, de confianza, de entrega de sí impuesta por la desgracia y el desasosiego extremos, los grupos intentan ejercer el poder que se otorgan a sí mismos, por uno de esos círculos que se hallan en el principio de la magia realmente eficaz de lo colectivo, más allá de sus límites de validez, es decir sobre aquello que no depende de ellos, sobre el mundo natural del que dependen; cuando quieren hacer de la calabaza una carroza así como hacen del hijo del rey un rey o del bautizado un cristiano; cuando, en una palabra, se esfuerzan

por instaurar con las cosas las formas de relación que tienen lugar entre los hombres, dando órdenes o haciendo dones, profiriendo anhelos o súplicas.

Tanto en la labranza como en la siega, el sacrilegio es negado simbólicamente en su misma realización: aquel que se encarga del inicio de la labranza, "el hombre de la boda", como se lo llama a veces, actúa, en el momento señalado por el grupo, como delegado del grupo para realizar la reunión sacrílega del fuego del cielo y de la tierra húmeda, de la reja, equivalente del rayo celeste cuyo nombre ostenta, *thagersa* (a la vez bendecido y temido, no debe ser lavado ni templado en agua ni llevado de vuelta a la casa entre dos jornadas de labranza), y del surco.[40]

> En Sidi Aïch, el inicio de la labranza (exactamente, "la salida hacia el primer laboreo"), es decir el cuidado de trazar ritualmente el primer surco, le corresponde a una familia a la que se llama *abruâ*, amuleto (*abruâ* se emplea también para la larga cola del buey elegido para el sacrificio del otoño y para el largo vestido que arrastra la mujer que transporta las semillas; así lo revelan las invocaciones que la mujer ocupada de la huerta no deja de formular: "Concede a toda parcela tocada por el paño de mi vestido, *abruâ*, y por las plantas de mis pies una cosecha abundante" (Genevois, 1969). "La gente, es decir todos los miembros del clan, salen por la casa de Yusef" (quien, como se dice también, "sale en honor a los demás"). Para explicar las funciones impartidas a esa familia, que también tiene el monopolio de todos los actos técnicos que dan intervención al fuego o a objetos fabricados por el fuego (puntas de fuego contra la enfermedad, tatuajes, reducción de las fracturas, circuncisión), se dice que el rayo habría caído en la parcela de uno de sus

40 Laoust (1920, p. 189) indica que a veces se llama al rayo "la reja del cielo", que en el Aurès la palabra *thagersa* designa a la vez la reja y el fuego del cielo y que "es una creencia muy difundida entre los bereberes que el rayo cae en la forma de una reja de arado" (estando así la caída del rayo en el suelo prácticamente identificada con el temple del hierro). Las palabras que sirven para designar al arado, *thagersa* (*thayirza*), pero también *saâqa* o *sihqa*, se emplean, sin duda como eufemismos, para designar el rayo que cae (por oposición a los relámpagos). El arado mismo se designa a menudo con una palabra, *lmâun*, que, dada su raíz (ayuda mutua, ayudarse, con una connotación de bendición que recuerda la expresión *Allah iâaunik*, saludo que se dirige a aquel que trabaja), aparece también como eufemismo. Al que es golpeado por el rayo se lo considera víctima de una maldición y, si sobrevive, sacrifica un buey.

ancestros que "injertó" en la reja de su arado el trozo de hierro aguzado y templado que había descubierto en el punto del impacto, y también que un día de tormenta una oveja habría traído en su vellón una pequeña hoz que habría sido "injertada" en la hoz utilizada para hacer puntas de fuego.

Los ritos de labranza deben favorecer también un estado paradojal de unión de los contrarios en el que el *arriba* equivale, provisionalmente, al principio femenino: la semilla, por un momento condenada a la sequedad y a la esterilidad, no puede retornar a la vida sino mediante su inmersión en la humedad fértil. La tierra, parecida a la oveja, puede no conducir (*thamazgulth*), puede retornar a la esterilidad o a la fecundidad salvaje del erial y el porvenir de la semilla está a merced de las potencias femeninas que el acto de fecundación ha debido forzar. La "puerta del año" no es el momento en que comienza el año, el cual por lo demás no tiene comienzo, puesto que es eterno recomienzo, sino un *umbral*, período de incertidumbre y de esperanza ("se oyen para todo propósito las palabras 'si Dios quiere'") en el que todo se renueva, empezando por los *contratos* y las asociaciones (Maury, 1939), un momento inaugural en el que el año, parecido a la casa, que debe permanecer siempre abierta a la luz fecundante del sol, se abre al principio masculino que lo fecunda y lo llena. La labranza y la siembra marcan la culminación del movimiento del afuera hacia el adentro, de lo vacío a lo lleno, de lo seco a lo húmedo, de la luz solar a las tinieblas terrestres, de lo masculino fecundante a lo femenino fértil.

En este contexto, se puede evocar un cuento muy conocido, la historia de Heb-Heb-er-Remman, en el que, alrededor de la serpiente, representada a menudo en las vasijas en las que se depositan los granos reservados para el consumo y la siembra, se organiza toda la simbología de la fecundidad que opera en los ritos de matrimonio y de labranza. Una muchacha, que tenía siete hermanos y que estaba por lo tanto siete veces bendecida, es víctima de los celos de sus cuñadas, que le hacen comer siete huevos de serpiente disimulados en albóndigas de pasta: su vientre se hincha; se la cree embarazada; se la echa. Un sabio descubre el origen del mal: para librarla de él, habrá que degollar un carnero, asar su carne salándola mucho, hacérsela comer a la muchacha, luego colgarla por los pies, con la boca abierta encima de una vasija de agua. Las serpientes salen, se las mata. La joven se casa; tiene un hijo al que

llama Heb-Heb-er-Remman, "los granos de granada". Regresa a casa de sus hermanos que la reconocen cuando ella cuenta la historia mostrándoles las siete serpientes que previamente ha secado y salado. Puede verse inmediatamente que para producir este relato o descifrar aunque sea confusamente su sentido, basta con poseer el conjunto de los esquemas que operan en la producción de todo rito de fecundidad. Fecundar es penetrar, hacer entrar algo que hincha o que hace hinchar: la ingestión de alimento y de alimento que hincha es el homólogo del acto sexual o de la labranza. En otro cuento, la serpiente que una mujer estéril había criado como si fuese su hijo se ve rechazada por su primera esposa: *se yergue, se infla, sopla* sobre ella un *chorro de fuego envenenado* que la consume y la reduce a cenizas. Pero aquí se trata de una falsa fecundación: las serpientes, símbolo del principio de vida masculino, de la semilla que debe madurar para renacer, y por lo tanto de lo seco, son ingeridas en forma de huevos, es decir en estado femenino, y retornan al estado masculino a destiempo, en el vientre de la muchacha. (En un rito de fecundidad del que informa Westermarck, es el corazón –parte masculina de las serpientes– lo que es consumido.) La hinchazón que resulta de esta procreación invertida es estéril y nefasta. Lógicamente se impone la cura. Hay que conseguir que lo seco opere un movimiento de sentido inverso, de lo alto a lo bajo –una simple inversión de abajo a arriba es suficiente– y del adentro hacia el afuera, lo cual no puede hacerse por una simple operación mecánica: se trata de desecar lo seco, de darle sed, añadiéndole lo seco por excelencia, la sal, y de reforzar así la propensión a lo húmedo que, en la fecundación normal, procreación o siembra, lo lleva hacia adentro, hacia el seno húmedo de la mujer o de la tierra abierta por la reja. Cuando el cuento se acaba, la fecundidad de la muchacha se ve atestiguada por el nacimiento de Heb-Heb-er-Remman, "los granos de la granada" (símbolo por excelencia de la fertilidad femenina, identificado con el vientre de la mujer), es decir los numerosos varones nacidos (o por nacer) del vientre fecundo de la mujer con siete hermanos, salida ella misma de un vientre fecundo (en hombres). Y las siete serpientes quedan secas y saladas, es decir en el estado que les es estructuralmente impartido como símbolos de la simiente masculina, capaz de crecer y de multiplicarse por el ciclo de la inmersión en lo húmedo seguido de la emergencia hacia lo seco.

La reunión de lo masculino y de lo femenino, de lo seco y de lo húmedo, por obra de la labranza o el matrimonio, es invocada por todo el simbolismo performativo del ritual que está allí para *significar*, en el sentido de decir con *autoridad*, la reunión de los principios que están destinados a la esterilidad en tanto permanezcan en estado separado, *impar, imperfecto*. De allí la utilización, en los rituales del matrimonio o de la labranza, de todo elemento que pueda significar lo par, la pareja [*couple*], el acoplamiento, y para empezar la yunta [*la paire*] de bueyes (*thayuga* o *thazwij*, de *ezwej*, casarse, estar casado), el par por excelencia, ya que de por sí el buey es símbolo y presagio de prosperidad, de plenitud. A aquel que es delegado para iniciar la labranza y a quien en ocasiones se llama "el viejo de la boda" también se lo llama "el viejo de la yunta de bueyes" (*amghar natyuga*).

> Es el buey el que dice: "Allí donde yo me acueste, no habrá hambruna" y "¡Muuu! Sal, tú, hambre, y que entre la saciedad" (Genevois, 1968, I, p. 29). Es por eso que la entrada de la nueva yunta de bueyes en la casa es una bendición marcada por ritos confiados a la señora de la casa: igual que para la entrada de la casada, la señora de la casa coloca en el umbral *alemsir*, la piel de cordero sobre la cual se recibe el grano molido y a la que también se llama "la puerta de las provisiones" (*bab-errazq*), a fin de que los bueyes traigan lo *lleno*, prosperidad; ella les da la bienvenida –"¡que seas bienvenido, dichoso!"–; les ofrece agua, los acaricia, los ata y los desata, pasa por debajo de ellos. Estas tradiciones recogidas en Aït Hichem tienen muchos rasgos en común con las que se observan durante el regreso de los rebaños en *azal* (Rahmani, 1936). En la Pequeña Kabila, la piel del cordero es reemplazada por un tamiz de habas y no se les ofrece agua. Otras parejas bendecidas: la espiga doble (del mismo tallo), llamada "espiga de bendición", en honor de la cual se degüella un macho cabrío y que se conserva en la casa; los gemelos (según algunos informantes, la madre de gemelos tendría el privilegio de proceder lícitamente a la inmolación de animales).[41] En los presagios lo que se presenta en pares

41 Una vez más, el simbolismo práctico no carece de ambigüedad. Bendecida, la madre de gemelos es también sospechosa de magia: en efecto, los gemelos evocan la idea del odio; más aún que los *inulban*, niños separados por una diferencia de edad muy pequeña que se disputan el seno de su madre,

es de buen augurio (incluso si se trata de cosas funestas, como los cuervos). Al contrario, lo impar, lo singular, lo solitario, el célibe por ejemplo, es funesto, en tanto que símbolo de esterilidad (se llama *afrid* a la muchacha no casada y al buey que no se deja poner el yugo).

Otra manera de *significar* el éxito del acoplamiento, el tratamiento al que se somete la semilla. Según diversos informantes, el grano destinado a ser sembrado no se mezcla jamás con el grano destinado al consumo o a la venta: al contar siempre con granos de la última gavilla cortada, a veces granos de la última gavilla trillada o polvo recogido en la última parcela segada o en la era en el momento de trillar la última gavilla, o incluso polvo tomado en el mausoleo de un santo (Servier, 1962, pp. 229, 253), sal, etc., la semilla se conserva en la casa misma, en cofres o pequeñas vasijas –*thikufiyin*– apoyados sobre el muro de separación y preparada según ritos y prohibiciones destinados a conservar sus propiedades. Dicho de otro modo, es *domesticada* por la prolongada estadía en el lugar por excelencia de la procreación, de la reunión de lo masculino con lo masculino, que manifiesta, en la arquitectura misma, la unión de la horqueta [o pilar bifurcado], femenina, y de la viga que ella soporta, como la tierra al cielo.[42] Pero demostración más clara de la reunión que se expresa o significa es la lámpara encendida (*mes'bah*) que se llevaba delante del cortejo nupcial (Devulder, 1957; Yamina, 1953) y que ardía toda la noche en la cámara nupcial, así como, según algunas tradiciones, acompañaba al labrador, el primer día de labranza, hasta el campo donde se la mantenía encendida hasta que estuviese sembrada la primera parcela delimitada (*thamtirth*).

La lámpara ordinaria es el símbolo del hombre a través del cual viene la luz: "el hombre, se dice, es la luz; las mujeres, las tinieblas"; el motivo repre-

---

los gemelos (*akniwan*) se celan y se detestan, como las co-esposas, llamadas *thakniwin* (singular: *thakna*), las gemelas.

42 La relación entre la horqueta y la viga es la de la mujer y el hombre (adivinanza: "la mujer sostiene al hombre"; "abuela sostiene al abuelo", etc.), la del esclavo y el amo (adivinanza" "el esclavo estrangula a su amo"), la de la tierra y el cielo (Genevois, 1955 y 1963, pp. 21-22). El tema del estrangulamiento sin duda debe asociarse al dicho: "El enemigo del hombre es la mujer". La viga escuadrada que constituye la cumbrera del tejado y que reposa sobre las dos horquetas se identifica con el honor del dueño de casa (el traslado de la viga da lugar a un ceremonial que reúne a todos los hombres del pueblo, como el traslado del cuerpo en el momento del entierro).

sentado por la lámpara en las pinturas murales, cuando lleva encima una especie de M, símbolo de la mujer acostada con las piernas separadas –a la manera de la horqueta de la casa–, figura el acoplamiento (Devulder, 1951). Pero, al igual que el hogar, participa de la ambigüedad de lo masculino-femenino: es la luz del adentro, lo masculino dentro de lo femenino, lo que se trata *justamente* de reproducir.[43]

> En la lámpara de boda que se lleva en el cortejo que conduce a la novia desde su casa a la del novio, la vieja que la ha preparado pone sal, miel y un producto también presente en los ritos de "asociación del mes" y llamado "nuez de la asociación" (Devulder, 1957); un mal presagio –que la vieja, por su palabra, se esfuerza en prevenir– se ve en el hecho de que llegue a apagarse por el camino, y debe arder durante la noche de la boda y los días siguientes hasta que se haya agotado el aceite, sin que jamás nadie la apague. El motivo de las pinturas murales al que se llama "lámpara de boda" incluye a la vez la M, el cruce de caminos y *thanslith* (de la raíz NSL, comenzar, engendrar), motivo hecho de dos triángulos unidos por su punta que está "en el comienzo de todo tejido y de toda vida" (Chantréaux, 1942, pp. 219-221; Servier, 1962, p. 132). En cuanto al motivo, también llamado lámpara de boda, en el que la lámpara está rematada arriba por dos triángulos blancos que figuran huevos, evoca otra lámpara de boda llamada *mes'bah' thamurth*, la lámpara del país, cuya descripción (Ouadhias) he recogido y que se caracteriza por el hecho de que la mecha atraviesa de parte a parte un huevo (equivalente práctico de la granada o del vientre de la mujer) en el que se han perforado dos orificios.

Símbolo de unión, tanto como luz del interior, la lámpara es también, en cuanto símbolo del hombre y de su virilidad, principio de virilización, como los tiros de fusil, en número par, que acompañan a la novia y sobre todo los que los *parientes masculinos del novio*, guardianes y garantes de su virilidad, ti-

43 Hay que descartar (entre otras razones, porque el aceite está asociado inequívocamente a lo seco, a lo caliente, a lo masculino) la teoría indígena, sin duda de origen docto (se la encuentra en otras tradiciones), de la correspondencia entre la división tripartita de la lámpara y la división tripartita del ser humano, en la que la arcilla representa el cuerpo, el aceite al alma sensible, *nefs*, y la llama al alma sutil, *ruh'* (Servier, 1964, pp. 71-72).

ran sobre el blanco puesto en su camino (rito que se practicaba también en el nacimiento de un *varón* y en el momento de la circuncisión). En efecto, se cuenta que antaño los niños le tendían una especie de emboscada, a la salida del pueblo, a la delegación de los parientes del novio que llevaban a la novia a su nueva casa: colocando una *piedra* (femenino) o un *huevo crudo*, símbolo del vientre femenino y de su fertilidad, en los agujeros de un talud o de un tronco de árbol, llamaban la atención de los miembros de la escolta sobre ese blanco, desafiándolos a abatirlo. El cortejo se detenía hasta que el blanco hubiese sido tocado y tendido por el suelo. En caso de fallar, la delegación debía pasar *bajo la albarda de un asno* (símbolo, es sabido, de sumisión, a menudo invocado en las luchas domésticas, mágicas sobre todo). De hecho, los adultos velaban por evitarles semejante humillación (excesiva) a los visitantes extranjeros y la tradición del tiro al blanco –sin duda por los riesgos que conllevaba– fue poco a poco abandonada, resucitada, pero despojada de su carácter de competencia de honor, en la forma de un *juego*, al que los miembros de la delegación se entregan, *en su propio pueblo*, es decir en el interior del grupo (siendo los extranjeros simples invitados), el día siguiente a la llegada de la novia, mientras esperan la comida. El simbolismo propiamente sexual del tiro, del que tiene muchos otros indicios,[44] se ve particularmente en el hecho de que, para hacer fallar el objetivo, se hacía pasar tres veces (de arriba abajo) bajo el vestido de una muchacha, los huevos que debían servir de blanco a fin de que permaneciesen "vírgenes" (Rahmani, 1949), y que, para romper el encanto, alguien (un hombre ajeno al pueblo y a la escolta) debía perforar los huevos con una aguja.

Los disparos, frecuentes en los ritos de lluvia como símbolos de la aspersión masculina adecuados para desanudar lo que está anudado, se asocian naturalmente con todas las prohibiciones de la acción de anudar, que se opone tanto a la acción masculina de abrir como a la acción femenina de ser abierta, de abrirse y de hincharse. El rito, que siempre obedece a la búsqueda de maximización de los beneficios mágicos, en cierto modo mata dos pájaros de un tiro al jugar con la coincidencia –que en su ambigüedad los verbos de estado ex-

44 En las canciones, a menudo el hombre es designado como "el fusil de la casa". A una mujer que no tiene más que hijas, se le dice: "Mi pobre, te compadezco, te deseo que puedas colgar un fusil del muro del telar" (*tasga*). *Thamazgulth*, que se dice de un animal estéril, o que ha abortado, viene de la raíz *zgel*, fallar al blanco. Cuando el matrimonio se ha consumado, el recién casado sale de la habitación nupcial haciendo disparos de fuego.

presan muy bien– entre *abrir* y *abrirse* para impedir las acciones adecuadas para desfavorecer la acción, femenina en su forma pasiva y masculina en su forma activa, de *apertura* (así como a la inversa los ritos llamados de herraje que apuntan a volver al hombre o a la mujer inaptos para las relaciones sexuales aplican el esquema del corte). La recién casada debe permanecer sin faja durante siete días, y la que al séptimo día anuda su faja es una mujer dotada de numerosos hijos; del mismo modo, la mujer que transporta la simiente debe evitar apretar demasiado su faja y debe llevar un vestido largo que arrastre detrás de ella una cola (*abruâ*) amuleto. La cabellera de la recién casada debe quedar desatada durante los primeros siete días; la mujer que transporta la simiente debe dejar caer su cabellera.[45] Aparte de los actos de cerramiento, las prohibiciones que rodean la labranza o el matrimonio excluyen todos los actos de *purificación* y de *expulsión*, barrer, blanquear la casa, afeitarse, cortar los cabellos o las uñas y todo contacto con objetos secos o asociados a lo seco, como el hecho de untar los ojos con kohl, teñir las manos con alheña o, en el orden alimentario, el consumo de especias.

Actos de procreación, es decir de re-creación, el matrimonio y la labranza son tratados prácticamente como[46] actos masculinos de apertura y de siembra destinados a provocar una acción femenina de hinchazón: la puesta en escena ritual juega con todas las ambigüedades de los objetos o de las prácticas, movilizando por una parte todo aquello que abre (llave, clavo) y todo aquello que es abierto (cabellos y faja desatados, cola que se arrastra), todo lo que es dulce, fácil y blanco (azúcar, miel, dátiles, leche) y por otra parte todo lo que infla, hincha, leuda (*crêpes*, buñuelos, trigo, garbanzos, habas [*ufthyen*]), todo lo que es múltiple y apretado (granos de *seksu*, cuscús, o de *berkukes*, cuscús grueso, de granada o de higo), todo lo que está lleno (huevo, nuez, almendra, granada, higo), correspondiendo el más alto rendimiento a los objetos y a las acciones que acumulan varias de estas propiedades. Así el huevo, símbolo por excelencia de lo que está lleno y henchido de vida, o la granada, a la vez llena, hinchada y múltiple, de la que dice una adivinanza: "granero sobre granero,

45 Se sabe que todas las formas de anudamiento (cruzar los brazos o las piernas, llevar nudos o fajas, anillos, etc.) o de cerramiento (de las puertas, de los cofres, de las cerraduras, etc.) están prohibidas en el momento del parto, y recomendadas las acciones inversas.

46 Digo "tratados prácticamente como" para evitar poner en la conciencia de los agentes (diciendo por ejemplo "vividos como" o "concebidos como") la representación que hay que construir para comprender las prácticas objetivamente orientadas por el esquema práctico y para comunicar esa comprensión.

adentro el trigo es rojo"; y otra: "no más gruesa que una tortilla para machacar y sus hijos son más de cien" (Genevois, 1963, p. 73). Y todo un aspecto de la acción multifuncional que se realiza en la labranza y el matrimonio se resume en el gesto del labrador que rompe (*felleq*, hacer estallar, partir, desflorar) contra la reja de su arado una granada o un huevo.

> Los ritos a los que dan lugar la primera entrada de la yunta de bueyes, la primera labranza y la llegada de la novia a su nueva casa constituyen un buen ejemplo de los productos del sentido práctico que, orientado a la realización de una pluralidad de funciones mal separadas, saca todo el partido posible de la polisemia de las acciones y de las cosas para producir acciones simbólicas y funcionalmente sobredeterminadas, adecuadas para alcanzar varias veces cada una los fines perseguidos. El tamiz que se le presenta a la recién casada en el umbral de la puerta evoca los tamices de la labranza (Servier, 1962, p. 141): en efecto contiene trigo, nueces, higos secos, dátiles, símbolos de la fecundidad masculina, huevos, buñuelos, granadas. Pero, como ya lo hemos visto en más de un caso (por ejemplo, con los ritos para recibir a la yunta de bueyes y los ritos de *azal*), sólo en los *usos* que se hace de ellos se define completamente el sentido práctico de esos objetos siempre sustituibles y siempre ambiguos y se revela la equivalencia con ritos en apariencia diferentes pero producidos de acuerdo con los mismos esquemas y orientados hacia las mismas funciones: la novia rompe los huevos sobre la cabeza de la mula, se enjuga las manos sobre sus crines, luego arroja detrás de sí el contenido del tamiz y los niños que la han seguido se empujan (cantidad significa abundancia) para apoderarse de él (Genevois, 1955, nº 49). En otra variante, el tamiz contiene ramas de granado, de ortiga, un espejo, huevos y trigo; la recién casada lanza agua tras de sí y rompe el huevo contra el dintel de la puerta, mientras la suegra va a untar de huevo la pared del telar (Yamina, 1953). Según otro informante (Aït Hichem), la madre del casado extiende ante la puerta una estera sobre *alemsir*, "la puerta de las provisiones" (es evidente la analogía con el rito de "la primera entrada de la yunta de bueyes", destinada a *llenar*), pone en ella trigo y habas (*ajedjig*) y prepara un huevo y un cuenco de agua; la novia procede a las mismas operaciones (irá a arrojar *ajedjig* en la fuente algunos días más tarde). El tamiz al que también se llama "tamiz de las costumbres" (*laâwayed*)

puede también contener, aparte del trigo, las habas y los huevos, buñuelos, alimento que se hincha, como *ajedjig*, y que se supone que hace hinchar (Boulifa, 1913). De manera general, la recién casada es asperjada por la *qibla* o por la madre del novio que, al menos en un caso (Sidi Aïch), le da a beber agua (en otras partes, suero de leche) en los huecos de sus manos, como lo hace el padre en el momento de la partida (pero también se da que la asperje); arroja detrás de ella el contenido del tamiz (nueces, dátiles, buñuelos, huevos duros), a excepción del trigo y de las habas –promesa de abundancia de hombres– que ella toma (Aït Hichem) tres veces en sus manos y vuelve a poner en el tamiz después de haberlos besado (esos granos permanecerán sobre la estera en la que la casada se sentará durante los tres días siguientes, a fin de que sea fecunda). Se ve al pasar que el análisis de las variantes confirma la *libertad* inherente al hecho de improvisar según unos esquemas prácticos no explicitados en lugar de ejecutar un modelo explícito: los mismos objetos y los mismos actos se vuelven a encontrar en todas partes, y también el sentido global de la práctica, pero con toda suerte de sustituciones, tanto de los agentes (la *qibla*, la suegra, la novia, por ejemplo) o de los objetos como de las acciones realizadas (lo cual condena la búsqueda de la variante *buena*, la más completa, la más significante, que orientó, al menos al comienzo, mi recopilación). Todo se da como si los agentes engendraran, al azar de la improvisación semicodificada por las tradiciones locales, todas las prácticas susceptibles de ser engendradas a partir de uno o de varios esquemas, seleccionados en función de la intención dominante del rito: esquema del "crecer y multiplicarse", esquema del "quebrar" (o "desflorar"), con la ruptura del huevo que constituye el blanco, del huevo del tamiz o del plato que ha contenido la alheña y que la novia debe romper de un golpe dado con el pie (Sidi Aïch), esquema de la inversión del mundo, con el pasaje del umbral *sin contacto* (sobre la espalda de una "pantalla mágica", a veces de un negro) y el espejo.

Asimismo, "el tamiz de la labranza" (*agherbal elh'erth*, de donde el nombre del rito, *thagerbalt*) que trae la mujer del labrador, seguida por los niños, símbolo de multiplicación, en diferentes momentos según los lugares (la mañana, cuando el labrador deja la casa, o a su llegada al campo, cuando engancha los bueyes, o en el momento de la comida de la mitad de la jornada), contiene siempre

crepes, habas secas, trigo, una granada. En esta tradición, el labrador se interrumpe, les da de comer a los bueyes y luego, colocándose delante de éstos, arroja, procurando tocar a los bueyes, primero los granos, luego los *crepes*, que los niños tratan de atrapar al vuelo, sobre los bueyes, sobre el arado o incluso en el suelo, gesto de generosidad que garantiza la prosperidad y también sacrifica. Después de haber alejado a los niños, lanza la granada, que el más astuto debe atrapar. Así los niños van corriendo de campo en campo. De acuerdo con otra recopilación de este rito (Hénine, 1942), el tamiz contiene además un peine de tejer; la mujer, después de haber salmodiado algunas palabras religiosas, va a colocar los dos huevos frescos en el último surco trazado y su marido traza un nuevo surco, luego deja a los bueyes descansar y comer: si los huevos están intactos el año será bueno; después que la mujer ha enterrado un amuleto en un rincón del campo, los participantes comen el contenido del tamiz. Entre las innumerables variantes retendremos esta otra: el labrador rompe dos granadas, algunas tortillas y buñuelos contra la reja, después distribuye el resto a los asistentes; se entierran las ofrendas en el primer surco.

Podrían multiplicarse al infinito los ejemplos de cruce entre los dos rituales: se asperja con leche a la casada (y a su cortejo) que a menudo procede ella misma a aspersiones de agua y de leche en el momento de entrar en su nueva casa, de la misma forma en que la señora de la casa asperja con agua o leche el arado en el momento en que parte para el campo. Se le presenta a la casada una llave con la que ella golpea el dintel de la puerta (en otros lugares, se pasa una llave bajo sus vestimentas cuando se la viste); se pone en la bolsa de la semilla una llave que en ocasiones se arroja en el surco.

La negación del asesinato y la promesa de resurrección que encierra el ritual de la siega se realizan aquí en la negación de la violación y de la violencia que es la condición de la resurrección de la siembra.[47] El sacrificio y el consumo

47 Es esta dialéctica de la muerte y la resurrección lo que expresa el dicho (a menudo invocado hoy en día, con un sentido desviado, a propósito del conflicto generacional): "De la vida, ellos sacan muerte; de la muerte, sacan vida" (esquema que se encuentra también en la adivinanza: "Un muerto sale de un vivo": el huevo; "un vivo sale de un muerto": el polluelo).

colectivo del buey pueden ser comprendidos como una representación mimética del ciclo del grano que debe (aceptar) morir para nutrir al grupo, sacrificio tanto más notable cuanto se trata del animal más cercano a los humanos, el más estrechamente asociado a su vida, a sus trabajos y sobre todo a su ansiedad ante la incertidumbre de los ritmos cósmicos (de los que participa tan estrechamente como los hombres).

> En el solsticio de invierno, cuando la tierra, que reposa sobre los cuernos de un toro, pasa de un cuerno al otro, resulta de ello un gran estrépito, sólo oído por los bueyes que, espantados, rehusarían todo alimento y perecerían si toda la familia no hiciera mucho ruido dentro del establo golpeando recipientes y diciendo: "No tengan ningún miedo, oh bueyes, es el sol que declina". En el equinoccio de primavera, cuando "el sol da la vuelta" y los días comienzan a alargarse, "para evitar que los bueyes oigan que su tiempo de trabajo va a aumentar", se hace también ruido en el establo (según otros informantes, es el día del "préstamo", al final de *ennayer*, cuando se acude al establo, antes de que se alce el día, a gritar en la oreja de los bueyes: "¡Regocíjense, oh bueyes, *ennayer* ha terminado!").

Asesinato negado, el sacrificio del animal cuasi humano, intermediario y mediador entre el mundo natural y el mundo humano, cuyo cuerpo es tratado como una imagen y un sustituto del cuerpo social, se cumple en la comida de comunión, que realiza prácticamente la resurrección de los muertos en los vivos, por una aplicación última del axioma "una vida por una vida" que conducía al sacrificio aceptado del viejo más cercano a los ancestros, a cambio de la lluvia y la supervivencia del grupo. Tanto más cuando la comida de comunión que reúne a todo el grupo encierra una evocación de los muertos: como lo recuerda el estatuto del extranjero (*aghrib*), que no puede "citar" ningún ancestro y que no será "citado" (*asker*, citar y resucitar) por ningún descendiente, la pertenencia al grupo, que se afirma por medio de la reunión y de la comensalidad, implica el poder de invocar y de evocar ancestros y la seguridad de ser invocado y evocado por descendientes.[48]

48 La "tumba del extranjero" o del hombre sin descendencia masculina es uno de los lugares a los cuales se transfiere el mal: se la encuentra en casi todos los pueblos, cubierta de cascos de botellas, de vasos, de platos, que

La resurrección de los muertos en los vivos es evocada por todo el simbolismo, y en particular el culinario: así, el haba, la semilla masculina y seca por excelencia, emparentada con los huesos que son el refugio del alma en espera de la resurrección, compone, con los garbanzos y el trigo, *ufthyen* (o *ilafthayen*), granos que se multiplican y que aumentan al cocinarse[49] y que se comen en la ocasión de la primera labranza (y también en la víspera de *ennayer* y especialmente del *Achura*); entra también en *abisar*, plato reservado a los hombres, y forma parte de las cosas que se arrojan en el primer surco. Símbolo casi transparente de los muertos (adivinanza: "yo había puesto un haba en tierra, ella no se alzó": el muerto; Genevois, 1963, p. 10) cuyo alimento constituye ("yo vi a los muertos mordisquear las habas": por poco muero), tiene la predisposición necesaria para acarrear el simbolismo de la muerte y de la resurrección en cuanto semilla desecada que, enterrada de acuerdo con los ritos en el seno húmedo de la naturaleza, se hincha para resurgir, multiplicada, primera aparición de la vida vegetal, en primavera.

En el caso del tejido (véase el esquema 5) que, como se ha advertido hace mucho tiempo (Basset, 1922, p. 154), presenta una estructura perfectamente homóloga (hasta en su ambigüedad) a la del ciclo agrario, pero más clara to-

---

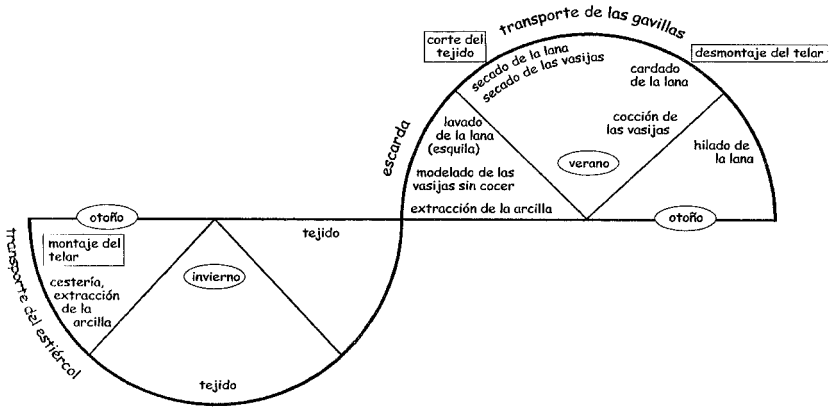
sirvieron para "fijar el mal". En algunos lugares (Sidi Aïch), no se conoce tumba de extranjero, pero es un lugar llamado, "Sidi Ali Alghrib" el que cumple la misma función; en otras partes, se habla de "la última tumba". Las mujeres que quieren desembarazarse de un mal (en particular de una enfermedad de bebé) llevan un cuenco lleno de agua y un huevo, comen el huevo, dejan la cascarilla y el cuenco: "El mal, dicen, no regresa, así como el extranjero no ha regresado a su casa". Para "dormir a un niño en el vientre de su madre", se toma una "piedra" del hogar que se hace girar siete veces en un sentido y siete veces en el otro alrededor de la cintura de la mujer encinta y se va a enterrarla en la tumba del extranjero. Del mismo modo, para evitar tener niños, la mujer toma un puñado de lana peinada, la pone bajo la almohada durante la noche; al día siguiente, se levanta muy temprano, pasa siete veces, con las manos detrás de la espalda, por encima de su marido aún acostado y cada vez hace un nudo en la lana, y luego, sin mirar hacia atrás, va a enterrar la lana en la tumba del extranjero.

49 También se llama *ajedjig* a ese conjunto de plantas de crecimiento rápido y prolíficas, trigo, habas y garbanzos, que tienen predisposición para expresar los votos de honor y de prosperidad ("para que florezcan", "para que se multipliquen y reproduzcan").

davía –puesto que está reducida a sus dos tiempos fuertes: el montaje del telar, ligado al inicio de la labranza, y la recolección del tejido, asociado con la siega–, el axioma que comanda toda la lógica del sacrificio se enuncia de una manera casi explícita.

> Aparte de la homología de estructura, un número muy grande de indicios demuestra de manera directa la correspondencia entre el ciclo agrario y el ciclo del tejido: el montaje del telar se hace en cuarto creciente en el otoño ("los higos y las zarzas están maduros, no tenemos mantas"); el enjulio superior, llamado del este (Aït Hichem) o del cielo (Servier, 1962, p. 65), y el enjulio inferior, llamado del oeste o de la tierra, delimitan un espacio análogo al que diseña el campesino, al comenzar su laboreo, y en el interior del cual se teje de abajo hacia arriba, es decir de cara al este; la mujer que va a emprender el tejido se abstiene de todo alimento seco; la comida del anochecer, llamada "comida de cadeneta", se compone invariablemente de alimento húmedo, cuscús y buñuelos (*thighrifin*), etc. (Chantréaux, p. 88). Numerosos indicios muestran que el ciclo del tejido, a la manera del ciclo del grano, se identifica prácticamente con un proceso de concepción, es decir de resurrección: *thanslith*, el motivo triangular por el cual se comienza el tejido y que, ya se ha visto, entra en la representación de la "lám-

5. El ciclo de los trabajos femeninos



> para de boda", es un símbolo de fecundidad; se cuenta que el arte del tejido fue enseñado por Titem Tahittust, esposa de un herrero de Ihittusen, de los Aït Idjer, lugar reputado por sus tapices, que habría tomado como modelo un fragmento de un tejido maravilloso, descubierto en el estiércol, y que evocaba un lomo de serpiente, otros tantos símbolos de resurrección (Chantréaux, p. 219).

El momento decisivo de la operación peligrosa de unión de los contrarios, y en particular el *cruce* de los hilos que produce *erruh'*, el alma, eufemismo que designa una cosa peligrosa, se confía siempre a una mujer vieja, al mismo tiempo menos preciosa y menos vulnerable (Chantréaux, p. 110). Según un informante, la entrada del telar, es decir de una persona nueva, en la casa, debe pagarse con una vida; para conjurar esa amenaza, se degüella una gallina en el umbral, cuya sangre se derrama sobre uno de los montantes del telar y que se come por la noche (también se puede lavar en el patio una libra de lana "que no ha visto el agua" y asperjar el telar con esa agua). Así como la última gavilla a menudo es cortada a mano por el dueño del campo, del mismo modo a veces es a la señora de la casa a quien le corresponde desprender el tejido, sin utilizar el hierro y después de haberlo asperjado con agua, como se hace con los agonizantes, cantando cantos de siega (Basset, 1922, p. 159); en otros lugares, esta operación peligrosa es confiada a una mujer vieja, que, se dice, "degüella" la cadena por medio de un cuchillo, después de haberla asperjado, y pronunciando el *chahada* (Basset, 1963, p. 70; Genevois, 1967, p. 71). Estas diferentes maneras de negar el crimen, y de escapar así a la ley de la reciprocidad de las vidas, un "alma" por un "alma", que hace que se evite realizar el corte del tejido en presencia de un hombre, están destinadas también a llamar a la resurrección como los ritos de lluvia de la siega, que evoca la aspersión, llamando a la lluvia fecundante del cielo sobre el telar entonces regresado, como el campo segado, al estado de sequedad estéril.

> La lana y la alfarería, productos naturales, tienen un ciclo más o menos semejante, Salida de la tierra, la alfarería participa de la vida del campo: la extracción de arcilla se hace en otoño; pero no se la trabaja nunca en esa época ni tampoco en invierno, cuando la tierra, fecundada, está llena, sino en primavera. La alfarería cruda (*azegzaw*) se seca lentamente a la sombra (seco-húmedo) mientras las espigas maduran (período seco-húmedo) (Servier, 1962, pp. 164-166). Nadie cocinaría la tierra mientras ella contenga las espigas: es

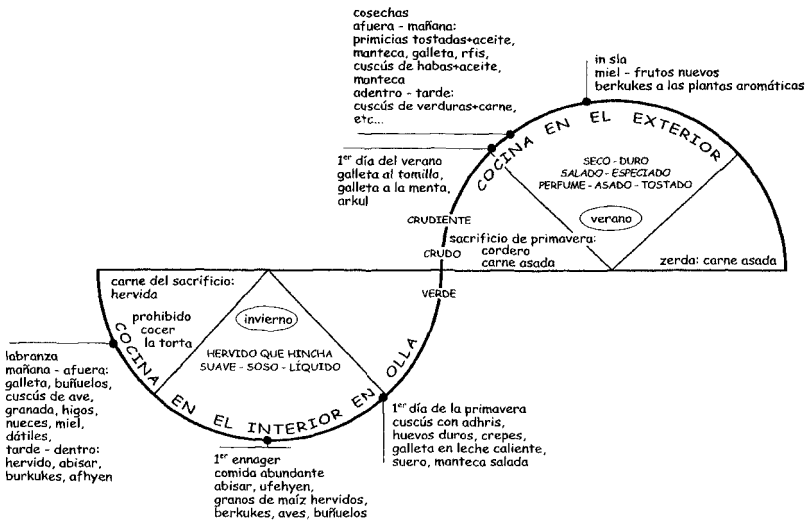
sólo después de la siega, cuando la tierra, desnuda, ya no produce y cuando ya no hay riesgo de que el fuego seque las espigas (período seco-seco, que se puede proceder a la cocción a cielo abierto (seco-seco). La lana, que se ha esquilado a partir del final del frío, es lavada con agua y jabón, en el momento en que todo se abre y se hincha, y hervida en una olla en la que se ha echado trigo y habas (*ufthyen*) para que sus vellones se hinchen como las espigas. Se seca, al mismo tiempo que las piezas de alfarería, en el período seco-húmedo. Se la carda en el corazón del período seco, con instrumentos tan "secos" y masculinos como el peine de cardar, símbolo de la separación y de la rudeza viril, producto del trabajo del herrero que se utiliza en los ritos de masculinización y los ritos profilácticos destinados a apartar las enfermedades de la noche y de lo húmedo.

Transferencias de esquemas y homologías

Como bien lo muestra el caso del tejido, la utilización de esquemas prácticamente sustituibles se halla en el principio de las homologías que el análisis descubre entre los diferentes dominios de la práctica. Así, por ejemplo, para comprender a grandes rasgos la serie de los platos ordinarios o extraordinarios que, en razón de la función de mito mimético conferida al consumo de alimento,[50] se asocian con los diferentes períodos del año agrario (véase el esquema 6), basta con proporcionarse la oposición entre dos clases de provisiones y dos clases de operaciones: de un lado, las provisiones *secas*, cereales (trigo y cebada), legumbres secas (habas, garbanzos, arvejas, lentejas, etc.) o carne seca, que se hace *hervir en agua, sin especias*, en la *olla*, en el interior de la casa, o que se pone a cocinar al vapor o leudar con levadura (buñuelos), operaciones que tienen todas en común el hacer *hinchar*, y, del otro, las provisiones crudas, verdes o frescas (otros tantos sentidos de la palabra *azegzaw*, asociada con la primavera y con el trigo en ciernes) que se comen *crudas* (como más bien ocurre en primavera) y/o *asadas* o *tostadas* en el plato (*bufrah'*),

50 Esta función en ocasiones se formula explícitamente: se dice por ejemplo que, cuando se siembran cereales, provisiones tiernas, hay que "comer tierno".

6. El ciclo de la cocina



fuera de la casa, y fuertemente especiadas.[51] Y para dar una explicación completa de las variantes observadas, basta señalar además que la primera combinación es característica del final del otoño y del invierno, momento de la humidificación de lo seco en que se espera de la tierra y de la mujer fecundadas que se hinchen, mientras que la segunda se asocia con la primavera, estación de transición, y con el verano, tiempo de desecación de lo húmedo y de ruptura con lo femenino, en que todo lo que se ha desarrollado en el interior, como los granos de habas y de trigo, debe abrirse afuera y madurar a plena luz.

El alimento del invierno es, globalmente, más femenino; el alimento del verano, más masculino. Puede comprenderse que el alimento femenino sea en toda estación una forma húmeda del alimento masculino correspondiente: el alimento de los hombres, sólido y nutritivo, tiene como base la tor-

51 Salvo raras excepciones (cuando se ha degollado un animal o se tienen enfermos, por ejemplo), no se prepara nunca la carne, demasiado rara y demasiado preciosa, sobre las brasas. En verano, se cocinan pimientos y tomates sobre el *kanun*. No obstante, en otoño siempre se hace hervir la carne, mientras que en primavera se la puede asar.

tilla (*aghrum*) y el cuscús; al huésped a quien se quiere honrar, lo masculino por excelencia, se le ofrecerá al menos un cuscús, aunque sea de cebada y, si es posible, un cuscús con carne; nunca una sopa, ni siquiera de trigo, ni caldo de sémola. El alimento de las mujeres, líquido, menos nutriente, menos especiado, reposa en las papillas, los caldos, las salsas; su cuscús está hecho de cebada o incluso de salvado y de harina (*abulbul*).[52] En realidad, nada es tan simple: las albóndigas de sémola que, puesto que se las hierve en agua, pueden aparecer como femeninas, son también el más masculino de los alimentos femeninos, y por ende consumidas a veces por los hombres, porque pueden acompañarse con carne; a la inversa, el *berkukes*, alimento masculino, puede ser consumido por las mujeres, porque es hervido, a diferencia del cuscús, que es simplemente rociado.

Sin entrar en una descripción, a decir verdad interminable, debido a las innumerables variantes, de los platos de fiesta que concentran las propiedades características de la cocina asociada a los diferentes períodos, se pueden recordar rápidamente los rasgos pertinentes teniendo en mente que los platos difieren menos por los ingredientes que los componen que por los *tratamientos* a los que se los somete y que definen, en rigor, la cocina. Así es como ciertos pro-

52 La separación entre los sexos se marca desde la infancia. Entre los signos públicos del *valor social* atribuido al varón, los más típicos son los youyous [gritos agudos, largos y modulados que emiten las mujeres de Argelia, Marruecos y otros países de África para manifestar su alegría, en particular durante ciertas ceremonias (N. del T.)] que marcan su nacimiento y todos los ritos de pasaje: "Si el primero que viene me puede echar de mi casa, ¿por qué mi madre habría lanzado youyous" (cuando nací) (Boulifa, p. 167). Este privilegio se marca en el alimento, la vestimenta, los juegos. El varón come con los hombres desde que comienza a caminar y a ir a los campos. Cuando está en edad de llevar a pastar a las cabras, tiene derecho a la merienda (un puñado de higos, leche). Los juegos masculinos son competitivos y agonísticos; en cuando a los de las niñas, consisten en tareas de adultos realizadas a la manera del hacer de cuenta (al varón que, enclenque, canijo o rodeado de muchas hermanas, juega a juegos de niñas, se lo llama "el varón de las niñas" o "Mohand de su madre"). El varón está en el *exterior*, con el rebaño o bien con los hombres, en la asamblea o en el trabajo (desde el momento en que sabe caminar, las mujeres lo expulsan diciendo: "Sal para que te conviertas en hombre"); a la mujer que va a llevarles su comida a los hombres la acompaña su hijo, aun si es muy pequeño, que es como un sustituto del marido (numerosos hombres vigilan a su esposa por intermedio de su hijo). Las niñas permanecen en el interior para barrer, cocinar u ocuparse de los pequeños.

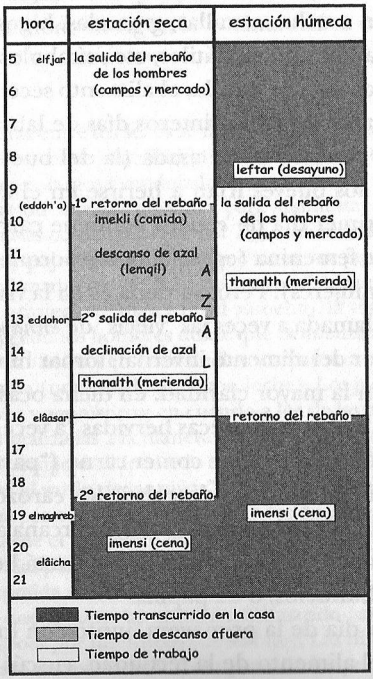
ductos polisémicos vuelven a encontrarse en momentos del año y en ritos muy diferentes: por ejemplo el trigo, desde luego, pero también el haba, presente en la comida de la labranza, en la del primer día de enero, en la de la siega, en la de los funerales, etc., o el huevo, símbolo de fertilidad femenina que también se utiliza en los ritos de virilización, el primer día de la primavera. Si el día de la labranza la comida tomada afuera, en el campo, es, como siempre ocurre, más masculina, es decir más "seca", que el alimento del otoño y del invierno en su conjunto que es *hervido* o cocido al vapor, como el que se toma en ocasión de las bodas y de los entierros, la comida de la noche de la primera jornada de laboreo está hecha siempre de una papilla o de un cuscús de granos grandes y sin especias que, al contrario, a veces se excluye explícitamente de la comida del primer día de la primavera ("porque las hormigas se multiplicarían como los granos de sémola"), o de *ufthyen*, compuesta de granos de trigo y de habas cocidas en agua o al vapor, el símbolo de fecundidad por excelencia, o de *abisar*, plato por excelencia del labrador, especie de puré espeso de habas, el plato de los muertos y de la resurrección (siempre se asocia a estos platos frutos con muchas semillas, granadas, higos, uvas, nueces o productos azucarados, miel, dátiles, etc., símbolos de "facilidad"). Está prohibido cocinar la tortilla, el alimento seco y masculino por excelencia, durante los tres primeros días de labranza; se dice incluso que, si se comiera carne asada (la del buey de *thimecreth* se come hervida), los bueyes irían a herirse en el cuello. El cuscús (*berkukes*) del primer día de *ennayer* contiene carne de ave de corral, típicamente femenina (especialmente porque es la propiedad personal de las mujeres). Pero sin duda es en la víspera del primer día de *ennayer* (llamada a veces las "viejas" de *ennayer*) cuando el esquema generador del alimento invernal, tornar húmedo lo seco, se transparenta con la mayor claridad: en dicha ocasión, no se debe comer otra cosa que semillas secas hervidas (a veces con buñuelos) y hartarse con ellas; no se debe comer carne ("para no romper los huesos") ni dátiles ("para no descubrir los carozos"). La comida del primer día de *ennayer* (*Achura*) es muy cercana a la del inicio de la labranza: siempre copiosa (rito augural), está hecha de *abisar* o de *berkukes* y de buñuelos, o de papilla.

Desde el primer día de la primavera, junto con los componentes tradicionales del alimento de la fertilidad, cuscús cocinado al va-

por de *adhris*, tapsia, que hace hinchar, huevos duros, de los que hay que hartarse, etc., se ven aparecer, al mismo tiempo que las mujeres se tiñen por primera vez las manos con alheña, los cereales (sémola) asados que los niños comen *afuera*, los productos crudos y verdes (habas y otras legumbres) y leche (consumida caliente o cocida).

Al regreso de *azal*, *thasabwath*, *crepes* secos desmigajados y ensopados en leche hirviendo, *thiklilth*, queso hecho con leche batida cocida que sólo se come ese día (Hassler), y la sémola a la manteca, anuncian el alimento seco y masculino del verano. La combinación característica de la comida de fiesta de la estación seca es la tortilla y la carne asada asociada o no (principalmente según se la tome en el campo o en la casa) con el cuscús, mientras que las comidas más ordinarias están hechas de tortilla mojada en *aceite* (alimento seco

7. Los ritmos diurnos en invierno y en verano



> y masculino, opuesto a la manteca, húmeda y femenina) y de higos secos y también, en lo que atañe a la comida tomada en la casa, de legumbres frescas que se comen asadas.

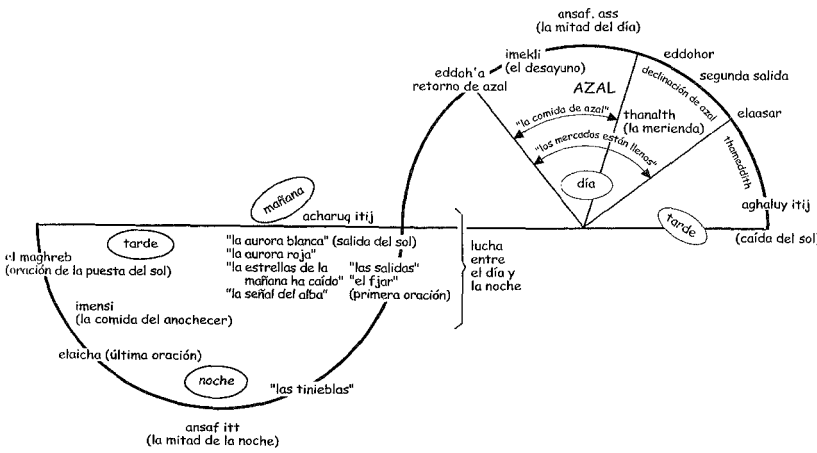
La estructura de la jornada (que integra de manera muy natural las cinco oraciones musulmanas) constituye otro producto, particularmente legible, de la aplicación de los mismos principios. La jornada de la estación húmeda es nocturna incluso en su parte diurna: debido a que el rebaño sale y entra una sola vez, aparece como una forma inacabada de la jornada de la estación seca (véase el esquema 7). En efecto, a partir del día llamado "el retorno de *azal*", que marca el umbral de la estación seca y en el que el ama de casa saca el fuego al patio, se pasa bruscamente a un ritmo más complejo, definido por el doble ir y venir del rebaño: la primera salida tiene lugar al alba, mientras que el retorno se emprende desde que el calor empieza a apretar, es decir alrededor de *doh'a*; la segunda salida coincide con la oración de la mitad de la jornada, *dohor*, teniendo lugar el retorno al caer la noche.

Así como el año va desde el otoño hacia el verano, avanzando de oeste a este, el día (*as*) va del anochecer hacia el mediodía: la comida de la noche (*imensi*) es la primera y la principal comida de la jornada. Aunque todo el sistema se organiza según el ciclo perfecto de un eterno retorno, al ser la noche y el otoño, vejez y muerte, también el lugar de la procreación y de la siembra, el tiempo se orienta hacia el punto culminante que representa el mediodía, el verano o la edad madura (véase el esquema 8). La noche en su parte más oscura, las "tinieblas" de la "mitad de la noche", que reúne a hombres, mujeres y niños en la parte más secreta de la casa, cerca de los animales, en el lugar cerrado, húmedo y frío de las relaciones sexuales, asociado a la tumba y a la muerte, se opone al día y, más precisamente, a la que es su cumbre, *azal*, el momento en que la luz y el calor del sol en su cenit son más fuertes. El vínculo entre la noche y la muerte, que se recuerda en los ruidos nocturnos como los aullidos del perro o del chacal o el chirriar de dientes de los durmientes, parecido al de los moribundos, está marcado en todas las prohibiciones de la noche: las prácticas prohibidas –bañarse, o simplemente merodear alrededor de las aguas, sobre todo estancadas, negras, turbias y nauseabundas, mirarse en un espejo, untarse la cabellera, tocar cenizas– tendrían por efecto redoblar de alguna manera la carga maléfica de la oscuridad nocturna al poner en contacto con sustancias dotadas de las mismas propiedades (y, en algunos casos, poco menos que sustituibles, cabellera, espejo, aguas negras).

La mañana es un momento de *transición* y de *ruptura*, un *umbral*. Es durante las horas que preceden al amanecer, cuando el día lleva las de ganar en

su combate contra la noche, cuando se practican los ritos de expulsión (*asfel*) y de purificación (es por la mañana, por ejemplo, cuando, al pie de un zarzal aislado, se vierte sobre el bebé celoso o víctima de una transferencia, *aqlab*, la sémola depositada la víspera junto a su cabeza; asimismo, en ciertos ritos de expulsión, se va por la noche a un lugar –por ejemplo, un lugar de ruptura como el límite entre dos campos– que se abandona temprano en la mañana a fin de dejar el mal en él). Como en numerosos ritos practicados en primavera, se trata de acelerar y de acentuar la ruptura con la oscuridad, el mal y la muerte a fin de "estar en la mañana", es decir abierto a la luz, al bien y a la suerte que se le asocian. Los ritos de inauguración y de separación que marcan los días de transición se practican al despuntar el día, ya se trate del despertar de los bueyes en el establo durante el solsticio de invierno, de los ritos de la primera nieve, de los ritos de renovación del primero del año (*ennayer*), de la búsqueda de ramos de adelfas que serán plantadas en los campos en ocasión de *âazla*, de la partida de los pastores en busca de plantas el primer día de la primavera, de la salida del rebaño al "retorno de *azal*", etc. Cada mañana es un *nacimiento*. La mañana es salida, *abertura* y apertura hacia la luz (*fatah'*, abrir, florecer, es sinónimo de *s'ebah'*, estar en la mañana). Es el momento en que el día nace (*thallalith wass*, el nacimiento del día), en que "el ojo de la luz" se abre y en que la casa y el pueblo cerrados sobre sí

8. La estructura de la jornada de la estación seca



mismos para la noche vierten en los campos hombres y rebaño. La mañana es el mejor momento para decidir y emprender.

> "La mañana", se dice, "es la facilidad." "El mercado es la mañana" (es por la mañana cuando se hacen los buenos negocios). "La caza, es la mañana la que la reparte; desventura para los que duermen." La mañana del primer día de la primavera, mañana de la mañana del año, se despierta a los niños diciendo: "Levántense, niños, cuanto más caminen antes del amanecer, más larga será su vida". Levantarse temprano a la mañana, es colocarse bajo augurios favorables (*leftah'*, la apertura, el buen augurio). Aquel que se levanta temprano está al abrigo de los encuentros que traen desdicha; aquel que se interna último por el camino, al contrario, no puede tener otra compañía que el tuerto (asociado con la noche, como el ciego), que espera al pleno día para partir, o el cojo, que va a la zaga. Levantarse con el canto del gallo es colocar la propia jornada bajo la protección de los ángeles de la mañana y devolverles la gracia. Es también por la mañana, momento inaugural, cuando se hacen con frecuencia los ritos de pronosticación: por ejemplo, se llama muy temprano a las cabras y a las ovejas o a las vacas, y según sean las ovejas (o las vacas) o las cabras las primeras en presentarse, el año será bueno o malo.

La mañana, como los períodos homólogos del año agrario o de la vida del hombre, la primavera o la infancia, sería totalmente favorable –puesto que marca la victoria de la luz, de la vida, del porvenir, sobre la noche, la muerte, el pasado– si su posición no le confiriera el temible poder de determinar el porvenir del que participa o que comanda a título de término inaugural de la serie: intrínsecamente benéfica, es peligrosa en tanto que virtualidad de la desdicha, porque es capaz de determinar la suerte, fasta o nefasta, de la jornada. Hay que detenerse un momento en esta lógica, que no se comprende del todo porque se la comprende demasiado bien a medias, a partir de la experiencia cuasi mágica del mundo que, por ejemplo en la emoción, se impone incluso a aquellos a quienes sus condiciones materiales de existencia y un entorno institucional adecuado para desalentarla mejor protegen contra esa "regresión". Cuando se percibe el mundo como un sistema fatal que admite como causa su punto inicial, lo que sobreviene en el presente del mundo o lo que se hace con ello comanda lo que debe sobrevenirle. Ese porvenir que ya está inscrito en el presente en forma de presagios, hay que des-

cifrarlo no para someterse a él como a un destino sino para poder, de ser necesario, modificarlo: contradicción que no es más que aparente, puesto que es en nombre de la hipótesis del sistema fatal que se ensaya *rehacer* el porvenir anunciado por el presente al rehacer un nuevo presente. Se combate la magia con la magia, se combate la eficacia mágica del presente-presagio con una conducta que apunta a modificar el punto inicial, en nombre de la creencia, que constituía la virtud del presagio, de que el sistema admite su punto inicial como causa.

> Se escrutan los signos (*esbuh'*, el primer encuentro de la mañana, de buen o de mal augurio) por los cuales las fuerzas malas pueden anunciarse, y se hace el esfuerzo de exorcizar su efecto: el que se encuentra con una persona que lleva leche ve en ello un buen presagio; el que, acostado aún, oye los gritos de una reyerta, extrae de ello un mal augurio; el que se cruza, al alba, con un herrero, un cojo, un tuerto, una mujer que lleva un odre vacío, un gato negro, deberá "rehacer su mañana", regresar a la noche franqueando el umbral en sentido inverso, dormir otra vez y rehacer su "salida". Eso se aplica a la jornada entera, y a veces de todo el año o de toda la vida, cuando se trata de la mañana de una jornada inaugural como el primer día de la primavera. Dado que la eficacia mágica de las palabras y de las cosas se ejerce con una particular intensidad, el uso de los eufemismos se impone con un rigor especial: de todas las palabras prohibidas, las más temibles, por la mañana, son aquellas que expresan actos o momentos terminales, cerrar, apagar, cortar, o, en menor grado, terminar, agotar, partir, derramar, adecuadas para *evocar* una interrupción, una destrucción antes de término, el vacío o la esterilidad. La fe en el poder de las palabras implica que uno *pone formas* en las relaciones con el mundo, pudiendo toda transgresión, verbal o gestual, de las formas prescritas, tener efectos cósmicos. Así es, como es sabido, que hay que cuidar especialmente el propio lenguaje en presencia de niños de corta edad, de niños recientemente circuncidados o de jóvenes casadas, seres altamente vulnerables cuyo porvenir, es decir el crecimiento, la virilidad y la fecundidad, están en cuestión; asimismo, numerosos tabúes y prohibiciones de la primavera son eufemismos prácticos que apuntan a evitar poner en peligro la fecundidad de la naturaleza que trabaja, por medio de la eficacia performativa de la palabra o del gesto. Es, en última instancia, el hecho

mismo de la *ritualización de las prácticas* el que, por medio de la estereotipización, tiende a evitar los errores asociados con la improvisación y capaces de detonar conflictos sociales o catástrofes naturales. Así como, en las relaciones entre grupos extranjeros, la ritualización de los intercambios y de los conflictos (ya se trate de la *thawsa*, del tiro al blanco o de la cortesía y los formalismos) tiende a reducir de antemano las virtualidades de actos o de palabras desdichadas, de igual modo, en las relaciones con las fuerzas naturales, los grandes ritos colectivos, llevados adelante por las personas más capaces de involucrar el porvenir de todo el grupo, tienden a regular estrictamente, sin dejar lugar a la invención o a la fantasía individual, aquellos intercambios entre los humanos y el mundo natural que son los más vitales, en el verdadero sentido, puesto que, como en los intercambios de honor, se da "una vida por una vida". Como lo muestra la comparación con los ritos facultativos o clandestinos, donde la función psicológica y el interés privado se ponen en primer plano, comandando directamente los gestos y las palabras, los ritos obligatorios y colectivos tienen el efecto no sólo de evitar los efectos funestos de la intemperancia de lenguaje o de acción o de la precipitación generadoras de emprendimientos intempestivos regulando las prácticas en su forma, su lugar y su momento, sino también el de censurar la experiencia psicológica, en ocasiones hasta el punto de anularla o, lo cual viene a ser lo mismo, de producirla, haciendo de la acción el producto de la obediencia a una suerte de imperativo categórico: es el hecho de la práctica colectiva el que tiene el lugar de la intención y puede tener como efecto producir una experiencia subjetiva y una emoción *de institución*.[53]

53 Lo propio del imperativo cultural es operar una suerte de culturización o, si se prefiere, de *desnaturalización* de todo lo que toca, ya se trate de necesidades biológicas o psicológicas, así transfiguradas y sublimadas, como la risa o las lágrimas, o de necesidades climáticas o morfológicas. Es el caso de las divisiones rituales del tiempo, que son a las divisiones climáticas lo que la risa o las lágrimas de institución son a la risa o las lágrimas "espontáneas". Se observa así que el ritmo característico de la jornada de invierno se mantiene tanto en los momentos más fríos como en los períodos más cálidos y ya "primaverales" de la estación húmeda. La autonomía de la lógica del ritual con respecto a las condiciones objetivas es más evidente aún en el caso de la vestimenta, que, como símbolo de un *estatus social*, no podría

Azal, y en particular la mitad de *azal* (*thalmas'th uzal*), el momento en que el sol se halla en el cenit, en que "*azal* es más caliente", el pleno día, se opone tanto a la noche como al día, al alba, parte nocturna del día. Homólogo al tiempo más caliente, el más seco, el más luminoso del año, es el día del día, lo seco de lo seco, que de alguna manera lleva a su plena potencia las propiedades características de la estación seca. Es el tiempo masculino por excelencia, el momento en que los mercados, los caminos y los campos están llenos (de hombres), en que los hombres están afuera, en sus tareas de hombres. (En cierto rito practicado para favorecer el matrimonio de una muchacha, la maga enciende la lámpara, *mes'bah'*, símbolo del hombre buscado, a la hora de *azal*.) No es sino en la siesta de *azal* (*lamqil*) que ha de encontrarse el extremo del reposo masculino, así como los campos son el extremo de los lugares habituales del sueño, como la era la región más seca y más masculina del espacio próximo a la casa, donde a menudo los hombres duermen; se comprende que *azal*, que de por sí participa de lo seco y de lo estéril, esté fuertemente asociado con el desierto (*lakhla*) de los campos segados.

Eddohor, la segunda oración, coincide aproximadamente con el final del reposo de *azal*: es el comienzo de la "declinación de *azal*", el fin del gran calor (*azghal*) y el momento de la segunda salida del rebaño hacia los campos y de la segunda partida para el trabajo. Es en la tercera oración, *elâasar*, donde se sitúa el final de *azal* y comienza *thameddith* (o *thadugwath*): es la hora en que "los mercados se han vaciado"; es también el momento en que las prohibiciones del anochecer entran en vigor. La "declinación del sol" que "se inclina hacia el oeste" es de alguna manera el paradigma de todas las formas de declinación, y en particular de la vejez y de todas las especies de decadencia política ("su sol ha caído") o de decadencia física: ir hacia el oeste, hacia el poniente (*ghereb*, por oposición a *cherraq*, ir hacia el levante), es ir hacia la oscuridad, la noche, la muerte, a la manera de una casa cuya puerta orientada hacia el oeste no puede recibir sino tinieblas.

---

subordinarse a las variaciones del clima. ¿Cómo despojarse del albornoz en verano cuando un hombre sin albornoz es un hombre deshonrado? ¿Cómo no calzar los mocasines de invierno para segar con la hoz o para hacer un gran trayecto por la montaña cuando se sabe que ese calzado caracteriza como tal al campesino auténtico o al buen caminante? ¿Cómo renunciaría la señora de la casa al tradicional par de mantos que lleva prendido adelante y que simboliza su autoridad, su ascendiente sobre las nueras y su poder sobre la gestión doméstica, al igual que la faja de la que cuelgan las llaves de la reserva de provisiones?

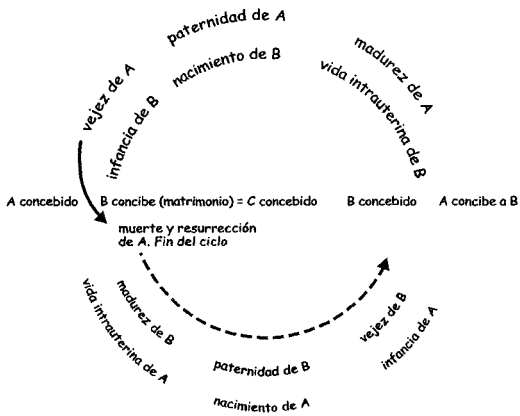
Siguiendo el análisis de los diferentes campos de aplicación del sistema de los esquemas generadores, se podría elaborar también un esquema sinóptico del ciclo de vida tal como es estructurado por los ritos de pasaje: es toda la existencia humana la que, siendo el producto del mismo sistema de esquemas, se organiza de manera homóloga a la del año agrario y de las otras grandes "series" temporales. Es así como la procreación (*akhlaq*, creación) está muy evidentemente asociada al anochecer, al otoño y a la parte nocturna y húmeda de la casa. Del mismo modo, la gestación corresponde a la vida subterránea de la semilla, es decir a las "noches" (*eliali*): los tabúes del embarazo, los de la fecundidad, son tabúes del anochecer y del duelo (mirarse en un espejo, a la caída de la noche, etc.); la mujer encinta, semejante a la tierra hinchada en la primavera, participa del mundo de los muertos (*juf*, que designa el vientre de la mujer encinta, también significa el norte, homólogo de la noche y el invierno). La gestación, así como la germinación, se identifica con la cocción dentro de la olla: a la parturienta se le sirve el alimento hervido del invierno, de los muertos y de la labranza, en particular *abisar* (comida de los muertos y de las ceremonias funerarias) que las mujeres, salvo en esa ocasión, no comen jamás, y, al terminar el puerperio, el día cuadragésimo, el cuscús grueso hervido en agua (*abazin*), signo de fecundidad, de multiplicación, consumido también el primer día de laboreo, además de crepes, buñuelos y huevos. El parto se asocia con la "apertura" del final del invierno y se vuelven a encontrar allí todas las prohibiciones de cerramiento que se observan en esa época (cruzar las piernas, las manos, los brazos, llevar brazalete, sortija o anillo, etc.). La homología entre la primavera, la infancia y la mañana, períodos inaugurales de incertidumbre y de espera, se manifiesta entre otras cosas en la abundancia de ritos de pronosticación que se practican en ellos y también de ritos destinados a favorecer la ruptura con el mundo doméstico y maternal y la salida al mundo masculino (como el primer corte de cabellos y la primera entrada en el mercado).

> Numerosos ritos de pasaje están explícitamente asociados con un momento análogo del año: por ejemplo, el comienzo del otoño conviene a la circuncisión, pero no el invierno, y *elâazla gennayer*, momento de separación, es el momento favorable para el primer corte de cabellos, uno de los momentos importantes de la transición hacia el mundo masculino; el otoño y la primavera (después de *elâazla*) convienen al matrimonio que está excluido del último día del año, de *h'usum*, de *nisan* y del mes de mayo o junio. Los ritos de la primavera (y, en particular, los del primer día de esa esta-

ción y del retorno de *azal*) ponen en funcionamiento un simbolismo que se aplica tanto al trigo en ciernes, todavía "atado, trabado, anudado" (*iqan*), como a los miembros del bebé que aún no camina (*aqnan ifadnis*) y permanece de alguna manera unido a la tierra. En cuanto a los ritos de pasaje que no están ligados a un determinado período del año, deben siempre una parte de sus propiedades a las características rituales del período en el que se realizan, lo cual explica lo esencial de las variantes observadas. Por ejemplo, el agua benéfica de *nisan*, componente necesario de los ritos propios de ese período (como la leche del primer ordeñe de primavera, la espiga de la última gavilla en verano, etc.), aparece también, a título de elemento suplementario, en los ritos de pasaje que se hallan en él.

La siega, aunque se la describa como una destrucción antes de término (*anâadam*) no es una muerte sin descendencia (*maâdum*, el célibe muerto sin descendencia) y se espera de la magia, que permite acumular sin contradicción los beneficios de acciones contradictorias, la resurrección en y por un nuevo acto de fecundación: asimismo la vejez, orientada hacia el oeste, el poniente, la oscuridad y la muerte, dirección funesta por excelencia, se encuentra al mismo tiempo vuelta hacia el oriente de la resurrección en un nuevo nacimiento. El ciclo no sólo se acaba con la muerte, es decir en el oeste, para

9. El ciclo de la reproducción



el extranjero (*aghrib*): en un universo en que la existencia social implica que se esté ligado a los ancestros por medio de sus ascendientes y que se sea "citado" y "resucitado" por sus descendientes, la muerte del extranjero, el hombre del oeste (*el gharb*) y del exilio (*el ghorba*), desprovisto de descendencia (*anger*), es la única forma de muerte absoluta.

> Las diferentes generaciones ocupan posiciones diferentes en el ciclo así trazado: diametralmente opuestas para las generaciones sucesivas, las del padre y del hijo (puesto que el primero concibe cuando el otro es concebido o entra en la vejez cuando el otro está en la infancia), idénticas para las generaciones alternadas, las del abuelo y del nieto (véase el esquema 9). Ésa es la lógica que, al hacer del nacimiento un renacimiento, conduce al padre a dar a su primer hijo, siempre que sea posible, el nombre de su propio padre (nombrar se dice *asker*, "resucitar"). Y el campo conoce un ciclo perfectamente homólogo, el de la alternancia bienal: así como el *ciclo de generación* se acaba con la muerte y la resurrección de A, es decir cuando B concibe a C, del mismo modo el ciclo del campo se acaba cuando el campo A que ha permanecido en estado de erial, esperando su resurrección, durante todo el tiempo que duraba la vida del campo fecundado, es "resucitado" por la labranza y las semillas, es decir en el momento en que el campo B regresa al estado de erial.

Puede verse cómo la negación del crimen por la *ciclización* tiende a englobar la muerte "natural" misma: al punto que, contrariamente a la ilusión docta, la espera de la "resurrección" de los muertos podría no ser sino el producto de una transferencia de esquemas constituidos sobre el terreno de la práctica más directamente encaminada a la satisfacción de las necesidades temporales.

Así, la lógica práctica debe su eficacia al hecho de que se ajusta en cada caso, por la elección de los esquemas fundamentales que utiliza y por un buen uso de la polisemia de los símbolos empleados, a la lógica particular de cada dominio de la práctica. Lo cual tiene como consecuencia las incertidumbres, incluso las incoherencias que se encuentran en cuanto se quiere confrontar metódicamente todas las aplicaciones particulares del sistema de esquemas. Como la misma palabra recibe un sentido diferente en cada uno de sus grandes dominios de utilización, sin dejar de encontrarse dentro de los límites de una "familia de significaciones", las estructuras fundamentales se realizan en significaciones que son muy diferentes según el campo, aun-

que siempre compartan algún rasgo con al menos otro elemento de otra serie y que todos tengan en común una suerte de "aire de familia", inmediatamente sensible a la intuición. En efecto, no es casualidad que las dificultades de los exégetas griegos o chinos comiencen cuando ellos se esfuerzan por construir y por superponer *series* (en el sentido de relación simétrica, transitiva y "conectada" que Russel da a esa palabra en su *Introduction to Mathematical Philosophy*) semejantes a las que se han examinado sucesivamente aquí: basta con intentar llevar la identificación de las diferentes series más allá de un cierto grado de sutileza, para ver surgir, detrás de las homologías fundamentales, toda suerte de incoherencias.[54] El verdadero rigor no se encuentra del lado de un análisis que llevaría a este sistema más allá de sus límites, abusando de los poderes del discurso que hace hablar a los silencios de la práctica, jugando con la magia de la escritura que arranca la práctica y el discurso de la duración, y sobre todo planteándole a la más típicamente práctica de las prácticas cuestiones de coherencia o de correspondencia lógica propias del mandarinato.[55]

Sólo cuando el traslado de esquemas que se opera más acá del discurso deviene *metáfora* o *analogía* es posible, por ejemplo, preguntarse, con Platón, si "es la tierra la que ha imitado a la mujer quedando preñada y poniendo un ser en el mundo, o la mujer la que ha imitado a la tierra" (*Menexeno*, 238a). La lenta evolución que conduce "de la religión a la filosofía", como decían Cornford y la escuela de Cambridge, es decir de la analogía como esquema

54 Por ejemplo, a título de apertura y de comienzo, el nacimiento puede vincularse, según las ocasiones y las necesidades de la práctica ritual, ya sea al nacimiento del año –situado él mismo en diferentes momentos según las ocasiones–, ya sea al nacimiento de la primavera en el orden del año, o bien al alba si se trata de la jornada, o a la aparición de la luna nueva si se trata del mes o al brote del trigo si uno se refiere al ciclo del grano; ninguna de estas relaciones excluye que la muerte, a la que el nacimiento se opone, sea identificada o bien con la siega si se piensa en el ciclo de vida del campo, o bien con la fecundación como resurrección, es decir al nacimiento del año, si se considera el ciclo del grano, etcétera.

55 Granet da muy buenos ejemplos de esas construcciones, fantásticas a fuerza de querer ser impecables, engendradas por el esfuerzo de resolver las contradicciones nacidas de la ambición desesperada de dar una forma intencionalmente sistematizada a los productos objetivamente sistemáticos de la razón analógica. Uno de ellos: la teoría de los cinco elementos, elaboración docta del sistema mítico, que pone en correspondencia los puntos cardinales (a los que se añade el centro), las estaciones, los elementos (agua, fuego, madera, metal), las notas musicales (M. Granet, *La civilisation chinoise*, París, Armand Colin, 1929, pp. 304-309).

práctico de la acción ritual a la analogía como objeto de reflexión y como método racional de pensamiento, es correlativa a un cambio de función: el rito, y sobre todo el mito, que eran "actuados" sobre el modelo de la creencia y que cumplían una función práctica a título de instrumentos colectivos de una acción simbólica sobre el mundo natural y social, tienden a no tener ya otra función que la que reciben en las relaciones de competencia entre los letrados que interrogan e interpretan su letra por referencia a las interrogaciones y a las lecturas de las interpretaciones anteriores o contemporáneas. Es sólo entonces cuando se vuelven explícitamente aquello que siempre han sido, pero únicamente en estado implícito o práctico: un sistema de soluciones a los problemas cosmológicos o antropológicos que la reflexión letrada cree descubrir en ellos y que en realidad hace existir como tales por un *error de lectura* que está implicado en toda *lectura* ignorante de su verdad.

Es así como, en lugar de haber sabido pensar todo lo que se hallaba implícito en su estatuto de lectura docta de las prácticas y, en particular, su ignorancia de la lógica de la práctica, de la que las sociedades arcaicas no tienen el monopolio, la antropología se ha encerrado en la antinomia de la alteridad y la identidad, de la "mentalidad primitiva" y del "pensamiento salvaje", cuyo principio ofrecía ya Kant en el Apéndice a la *Dialéctica trascendental* cuando indicaba que, según los intereses que la animan, la "razón" obedece ya sea al "principio de especificación" que la conduce a buscar y a acentuar las diferencias, o bien al "principio de agregación" o de "homogeneidad", que la lleva a retener las semejanzas, y que, por una ilusión que la caracteriza, sitúa los principios de sus juicios no en ella misma sino en la *naturaleza* de sus objetos.

El buen uso de la indeterminación

La lógica práctica nada tiene de un cálculo lógico que sería en sí mismo su finalidad. Funciona en la urgencia, y en respuesta a cuestiones de vida o muerte. Es decir que no deja de sacrificar la preocupación por la coherencia a la búsqueda de la eficacia, sacando todo el partido posible de los dobles sentidos y de las jugadas dobles que autoriza la indeterminación de las prácticas y de los símbolos. Así, la puesta en escena propiciatoria por la cual la acción ritual apunta a crear las condiciones favorables para la resurrección del grano reproduciéndola simbólicamente en un conjunto de actos miméticos, entre los cuales hay que contar el matrimonio, presenta un cierto número de ambigüedades, particularmente visibles en el ritual de la última gavilla.

Como si se vacilara entre un ciclo de la muerte y la resurrección del grano y un ciclo de la muerte y la resurrección del campo, la *última gavilla* es tratada prácticamente, según los lugares, como una personificación femenina del campo ("la fuerza de la tierra", la "novia") sobre la cual es llamada la lluvia masculina, a veces personificada con el nombre de *Anzar*,[56] o como un símbolo masculino (fálico) del "espíritu del grano", destinado a volver por un tiempo a la sequedad y a la esterilidad antes de inaugurar un nuevo ciclo de vida al verterse en lluvia sobre la tierra sedienta. Las mismas ambigüedades vuelven a encontrarse en el ritual de la labranza, aunque los actos que tienden a favorecer el retorno del mundo al estado húmedo, y en particular los ritos propiamente destinados a provocar la lluvia que también se practican, idénticos, en primavera, se combinan muy lógicamente, a primera vista, con las acciones destinadas a favorecer el acto de fecundación, labranza o matrimonio, como inmersión de lo seco en lo húmedo, de la semilla celeste en la tierra fértil. En presencia de la lluvia, agua seca que, por su origen celeste, participa de la masculinidad solar mientras que por otra parte participa de la feminidad húmeda y terrestre, el sistema de clasificación vacila. Lo mismo puede decirse de las lágrimas, la orina o la sangre, abundantemente utilizadas en las estrategias homeopáticas de los ritos de lluvia, y también de la semilla que, a semejanza de la lluvia, revigoriza la tierra o a la mujer, y de la que puede decirse indistintamente que hace hinchar o que se hincha, como las habas o el trigo en la olla. De allí las fluctuaciones de la práctica mágica que, lejos de incomodarse con esas ambigüedades, saca partido de ellas para maximizar el beneficio simbólico. La recensión sistemática de las múltiples variantes de los ritos de lluvia al término de la cual Laoust, el único en haber percibido claramente la contradicción (Laoust, 1920, pp. 192-193 y 204 y siguientes), concluye en la naturaleza femenina de *thislith*, la novia, o de *thlonja*, el cucharón disfrazado como una recién casada al que se pasea en cortejo invocando la lluvia, proporciona por su misma minuciosidad el medio para captar las propiedades que hacen de la "muñeca" de los ritos de lluvia, de los ritos de escarda (es "Mata", de la que se simula el rapto) y de la siega, un ser inclasificable desde el punto de vista del propio sistema de clasificación del cual es producto: el nombre femenino, *thislith*, que podría no ser

56 Este sentido está claramente indicado por el juego de la cuerda (Laoust, 1920, pp. 146-147) que opone a hombres y mujeres y en el curso del cual las mujeres, al caer de espaldas cuando se corta repentinamente la cuerda, muestran su sexo al cielo, llamando sobre él a la simiente fecundante.

otra cosa que un eufemismo para designar un símbolo fálico, y la vestimenta (pañuelo de cabeza, collar, vestido) de la que se reviste con la mayor frecuencia el cucharón (aunque se haya visto que, en cierto caso particular, las mujeres viejas llevan una muñeca *masculina*), en la práctica entran sin duda en conflicto con las propiedades del cucharón que a menudo sirve para fabricar la muñeca (designada en muchos lugares con el nombre de cucharón) y que, aunque no carezca de ambigüedad para la taxonomía misma, puesto que se la puede tratar como un objeto hueco lleno de líquido que riega o como algo hueco y vacío que reclama ser llenado, pertenece más bien al orden de lo masculino.

He aquí un conjunto de anotaciones dispersas que tienden a confirmarlo: *a*) Rito de pronosticación: la recién casada, el día de su casamiento, en la casa de sus padres, sumerge el cucharón en la olla; tendrá tantos hijos como trozos de carne haya capturado. *b*) Proverbio: "Lo que hay dentro de la olla, el cucharón lo levantará". *c*) Rito de pronosticación: se coloca el cucharón en equilibrio en el extremo de un cordel, delante de un trozo de tortilla; si se inclina hacia la tortilla, el acontecimiento esperado se producirá. *d*) Aquel que no sabe hacer nada con sus manos: "Es como el cucharón". *e*) Prohibición: jamás se debe golpear a alguien con un cucharón; se lo quebraría (el cucharón es único en la casa) o se quebraría a aquel a quien se golpea. *f*) Prohibición: un hombre no debe comer nunca del cucharón (para probar la salsa, como hacen las mujeres); se expone a que haya tormenta y lluvia cuando se case. *g*) "¿Habrás comido del cucharón?", expresión que se dirige a un torpe que se sirve desmañadamente de una herramienta; comer del cucharón es exponerse a ser burlado. *h*) Si un hombre rasca el fondo de la olla con el cucharón, sin duda lloverá el día de su boda. Ligado de manera evidente con el matrimonio, con la lluvia, con la fecundidad, el cucharón que, por lo demás, vierte la salsa, agua que quema, a la vez caliente y especiada, que viriliza, es a la olla, a la que penetra y fecunda, como lo masculino a lo femenino (de allí la prohibición hecha a los hombres, debida a la equivalencia entre ingestión de alimento y sexualidad, de comer del cucharón, equivalente de la sexualidad pasiva, femenina, asociada, como en la mayor parte de las tradiciones masculinas, a la idea de ser dominado, burlado).

Todo indica que la práctica vacila entre dos usos: el objeto puede ser tratado como algo que reclama ser regado, a la manera de la mujer o de la tierra que llama a la lluvia masculina, o como algo que riega, a la manera de la lluvia celeste. En realidad, a los efectos prácticos, esta distinción que ha atormentado a los mejores intérpretes carece de importancia: regadores o regados, regadores regados, los viejos y las viejas que realizan los ritos de lluvia, los objetos que llevan, regadores y regados ellos también, miman el efecto esperado, *significan* la lluvia que es inseparablemente regar y ser regado, según el punto de vista, masculino o femenino, en el que uno se sitúe, siendo las dos perspectivas admisibles por definición en todos los casos en los que se trata de suscitar la reunión de los contrarios. La práctica ritual que apunta a realizar simbólicamente el deseo colectivo y a contribuir así a satisfacerlo realmente obtiene su encantamiento de encuentros que, como aquí, permiten tenerlo todo a la vez, y no se ve por qué motivo habría ella de someter al análisis una realidad doble que la satisface doblemente. Y esto es así particularmente en situaciones como la sequía, en la que la importancia de lo que está en juego, es decir la cosecha de todo un año, impone bajar más aún el umbral de las exigencias lógicas para "de toda madera hacer flecha".

Debido a que el sentido de un símbolo no es nunca determinado completamente sino en y por las acciones en las que se lo hace entrar y a que, aparte de las libertades que puedan tomarse en vista de maximizar el beneficio mágico, a menudo la lógica del rito es intrínsecamente *ambigua*, puesto que puede utilizar el mismo objeto para producir la propiedad que lo caracteriza (por ejemplo, lo seco) o para neutralizar esa propiedad (por ejemplo, destruir lo seco), como la hoz que puede ser empleada para secar a la vaca o para devolverle la leche, las incertidumbres de la interpretación docta no hacen otra cosa que reflejar las incertidumbres de la utilización que en la práctica los mismos agentes pueden hacer de un símbolo tan sobredeterminado que se torna indeterminado desde el punto de vista mismo de los esquemas que lo determinan.[57] El error consistiría, en este caso, en querer decidir lo *indecidible*.

57 Producto de la ansiedad y de la desazón, la magia produce ansiedad y desazón: así, por ejemplo, la vigilancia incesante de la que el lenguaje es objeto se apoya por una parte en el hecho de que con mucha frecuencia es sólo la situación la que puede determinar el sentido de palabras (o de actos) adecuadas para producir, según las circunstancias, lo que ellas mismas designan (por ejemplo, lo seco) o bien su contrario.

Hay otro factor de indeterminación que yace en el fondo mismo del conocimiento práctico: debido a que, como todo conocimiento –ya lo hemos visto–, reposa en una operación fundamental de división, y a que el mismo principio de división puede aplicarse no sólo al conjunto (que puede ser una distribución continua) sino también a cada una de sus partes, el conocimiento práctico puede operar, según el mismo principio de división, una partición en el interior de la parte, haciendo surgir por ejemplo una división entre lo pequeño y lo grande en el interior mismo de lo pequeño y engendrando así estas secuencias de particiones encajadas unas en otras (de la forma a : b : b_1 : b_2) que son tan frecuentes tanto en la organización de los grupos como en la organización de los sistemas simbólicos. Necesariamente se deduce de ello que todos los productos de una partición de segundo grado, como la que divide a la casa, ella misma globalmente femenina, en una parte femenina y una parte masculina, llevan en sí mismos dualidad y ambigüedad. Es el caso de todas las actividades femeninas que se sitúan del lado del fuego, de lo seco, del este, como la cocina y sobre todo el tejido, actividad femenina que en el seno del espacio femenino realiza una operación de reunión de los contrarios y de división de los contrarios reunidos muy semejante a la labranza, la siega o el sacrificio del buey, actividades típicamente masculinas y prohibidas a las mujeres. Y el telar, que es un mundo en sí mismo, con su arriba y su abajo, su este y su oeste, su cielo y su tierra, debe, como ya se ha visto, algunas de sus propiedades y de sus usos (en los juramentos, por ejemplo) a la posición, definida según los principios mismos de sus divisiones internas, que ocupa en el espacio de la casa, que se encuentra a su vez en la misma relación, la del microcosmos al macrocosmos, con el mundo en su conjunto. Nada define mejor la lógica práctica de la magia que su aptitud para sacar partido de estas ambigüedades, las que resultan por ejemplo del hecho de que el espacio interior de la casa tiene su orientación propia, invertida con respecto a la del espacio exterior, de manera que se puede salir de ella y entrar siempre de cara al este.

> Entre los objetos cuyas propiedades son un desafío al sistema de clasificación, el más característico es sin lugar a dudas la brasa (*times*, palabra que es tabú en presencia de los hombres, y reemplazada por eufemismos): fuego femenino, que consume y se consume bajo la ceniza, como la pasión (*thinefsith*, diminutivo de *nefs*), fuego solapado, hipócrita como una venganza insatisfecha ("lo que no perdona"), la brasa evoca el sexo de la mujer (por oposición a la llama, *ah'ajaju*, que purifica, que abrasa, como el sol, el fuego rojo, el rayo,

> o el arado).[58] También se podría citar el claro de luna (*tiniri*), la luz de la noche, símbolo de la suerte inesperada; o la hoz, que, en cuanto objeto fabricado por el fuego e instrumento de violencia, de asesinato, es netamente masculina, pero que, en cuanto objeto curvo, torcido, astuto, que evoca la cizaña y la discordia ("son como hoces" significa que no se entienden, cosa que también se expresa mediante un gesto que consiste en mantener cruzados dos dedos de cada mano), participa de lo femenino. Incluso un objeto tan claramente atribuido como el huevo, símbolo por excelencia de la fecundidad femenina, no carece de ambigüedad, como lo testimonian algunos de sus usos, por el hecho de que participa también de lo masculino por su color (el blanco) y por su nombre (*thamellalts*, el huevo; *imellalen*, los blancos, los testículos del adulto; *thimellalin*, las blancas, los huevos, los testículos del niño).

Todos los factores de indeterminación parecen reunidos en el caso de un objeto técnico como el telar que, más aún que la *thislith*, adecuada a las necesidades específicas del rito, puede entrar en usos apropiados para conferir significaciones diferentes, incluso opuestas, según se lo considere como totalidad, o en tal o cual de sus partes, susceptibles ellas mismas de verse afectadas de valores diferentes, dentro de ciertos límites, según el contexto práctico (sintagmático) en el que se hallan insertas, según se acentúe tal o cual propiedad de su forma o de su función, etc. Así, se puede privilegiar la apariencia exterior del objeto mismo y, atentos a su verticalidad, su rigidez, su tensión, hacer de él un símbolo de *rectitud* (Lefébure, 1978). Tanto más fácilmente cuanto, por su lugar dentro de la casa, ante la pared del este (interior), "pared de la luz", "pared de los ángeles" a la que se da la cara cuando se entra, contra la que se apoya el huésped (en algunos casos, se la trata a ella misma como a un huésped nuevo, a quien se da la bienvenida), evoca la postura del hombre de honor, el hombre "recto" que da la cara y a quien se le da la cara. Estas propiedades, y sin duda también el hecho de que produce el tejido, velo y protección de la desnudez y de la intimidad (la mujer que teje cu-

58 Según un informante, el lugar de la sangre derramada (*enza*) está hecho de tres piedras, dispuestas a la manera de las del hogar (*ini*) y delimitan el área de la tierra que ha bebido la sangre. Y la adivinanza conocida como del *kanun*, el hogar encendido: "un borde por aquí, otro borde por allá, y en el medio veneno" (*es'em*). (Es sabido que la idea de *veneno*, agua que quema, se asocia a la idea del templado del hierro y también, por la raíz, al filo de la espada y a la canícula.)

bre a su marido, "a la inversa de Cham que descubrió a su padre") hacen que se lo invoque como "la barrera de los ángeles", es decir como un asilo, un refugio, una protección mágica, y que se lo cite como garante en los juramentos ("por los mantos de la cadena de tejer") para exhortar a alguien, impidiéndole escabullirse. Pero va de suyo que sus determinaciones más importantes le vienen de sus funciones y, especialmente, a través de la homología entre la labranza y el tejido, entre el ciclo del tejido o del telar y el ciclo del grano o del campo. Todos los usos simbólicos del telar están marcados por la ambigüedad que resulta del hecho de que, así como la definición práctica del ciclo agrario vacila entre el ciclo del campo y el ciclo del grano, algunas prácticas tratan al telar mismo como una persona que nace, crece y muere mientras que otras lo tratan como un campo que es sembrado, y luego vaciado del producto que ha acarreado, ya que el ciclo del tejido se identifica con el del grano o de la persona (se dice también de la lana que "madura"). Uno puede fijarse más bien en el telar y más precisamente en el montaje del telar y en el comienzo del tejido, es decir en el acto *peligroso* que consiste en cruzar, en anudar, en operar, como la labranza, el templado del hierro o el matrimonio, la reunión de los contrarios, o en el producto de ese acto, en la cosa anudada, el nudo como cruzamiento perdurable de los contrarios reunidos, ser vivo que hay que salvaguardar o cortar (matar) a la manera del trigo y del grano, pero negando ese crimen inevitable. El objeto benéfico es también un objeto peligroso, que, como el cruce de caminos o el herrero, puede acarrear esterilidad tanto como fertilidad (así la mujer repudiada que desea volver a casarse se sienta a horcajadas sobre una de las cañas y corta dando gritos; pero no se debe pasar nunca por encima del telar, so pena de acarrearle la muerte a una persona de la familia, y se dice de la lengua del que maldice que es peligrosa como la mujer que monta el telar).

> El carácter peligroso del telar, que reúne en sí las dos formas de violencia masculina, el cruzamiento y el corte, se encuentra reforzado por las propiedades ligadas a algunas de sus partes, como el hilo del lizo (*ilni*), objeto ambivalente que, evocando el *corte* y el *nudo*, se emplea en los ritos de magia maléfica tanto como para fines profilácticos: la mujer mide a su marido sin que éste lo sepa con el hilo del lizo, hace en este hilo siete nudos, toma un trozo de vestimenta que le haya pertenecido, envuelve en él el hilo con un ramo de asa fœtida (a menudo utilizada en los ritos de expulsión) y va a enterrar todo en la tumba de un extranjero (Chantréaux, 1944, p. 93) o en el límite entre dos campos. Tomar la medida es

> tomar un doble, un sustituto de la cosa medida y asegurarse de ese modo un poder sobre ella (la caña con la que se mide el cadáver se entierra siempre en el fondo de la tumba para evitar que las mujeres hagan de ella usos mágicos). Esta operación de medida, es decir de corte, realizada por medio de un objeto asociado a la idea de corte y de sequedad, se aplica también a la vaca a fin de evitar el robo de la leche (Rahmani, 1936) o al niño en los ritos destinados a protegerlo contra el mal de ojo (Genevois, 1968, II, p, 56).

Hay que detenerse allí, pero no sería difícil mostrar, a propósito de ese objeto particularmente cargado y sobrecargado de sentido debido a la pluralidad de sus usos y de sus funciones, que, sin caer no obstante en la incoherencia, la lógica práctica remite a veces las cosas del mundo a la *pluralidad de aspectos* que les es propia hasta que la taxonomía cultural las libra de ello por la selección arbitraria que ella opera.

En realidad, la lógica práctica no puede funcionar sino tomándose toda clase de libertades con los principios más elementales de la lógica *lógica*. El sentido práctico como dominio práctico del sentido de las prácticas y de los objetos permite acumular todo aquello que va en el mismo sentido, todo lo que se combina al menos groseramente sin dejar de ajustarse a los fines perseguidos. La presencia de objetos o de actos simbólicos idénticos en los rituales asociados a acontecimientos de la existencia del hombre o del campo tan diferentes como los funerales, la labranza, la siega, la circuncisión o el matrimonio, no puede explicarse de otra manera. A la coincidencia parcial de las significaciones que las taxonomías prácticas confieren a esos acontecimientos, le corresponde la coincidencia parcial de los actos y de los símbolos rituales cuya polisemia se adecua perfectamente a prácticas esencialmente multifuncionales. Sin que ello suponga el dominio simbólico de los conceptos de *hinchazón* (perdurable) y de *resurrección*, se puede asociar el plato llamado *ufthyen*, mezcla de trigo y de habas que se hincha cuando se la hace hervir, en las ceremonias del matrimonio, de la labranza o de los funerales, por intermedio de aquello que se subordina a la función de "resurrección", o al contrario excluir este plato ("porque la encía quedaría inflamada") de las ocasiones como la salida de los dientes (en beneficio de *thibuâjajin*, suerte de crepes que se cocinan haciendo burbujas que revientan de inmediato) o como la circuncisión, rito de purificación y de virilización, es decir de ruptura con el mundo femenino, que se sitúa en el registro de lo seco, del fuego, de la violencia (el tiro al blanco ocupa en ello un lugar determinante) y que se acompaña de carne asada. Lo cual no impide que, en cierta variante del ri-

tual de una ceremonia multifuncional como el matrimonio, que combina "intenciones" de virilización (abrir) y de fertilización (hinchar), *ufthyen* pueda hallarse asociado al tiro al blanco.

La libertad para con las coerciones de la lógica ritual que el dominio perfecto de esta lógica otorga es lo que hace que el mismo símbolo pueda remitir a realidades opuestas desde el punto de vista de la axiomática misma del sistema. Por consiguiente, si no es impensable que un día pueda escribirse un álgebra rigurosa de las lógicas prácticas, será sólo a condición de saber que la lógica *lógica*, que jamás habla de otro modo que *negativamente* en las operaciones mismas por las cuales se constituye al negarlas, no está preparada para describirlas sin destruirlas. Se trata, en efecto, de restituir la lógica borrosa, flexible y parcial de ese sistema *parcialmente integrado* de esquemas generadores que, *parcialmente movilizado* en función de cada situación particular, produce en cada caso, más acá del discurso y del control lógico que él hace posibles, una "definición" práctica de la situación y de las funciones de la acción –casi siempre múltiples e imbricadas– y que engendra, de acuerdo con una combinatoria a la vez simple e inagotable, las acciones adecuadas para cumplir lo mejor posible esas funciones dentro de los límites de los medios disponibles. Más precisamente, basta con comparar los esquemas correspondientes a los diferentes dominios de la práctica, año agrario, cocina, trabajos femeninos, jornada, para advertir que la dicotomía fundamental *se especifica allí en cada caso* en esquemas diferentes que son su forma eficiente en el espacio en consideración: oposición entre lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo lleno y lo vacío, en el caso del año agrario; entre lo húmedo y lo seco, lo hervido y lo asado, las dos variantes de cocción, lo insulso y lo especiado, en el caso de la cocina; entre lo oscuro y lo claro, lo frío y lo caliente, el adentro (o lo cerrado) y el afuera, en el caso de la jornada; entre lo femenino y lo masculino, lo tierno (verde) y lo duro (seco), en el caso del ciclo de la vida. Bastaría añadir otros universos estructurados, como el espacio de la casa o las partes del cuerpo, para ver en obra otros principios, lo alto y lo bajo, el este y el oeste, la derecha y la izquierda, etcétera.

Estos diferentes esquemas son a la vez parcialmente independientes y parcialmente intercambiables, de modo que están más o menos estrechamente interconectados. Por ejemplo, se pasa con mucha naturalidad de adelante/atrás a masculino/femenino. No solamente por intermedio de la división real de las tareas que concede a las mujeres el cuidado de recoger lo que el hombre ha cortado o dejado caer; o, de la regla de compostura, que exige que la mujer camine algunos pasos detrás de su marido. Sino que es por la delantera como el hombre se distingue de la mujer: en las pinturas

murales, la mujer es representada por dos rombos que corresponden al ano y al útero, el hombre por uno solo (Devulder, 1957); el hombre es el que va por delante, el que hace frente (y allí se vuelven a encontrar todas las connotaciones de *qabel*). E incluso se podría reengendrar la totalidad de las relaciones constitutivas del sistema a partir de una oposición relativamente secundaria como la que se establece entre la derecha y la izquierda, la mano derecha y la mano izquierda, lo recto y lo curvo (o lo torcido).

> El zurdo, inhábil, torpe (y cercano al cojo y al tuerto), es portador de desventura; cruzarse con él por la mañana es de mal augurio. Nadie lo emplea como labrador. No puede degollar al búfalo, o solamente con la mano derecha (aquí vuelve a encontrarse la oposición entre lo masculino y lo femenino, lo seco y lo húmedo). Si ata un animal, el lazo se romperá y el animal se dará a la fuga. Comer, dar limosna, ofrecer o recibir alimento, bebida, saludar, se hace con la mano derecha que, a la inversa, no debe ser utilizada para realizar actos sucios como tocarse las partes genitales o sonarse (asimismo, hay que escupir hacia la izquierda). La mano izquierda es la mano de la magia maléfica; por oposición a los amuletos lícitos, fabricados por el morabito, que se llevan del lado derecho, los amuletos "mágicos" (diente, falange de cadáver, reja de arado en miniatura, etc.) se llevan del lado izquierdo (igualmente, la magia medicinal, benéfica, se realiza de cara al este, mientras que la magia maléfica se orienta hacia el oeste). Comer con la mano izquierda es darle de comer al diablo. La mano izquierda es además la mano cruel: un "tiro de zurdo" (ya se trate de un tiro de fusil o de un guijarro) es un golpe mortal. La mujer se asocia con la izquierda: destinada a inclinarse hacia la izquierda, no va a la derecha salvo que se la haya enderezado (es "un nudo en la madera"). La mano derecha es la mano por excelencia, la mano del juramento. *Thiâawji,* que designa la habilidad del artesano, podría, de acuerdo con una etimología popular, ligarse a la idea de torcer y de torcer hacia la izquierda, en el sentido malo (el malo, se dice, es como un trozo de madera torcida, te vuelve ciego o tuerto). Asimismo, el verbo *abran* (BRN) que designa el hecho de girar un objeto, la cabeza, la mirada, la lengua (trabarse) de derecha a izquierda, hacia atrás, en una palabra, en el mal sentido, se opone a *qalab* (QLB), dar la espalda, dar vuelta la mirada, francamente, como lo femenino a lo masculino, el rechazo pasivo, la huida, la

fuga, a la agresión activa, manifiesta, franca. De ese modo, la oposición entre ir hacia la izquierda, girar de derecha a izquierda, movimientos funestos, e ir a la derecha, girar de izquierda a derecha, movimientos benéficos, desemboca en la distinción entre ir hacia el oeste, al exilio, a la desdicha, y dar la cara al este, hacer frente (*qabel*), postura del cuerpo y manera de presentarse que conviene al hombre de honor y a partir de la cual pueden ser reengendrados los valores fundamentales de la cultura y en particular aquellos que están inscritos en los esquemas de la orientación espacial: *qabel* es también, como se ha visto, dar la cara al este (*lqibla*), dirección noble por excelencia, la de los días felices, de los buenos presagios, del porvenir (*qabel*) (y *qebbel*, es orientar hacia el este, como se hace por ejemplo con el animal al que se quiere degollar con la mano derecha o con los muertos en la tumba); es recibir, y recibir bien, a alguien que llega, hacer honor; es también aceptar, complacer. *Cherreq*, ir hacia el este, es asimismo dirigirse hacia el lado bueno, hacia la *suerte*. Por el contrario, el movimiento hacia el oeste (*lghrab*), el exilio (*lghorba*), a menudo identificados con la muerte o con la tumba, es funesto: "El oeste, se dice, es la oscuridad". "Una muchacha", se dice a propósito de un padre que tiene muchas hijas, "es el crepúsculo" (*lmaghreb*).

Dicho de otra manera, todas las oposiciones constitutivas del sistema están unidas a todas las otras, pero por caminos más o menos largos (que pueden ser o no ser reversibles), es decir al término de una serie de equivalencias que vacían progresivamente la relación de su contenido. Además, toda oposición puede ser unida a varias otras bajo diferentes aspectos por relaciones de intensidades y sentidos diferentes (por ejemplo, especiado/insulso puede ligarse directamente a masculino/femenino y a caliente/frío y más indirectamente a fuerte/débil o vacío/lleno por intermedio, en el último caso, de masculino/femenino y de seco/húmedo, ellos mismos interconectados). Se sigue de ello que no todas las oposiciones tienen el mismo peso en la *red* de las relaciones que las unen y que se pueden distinguir oposiciones secundarias que especifican las oposiciones principales bajo un aspecto particular y que tienen por eso mismo un rendimiento relativamente escaso (amarillo/verde, simple especificación de seco/húmedo), y oposiciones centrales (es el caso de masculino/femenino o de seco/húmedo), fuertemente interconectadas con todas las otras por las relaciones lógicamente muy diversas que son constitutivas de una arbitrariedad cultural (por ejem-

plo, las oposiciones entre femenino/masculino y adentro/afuera o izquierda/derecha, torcido/recto, abajo/arriba). Dado que, en la práctica, nunca se moviliza sino un sector determinado del sistema de esquemas (sin que jamás se corten totalmente todas las conexiones con las otras oposiciones), y que los diferentes esquemas movilizados en las diferentes situaciones son parcialmente autónomos y están parcialmente ligados a todos los otros, es normal que todos los productos de la utilización de esos esquemas, ya se trate de cierto rito singular o de cierta secuencia de acciones rituales, como los ritos de pasaje, sean parcialmente congruentes, y que se le presenten como groseramente –es decir prácticamente– equivalentes, a quienquiera que ejerza el dominio práctico del sistema de esquemas.[59]

Es por eso que, a riesgo de que a veces se la comprenda como una regresión hacia el intuicionismo (que, en el mejor de los casos, imita el dominio práctico de un sistema de esquemas no dominado teóricamente), la descripción por construcción hace posible el dominio de la *fórmula generadora* de las prácticas, debe mantenerse dentro de los límites que la lógica práctica debe precisamente al hecho de que tiene como principio no esta fórmula, sino lo que es su equivalente práctico, es decir un sistema de esquemas capaces de orientar las prácticas sin acceder a la conciencia de otro modo que en forma intermitente y parcial.[60] El modelo teórico que permite reengendrar todo el universo de las prácticas registradas, consideradas en lo que tienen de sociológicamente determinado, está separado de aquello que los agentes dominan en estado práctico, y cuya simplicidad y potencia dan una justa *idea*, por la distancia a la vez infinitesimal e infinita que define la toma de conciencia o, lo que viene a ser lo mismo, la explicitación.

59 La familiaridad con este modo de pensamiento que se adquiere en la práctica científica misma permite tener una idea (todavía muy abstracta) del sentimiento subjetivo de necesidad que les procura a aquellos a quienes ese sentimiento posee: se descarta que esta lógica laxista de relaciones sobredeterminadas y borrosas, que su misma debilidad protege contra la contradicción o el error, pueda encontrar en sí misma el obstáculo o la resistencia capaces de determinar un retorno reflexivo o un cuestionamiento. La historia no puede sobrevenirle pues sino desde afuera, a través de las contradicciones engendradas por la sincronización (favorecida por la escritura) y la intención de sistematización que ella expresa y que hace posible.

60 Es por razones opuestas que ha sido preciso remitir a un anexo el análisis del espacio interior de la casa que, aunque conserve todo su valor probatorio, no deja de participar, en su modo de exposición, de la lógica estructuralista.

Anexo
La casa o el mundo dado vuelta

El interior de la casa kabila presenta la forma de un rectángulo dividido en dos partes, a un tercio de su longitud, por una pared de claraboya elevada hasta media altura: la parte más grande, levantada unos 50 centímetros y recubierta con un enlucido hecho de arcilla negra y boñiga de vaca que las mujeres pulen con un guijarro, está reservada a los humanos, estando la más estrecha, pavimentada con losas, ocupada por los animales. Una puerta de dos batientes permite el acceso a las dos piezas.[1] Sobre el murito de separación se ordenan de un lado las pequeñas vasijas de tierra o las cestas de esparto en las que se conservan las provisiones destinadas al consumo inmediato –higos, harina, leguminosas–, del otro, cerca de la puerta, las vasijas de agua. Encima del establo, un altillo donde se acumulan, junto con utensilios de toda clase, la paja y el heno destinados a la alimentación de los animales, y donde duermen con la mayor frecuencia las mujeres y los niños, sobre todo en invierno. Delante de la construcción de mampostería perforada de nichos y de agujeros que sirven para ordenar utensilios de cocina

1 Este texto es una versión ligeramente modificada de un artículo publicado por primera vez en *Échanges et communications, Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, París-La Haya, Mouton, 1970, pp. 739-758. Aunque los principios de los análisis ulteriores ya estén en él presentes, al menos en estado de esbozo (como lo testimonia la atención concedida a los movimientos y a los desplazamientos del cuerpo), esta interpretación del espacio de la casa kabila se inscribe dentro de los límites del modo de pensamiento estructuralista. Si ha parecido buena idea reproducirlo aquí, a modo de anexo, es en primer lugar porque, en razón del estatuto de microcosmos –invertido– que es el de la casa, la imagen reducida del mundo que él proporciona vale como una introducción a los análisis más completos y más complejos que se han presentado más arriba; es también porque, al mismo tiempo que provee elementos suplementarios de prueba para los análisis precedentes, da una idea de la reconstrucción objetivista del sistema de relaciones por la que ha sido preciso pasar para acceder a la interpretación final, en ocasiones aparentemente más cercana a una captación intuicionista.

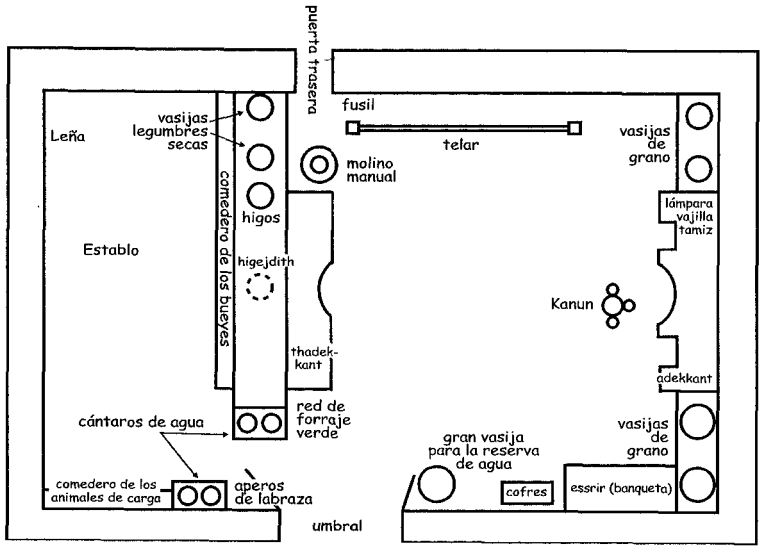
(cucharón, olla, fuente para cocinar la tortilla y otros objetos de terracota ennegrecidos por el fuego) que está adosada al muro de aguilón, llamado muro (o, más exactamente, "costado") de arriba o del *kanun*, a un lado y al otro del cual están situadas grandes vasijas llenas de semilla, se encuentra el hogar (*kanun*), cavidad circular de algunos centímetros de profundidad en su centro, alrededor de la cual están dispuestas en triángulo tres grandes piedras destinadas a sostener los utensilios de cocina.[2]

Delante de la pared que está de cara a la puerta y a la que se llama, frecuentemente, con el mismo nombre que a la pared de la fachada exterior que da sobre el patio (*tasga*),[3] o incluso, pared del telar o pared de enfrente (se la encara al entrar), se alza el telar. La pared opuesta, la de la puerta, se llama pared de la oscuridad, o del sueño, o de la muchacha, o de la tumba (también se dice: "la muchacha es el crepúsculo" o bien "la muchacha es la pared de la oscuridad", o "cuando nace un varón, las paredes de la luz se regocijan, cuando un muerto abandona la casa, las paredes de la oscuridad lloran" [Bassagana y Sayad]); apoyada en esa pared hay una banqueta lo bastante larga como para sostener una estera desplegada; esa pared sirve de abrigo para la ternera y el carnero de la fiesta, a veces para la leña o el cántaro de agua. Las ropas, las esteras y las mantas están colgadas, durante el día, de una clavija o un larguero de madera, contra la pared de la oscuridad o bien depositadas debajo de la banqueta de separación. Así, como puede verse, la pared del *kanun* se opone al establo como se oponen lo alto y lo bajo (*adaynin*, establo, se vincula con la raíz *ada*, lo bajo), y la pared del telar a la pared de la puerta como se opone la luz a las tinieblas. Uno podría verse tentado a ofrecer una explicación estrictamente técnica de esas oposiciones, puesto que la pared del telar, ubicada frente a la puerta, vuelta ella misma hacia el este, es la más fuertemente iluminada, y puesto que el establo está situado efectivamente más abajo (la casa se halla, con frecuencia, construida en las curvas de nivel, para facilitar el flujo del purín de las aguas servidas), si

2 Todas las descripciones de la casa berebere, incluso las más precisas y las más metódicas (Laoust, 1912, pp. 12-15 y 1920, pp. 50-53; Maunier, 1930, pp. 120-177; Genevoois, 1955) presentan, en su extrema minuciosidad, lagunas sistemáticas que ha sido preciso llenar por medio de la encuesta directa.

3 Salvo por esta excepción, los muros se designan con dos nombres diferentes según se los considere desde el exterior o desde el interior. El exterior está enfoscado al fratás por los hombres, mientras que el interior está blanqueado y decorado a mano por las mujeres. Esta oposición entre los dos puntos de vista es, como se verá, fundamental.

no fuese porque hay numerosos indicios que sugieren que esas oposiciones se insertan en un sistema de oposiciones paralelas que jamás deben toda su necesidad a los imperativos técnicos.



La parte baja, oscura y nocturna de la casa, lugar de los objetos húmedos, verdes o crudos, vasijas de agua depositadas sobre banquetas de un lado al otro de la entrada del establo o contra la pared de la oscuridad, leña, forraje verde, lugar además de los seres naturales, bueyes y vacas, asnos y mulos, de las actividades naturales, sueño, acto sexual, parto, y también de la muerte, se opone a la parte alta, luminosa, noble, lugar de los humanos y en particular del invitado, del fuego y de los objetos fabricados por el fuego, lámpara, utensilios de cocina, fusil, atributo de la dignidad viril (*nif*) que protege el honor femenino (*h'urma*), telar, símbolo de toda protección, lugar además de las dos actividades propiamente culturales que se realizan en el espacio de la casa, la cocina y el tejido. De hecho, el sentido objetivado en cosas o lugares del espacio no se entrega completamente sino a través de las prácticas estructuradas de acuerdo con los mismos esquemas que se organizan con respecto a ellos (y viceversa). Es delante del telar donde se hace sentar al invitado al que se quiere honrar, *qabel*, verbo que significa dar la cara y dar la cara al este. Cuando se ha sido mal recibido, se acostumbra decir: "Me ha he-

cho sentar delante de su pared de la oscuridad como en una tumba". La pared de la oscuridad se llama también pared del enfermo y la expresión "sostener la pared" significa estar enfermo y, por extensión, ocioso: en efecto, se tiende allí la yacija del enfermo, sobre todo en invierno. El vínculo entre la parte oscura de la casa y la muerte se revela además en el hecho de que es a la entrada del establo donde se procede al lavaje del muerto. También se establece por intermedio de la homología entre el sueño y la muerte que se expresa explícitamente en el precepto que recomienda que uno se acueste un momento sobre el costado derecho, y luego sobre el costado izquierdo, porque la primera posición es la del muerto en la tumba. Los cantos fúnebres representan la tumba, "la casa debajo de la tierra", como una casa invertida (blanco/oscuro, arriba/abajo, adornada con pinturas/groseramente excavada), explotando de paso cierta homonimia asociada a una analogía de forma: "Me encontré con gente que cavaba una tumba, con su pico esculpían las paredes, hacían banquetas (*thiddukanin*), con un mortero inferior de barro", dice un canto de velatorio (véase Genevois, 1955, nº 46, p. 27). *Thaddukant* (plural *thiddukanin*) designa la banqueta adosada a la pared de separación y opuesta a la que se apoya en la pared de aguilón (*addukan*), y también la banqueta de tierra sobre la que reposa la cabeza del hombre en la tumba (mientras que el leve hueco en que se apoya la cabeza de la mujer se llama *thakwath*, como los pequeños nichos excavados en los muros de la casa y que sirven para acomodar los pequeños objetos femeninos). Se acostumbra decir que el altillo, hecho totalmente de madera, es llevado por el establo como el cadáver por los portadores, siendo que *thaârichth* designa a la vez el altillo y la camilla que sirve para el traslado de los muertos.[4] Se comprende también que no se pueda, sin ofenderlo, ofrecerle a un huésped dormir en el altillo que mantiene con la pared del telar la misma relación de oposición que la pared

4 El traslado de las vigas, identificadas con el señor de la casa, también se llama *thaârichth*, como el altillo y como la camilla sobre la cual se traslada al muerto o a un animal herido que será abatido lejos de la casa, y da lugar a una ceremonia social cuya significación es totalmente semejante a la del entierro. Por su carácter imperioso, por la forma ceremonial que reviste y por la extensión del grupo al que moviliza, este trabajo colectivo (*thiwizi*) no tiene otro equivalente que el entierro: los hombres se presentan en el lugar del corte, después de haber sido llamados desde lo alto de la mezquita como para un entierro. Se espera de la participación en el traslado de las vigas, acto piadoso efectuado siempre sin contrapartida, tanto *h'assana* (mérito) como la participación en las actividades colectivas ligadas a los funerales (cavar la tumba, extraer las losas de piedra o transportarlas, ayudar a llevar el ataúd o asistir al entierro).

de la tumba. Es también ante la pared del telar, frente a la puerta, en plena luz, donde se sienta, o mejor, donde se expone, a la manera de los platos decorados colgados de ella, a la joven esposa el día del casamiento. Si se sabe que el cordón umbilical de la niña está enterrado detrás del telar y que, para proteger la virginidad de una muchacha, se la hace pasar a través de la cadena, yendo de la puerta hacia la pared del telar, se puede ver la función de protección mágica que se imparte a este instrumento.[5] Y de hecho, desde el punto de vista de sus parientes masculinos, toda la vida de la muchacha se resume de alguna manera en las posiciones sucesivas que ella ocupa simbólicamente con respecto al telar, símbolo de la protección viril: antes del casamiento, ella se sitúa detrás del telar, a su sombra, bajo su protección, así como está situada bajo la protección de su padre y de sus hermanos; el día del casamiento, se sienta delante del telar, dándole la espalda, en plena luz, y, luego, se sentará para tejer, la espalda contra la pared de la luz, detrás del telar.

La parte baja y oscura se opone también a la parte alta así como lo femenino a lo masculino: aparte de que la división del trabajo entre los sexos pone a la mujer a cargo de la mayoría de los objetos que pertenecen a la parte oscura de la casa, y en particular del transporte del agua, de la leña destinada a la calefacción o del estiércol y el cuidado de los animales, la oposición entre la parte alta y la parte baja reproduce en el interior del espacio de la casa la que se establece entre el adentro y el afuera, entre el espacio femenino, la casa y su huerto, y el espacio masculino.

> La oposición entre la parte reservada a la recepción y la parte íntima (que vuelve a encontrarse en la tienda nómada, separada en dos partes por una colgadura, una de ellas abierta a los huéspedes, la otra reservada a las mujeres) se expresa en cierto rito de pronosticación: cuando un gato, animal benéfico, entra en la casa llevando sobre sí una pluma o una brizna de lana blanca y se dirige al hogar, eso presagia la llegada de invitados a los cuales ha de ofrecerse una comida con carne; si se dirige al establo, eso significa que

5 Entre los árabes, para llevar a cabo el rito mágico del herraje destinado a incapacitar a las mujeres para las relaciones sexuales, se hace pasar a la novia a través de la cadena distendida del telar, desde afuera hacia adentro, es decir del centro de la pieza a la pared contra la cual trabajan las tejedoras; la misma maniobra, ejecutada en sentido inverso, destruye el herraje (Marçais y Guiga, p. 395).

> se comprará una vaca si se está en primavera, un buey si se está en la estación de la labranza. El gato, intruso que accede por azar y al que se echa, no está allí sino como portador de símbolos que realizan prácticamente el movimiento de entrar. La pluma es tratada explícitamente como el equivalente de la lana, sin duda porque una y otra de estas materias están llamadas a funcionar como soportes de una cualidad benéfica, el blanco. Basta con combinar la oposición entre el hogar y el establo, que estructura toda la secuencia, entre la parte noble en la que se asa la carne, el manjar de recepción por excelencia, y donde se recibe a los invitados, y la parte inferior, reservada a los animales, con la oposición entre dos estaciones, el otoño, época del sacrificio colectivo, del buey y de la labranza, y la primavera, momento de la leche, para obtener la oposición entre el buey y la vaca.

La parte baja de la casa es el lugar del secreto más íntimo en el interior del mundo de la intimidad, es decir de todo lo que concierne a la sexualidad y la procreación. Casi vacía durante el día, allí donde toda la actividad, exclusivamente femenina, se concentra alrededor del hogar, la parte oscura está llena por la noche, llena de humanos, llena también de animales, ya que los bueyes y las vacas no pasan nunca la noche afuera, a diferencia de los mulos y de los asnos, y jamás está tan llena, si puede decirse así, como en la estación húmeda, cuando los hombres se acuestan en el interior y los bueyes y las vacas son alimentados en el establo. La relación que une la fecundidad de los hombres y del campo con la parte oscura de la casa, ejemplo privilegiado de la relación de equivalencia entre la fecundidad y lo oscuro, lo lleno (o la hinchazón) y lo húmedo, se establece aquí directamente: mientras que el grano destinado al consumo se conserva en las grandes vasijas de terracota apoyadas contra la pared de lo alto, a cada lado del hogar, es en la parte oscura donde se deposita el grano reservado a la siembra, ya sea en pieles de carnero o en cofres colocados al pie de la pared de la oscuridad, a veces bajo la yacija conyugal, o bien en cofres de madera colocados debajo de la banqueta apoyada contra el muro de separación (Servier, 1962, pp. 229, 253).[6] Sabiendo que el nacimiento es siempre renacimiento del ancestro, se com-

6 La construcción de la casa, que siempre tiene lugar en ocasión del matrimonio de un hijo y que simboliza el nacimiento de una nueva familia, está prohibida en mayo, al igual que el casamiento (Maunier, 1930).

prende que la parte oscura pueda ser a la vez y sin contradicción el lugar de la muerte y de la procreación.

En el centro de la pared de separación, entre "la casa de los humanos" y "la casa de las bestias", se alza el pilar principal, que sostiene la viga maestra (*asalas alemmas*, término masculino) y todo el armazón de la casa. Por otra parte la viga maestra, que extiende su protección desde la parte masculina hasta la parte femenina de la casa, se identifica de manera explícita con el señor de la casa, protector del honor familiar, mientras que el pilar principal, tronco de árbol ahorquillado (*thigejdith*, término femenino) sobre el cual descansa, se identifica con la esposa (según Maunier, los Beni Khellili lo llaman *Masâuda*, nombre de mujer que significa "la dichosa"), siendo que el encastre de ambos figura un acoplamiento, que en las pinturas murales se representa como la unión de la viga y del pilar mediante dos horquillas superpuestas (Devulder, 1951).

> Es alrededor de la viga maestra, símbolo de la potencia viril, donde se desarrolla ese otro símbolo de la potencia fecundante del hombre y también de la resurrección, la serpiente, "guardián" de la casa, que a veces se representa, en la región de Collo por ejemplo, en las vasijas de tierra construidas por las mujeres, que encierran el grano para la siembra, y de la que se dice también que desciende a veces a la casa, al regazo de la mujer estéril, llamándola madre. En Darma, la mujer estéril apoya su cintura contra la viga central (Maunier, 1930); de esa viga se cuelgan el prepucio y la caña que ha servido para la circuncisión; cuando se la oye crujir, hay que apresurarse a decir "que sea para bien", porque eso presagia la muerte del jefe de la familia. Al nacer un varón, se hace el voto de que "él sea la viga maestra de la casa" y, cuando él lleva a cabo por primera vez el ayuno ritual, toma su primera comida sobre el techo, es decir, sobre la viga central (a fin, se dice, de que pueda transportar vigas). Numerosas adivinanzas y dichos identifican explícitamente a la mujer con el pilar central: "La mujer es el pilar central". A la joven casada se le dice: "Que Dios haga de ti el pilar plantado sólidamente en medio de la casa". Otra adivinanza dice: "Ella está de pie y no tiene pies". Horquilla abierta hacia arriba, es la naturaleza femenina, fecunda o, mejor, fecundable.

Resumen simbólico de la casa, la unión de *asalas* y de *thigejdith*, que extiende su protección fecundante sobre todo matrimonio humano, es, como la labranza, un matrimonio del cielo y la tierra: "La mujer es los cimientos; el hombre, la viga maestra", dice otro proverbio. *Asalas*, que una adivinanza define como "nacido en la tierra y enterrado en el cielo" (Genevois, 1963), fecunda a *thigejdith*, plantado en la tierra y abierto hacia el cielo.

Así, la casa se organiza de acuerdo con un conjunto de oposiciones homólogas: seco : húmedo : : arriba : abajo : : luz : sombra : : día : noche : : masculino : femenino : : *nif* : *h'urma* : : fecundante : fecundable. Pero en realidad las mismas oposiciones se establecen entre la casa en su conjunto y el resto del universo. Considerada en su relación con el mundo propiamente masculino de la vida pública y de los trabajos de los campos, la casa, universo de la mujer, es *h'aram*, es decir a la vez sagrada e ilícita para todo hombre que no forme parte de ella (de allí la expresión utilizada en los juramentos: "Que mi mujer –o mi casa– se me vuelva ilícita, *h'aram*, si...). El pariente alejado (o cercano, pero por el lado de las mujeres, como el hermano de la esposa) que es introducido por primera vez en una casa, le entrega a la señora de la casa una suma de dinero que se llama "la vista" (*thizri*). Lugar de lo sagrado izquierdo, de la *h'urma*, a la que están ligadas todas las propiedades asociadas con la parte oscura de la casa, se la coloca bajo la salvaguarda del honor masculino (*nif*) así como la parte oscura de la casa se halla bajo la protección de la viga maestra. Toda violación del espacio sagrado toma a partir de allí la significación social de un sacrilegio: así, el robo en una casa habitada es tratado en los repertorios de costumbres como una falta muy grave, a título de ultraje a la *h'urma* de la casa y de ofensa al *nif* del jefe de familia.

No es fundado decir que la mujer está encerrada en la casa a menos que se observe que el hombre está excluido de ella, al menos durante el día. El lugar del hombre es afuera, en los campos o en la asamblea: eso se le enseña muy tempranamente al niño varón. De allí esta fórmula que repiten las mujeres y por la cual dan a entender que el hombre ignora mucho de aquello que sucede en la casa: "¡Oh hombre, pobre desdichado, toda la jornada en el campo como borriquito en el pastizal!". Ni bien se alza el día, en verano debe hallarse en el campo o en la asamblea; en invierno, si no está en el campo, se halla en el lugar de la asamblea o en las banquetas ubicadas al abrigo del alero que corona la puerta de entrada al patio. Incluso en la noche, al menos durante la estación seca, los hombres y los niños circuncidados se acuestan en el exterior de la casa, ya sea junto a los almiares, en la era, al lado del asno y el mulo que tienen sus patas trabadas, o bien sobre el secadero de higos, o bien en pleno campo, más raramente

en la *thajmaâth*.[7] Quien se queda demasiado en la casa durante el día es sospechoso o ridículo: es "el hombre de la casa", como se dice del importuno que permanece entre las mujeres y que "incuba en la casa como una gallina en su nido". El hombre que se respeta debe hacerse ver, ponerse incesantemente bajo la mirada de los otros, afrontarlos, darles la cara: es el hombre entre los hombres (*argaz yer irgazen*). Las relaciones entre hombres se anudan afuera: "los amigos son los amigos de afuera y no del *kanun*".

Se comprende que todas las actividades biológicas, comer, dormir, procrear, dar a luz, estén desterradas del universo exterior ("La gallina, se dice, no pone en el mercado") y relegadas al asilo de la intimidad y de los secretos de la naturaleza que es la casa, mundo femenino, dedicado a la gestión de la naturaleza y excluido de la vida pública. Por oposición al trabajo del hombre, realizado a plena luz, el trabajo de la mujer está condenado a permanecer oscuro y oculto ("Dios lo disimula", se dice): "adentro, ella no para, se debate como una mosca en el suero de leche; afuera (arriba), de su trabajo no se percibe nada". Dos dichos similares definen la condición de la mujer, que no habría de conocer otra morada que la tumba: "Tu casa es tu tumba"; "la mujer sólo tiene dos moradas, la casa y la tumba".

Así, la oposición entre la casa de las mujeres y la asamblea de los hombres, entre la vida privada y la vida pública, o, si se quiere, entre la plena luz del día y el secreto de la noche, se ajusta con mucha exactitud a la oposición entre la parte baja, oscura y nocturna de la casa y la parte alta, noble y luminosa:[8] dicho de otro modo, la oposición que se establece entre el mundo exterior y la casa no adquiere su pleno sentido a menos que se perciba que uno de los términos de esta relación, es decir la casa, está dividido él mismo según los mismos principios que lo oponen al otro término. De modo que es a la vez falso y verdadero decir que el mundo exterior se opone a la casa tal

7 La dualidad de ritmo vinculada con la división entre estación seca y estación húmeda se manifiesta también en el orden doméstico: la oposición entre la parte baja y la parte alta de la casa es sustituida en verano por la oposición entre la casa propiamente dicha, donde las mujeres y los niños se retiran para dormir y donde se almacenan las reservas, y el patio donde se instalan el hogar y el molino manual, donde se toma la comida y donde se permanece en ocasión de las fiestas y de las ceremonias.

8 La oposición entre la casa y la casa de asamblea (*thajmaâth*) se lee claramente en la diferencia entre los planos de las dos construcciones: mientras que la casa se abre por la puerta de la fachada, la casa de asamblea se presenta como un largo pasaje cubierto, enteramente abierto a los dos aguilones, que se atraviesa de parte a parte.

como se opone lo masculino a lo femenino, el día a la noche, el fuego al agua, etc., puesto que el segundo término de esas oposiciones se divide cada vez en sí mismo y su opuesto.

Microcosmos organizado según las mismas oposiciones que ordenan el universo, la casa mantiene una relación de homología con el resto del universo; pero, desde otro punto de vista, el mundo de la casa tomado en su conjunto se encuentra con el resto del mundo en una relación de oposición cuyos principios no son otros que aquellos que organizan tanto el espacio interior de la casa como el resto del mundo, y, de manera más general, todos los dominios de la existencia. Así, la oposición entre el mundo de la vida femenina y el mundo del núcleo social de los hombres reposa en los mismos principios que los dos sistemas de oposiciones que ella opone. La aplicación a dominios opuestos del *principium divisionis* que constituye su misma oposición asegura una economía y un añadido de coherencia, que no conlleva como contraparte la confusión entre esos dominios. La estructura del tipo $a : b :: b_1 : b_2$ es sin duda una de las más simples y de las más potentes que pueda utilizar un sistema mítico-ritual, puesto que ella no puede oponer sin unir simultáneamente, siendo al mismo tiempo capaz de integrar en un orden único un número infinito de hechos, por la simple aplicación reiterada indefinidamente del mismo principio de división. Cada una de las dos partes de la casa (y, al mismo tiempo, cada uno de los objetos almacenados en ella y cada una de las actividades que se realizan allí) está de algún modo calificada en dos grados: en primer lugar, como femenina (nocturna, oscura, etc.) en tanto que participa del universo de la casa y, en segundo lugar, como masculina o femenina en tanto que pertenece a una u otra de las divisiones de ese universo. Así, por ejemplo, cuando el proverbio dice "el hombre es la lámpara del afuera, la mujer es la lámpara del adentro", hay que entender que el hombre es la verdadera luz, la del día; la mujer, la luz de la oscuridad, la oscura claridad. Y por otra parte sabemos que ella es a la luna lo que el hombre es al sol. Asimismo, por el trabajo de la lana, la mujer produce la protección benéfica del tejido, cuya blancura llama a la felicidad ("los días blancos" son los días felices y numerosas prácticas realizadas en ocasión de la boda, como la aspersión de leche, apuntan a volver "blanca" a la mujer); el telar, instrumento por excelencia de la actividad masculina, *alzado* de cara al este como un hombre y como el arado, es al mismo tiempo el este del espacio interior y posee un valor masculino como símbolo de protección. Asimismo también, el hogar o fogón, ombligo de la casa (identificada ella misma con el vientre de una madre), donde se acumula la brasa, fuego secreto, disimulado, femenino, es el dominio de la mujer, investida de una total autoridad para todo lo que con-

cierne a la cocina y a la gestión de las reservas;[9] cerca del hogar es donde ella toma sus comidas, mientras que el hombre, vuelto hacia afuera, come en el medio de la pieza o en el patio. No obstante, en todos los ritos en los que intervienen, el hogar y las piedras que lo rodean obtienen su eficacia mágica, ya se trate de proteger del mal de ojo o de la enfermedad o de provocar el buen tiempo, de su participación en el orden del fuego, de lo seco y del calor solar.[10] La casa misma está dotada de una doble significación. Si es verdad que ella se opone al mundo público así como la naturaleza se opone a la cultura, bajo otro aspecto ella es también cultura: ¿no se dice acaso del chacal, encarnación de la naturaleza salvaje, que no hace casa?

La casa y, por extensión, el pueblo, el país lleno (*laâmara* o *thamurth iâamaran*), el cerco o vallado poblado de hombres, se oponen bajo un cierto aspecto a los campos vacíos de hombres a los que se llama *lakhla*, el espacio vacío y estéril; así los habitantes de Taddert-el-Djeddid creían que quienes construían fuera del cerco se exponían a la extinción de su familia (Maunier, 1930); la misma creencia vuelve a encontrarse en otras partes y sólo se hace una excepción con el jardín, incluso si está alejado de la casa, con el huerto o el secadero de higos, lugares que participan de alguna manera del pueblo y de su fecundidad. Pero la oposición no excluye la homología entre la fecundidad de los hombres y la fecundidad del campo, que son una y otra el producto de la unión del principio masculino y el principio femenino, del fuego solar y la humedad terrestre. En efecto, es esta homología la que subyace en la mayor parte de los ritos destinados a asegurar la fecundidad de los humanos y de la tierra, ya se trate de la cocina, estrictamente sometida a las oposiciones que organizan el año agrario y, por lo tanto, a los ritmos del calendario agrícola, o de los ritos de renovación de las piedras del hogar (*iniyen*) que marcan el pasaje de la estación seca a la estación húmeda o el comienzo del

9 El herrero es el hombre que, como la mujer, pasa toda la jornada en el interior, junto al fuego.

10 El hogar es el lugar de un cierto número de ritos y objeto de prohibiciones que hacen de él el opuesto de la parte oscura. Por ejemplo, está prohibido tocar las cenizas durante la noche, escupir en el hogar, dejar caer agua o derramar lágrimas en él (Maunier). Asimismo, los ritos destinados a obtener un cambio de tiempo y fundados en una inversión utilizan la oposición entre la parte seca y la parte húmeda de la casa: por ejemplo, para pasar de lo húmedo a lo seco, se coloca un peine de apisonar la lana (objeto fabricado por el fuego y asociado al tejido) y una brasa ardiente sobre el umbral durante la noche; inversamente, para pasar de lo seco a lo húmedo, se asperja de agua los peines de apisonar y de cardar, sobre el umbral, durante la noche.

año, y, de manera más general, de todos los ritos realizados en el interior de la casa, imagen reducida del cosmos: cuando las mujeres intervienen en los ritos propiamente agrarios, es una vez más la homología entre la fecundidad agraria y la fecundidad humana, forma por excelencia de toda fecundidad, la que fundamenta sus acciones rituales. Nunca se terminarían de enumerar los ritos realizados en el interior de la casa que no tienen sino la apariencia de ritos domésticos porque tienden indisociablemente a asegurar la fecundidad del campo y la fecundidad de la casa. En efecto, es preciso que la casa esté llena para que el campo esté lleno y la mujer contribuye a la prosperidad del campo dedicándose, entre otras cosas, a acumular, a economizar y a conservar los bienes que el hombre ha producido y a fijar de alguna manera en la casa todo el bien que pueda entrar en ella. "El hombre, se dice, es como la acequia; la mujer como el estanque", uno aporta, el otro retiene y conserva. El hombre es "el gancho del que están colgados los canastos", el proveedor, como el escarabajo, la araña o la abeja. Es la mujer la que dice: "Maneja tus bienes como tizones. Está hoy, está mañana, está la tumba; Dios perdona al que ha dejado y no al que ha comido". "Más vale", se dice también, "una mujer ahorrativa que una yunta de bueyes en la labranza". Así como "el país lleno" se opone al "espacio vacío", "lo lleno de la casa" (*laâmmara ukham*), es decir, con mayor frecuencia, "la vieja" que ahorra y acumula, se opone a lo "vacío de la casa" (*lakhla ukham*), con mayor frecuencia la nuera. En verano, la puerta de la casa debe permanecer abierta todo el día para que pueda penetrar la luz fecundante del sol y con ella la prosperidad. La puerta cerrada es la escasez y la esterilidad: sentarse en el umbral es cerrar el paso a la felicidad y la plenitud. Para desearle prosperidad a alguien se dice: "Que tu puerta permanezca abierta" o "Que tu casa esté abierta como una mezquita". El hombre rico y generoso es aquel del que se dice: "Su casa es una mezquita, está abierta para todos, pobres y ricos, es de tortilla y de cuscús, está llena" (*thaâmmar, âammar* es, tratándose de una mujer, ser ecónoma y buena ama de casa); la generosidad es una manifestación de la prosperidad que garantiza la prosperidad. La mayoría de las acciones técnicas y rituales que incumben a la mujer están orientadas por la intención objetiva de hacer de la casa, a la manera de *thigejdith* que abre su horquilla a *asalas alemmas*, el receptáculo de la prosperidad que le sobreviene desde afuera, el vientre que, como la tierra, acoge a la semilla, e, inversamente, de contrarrestar la acción de todas las fuerzas centrífugas, capaces despojar a la casa del almacenamiento que le ha sido confiado.

Así, por ejemplo, está prohibido hacer fuego el día del nacimiento de un niño o de una vaca o incluso en ocasión de las primeras la-

branzas;[11] al final de la trilla, nada debe salir de la casa y la mujer hace volver todos los objetos prestados; la leche de los tres días que siguen al alumbramiento de la vaca no debe salir de la casa; la recién casada no puede franquear el umbral antes del séptimo día después de su boda; la parturienta no debe salir antes del Aïd Seghir; el molino manual no debe ser prestado jamás, y dejarlo vacío es atraer hambruna sobre la casa; no se debe sacar el tejido antes de que esté terminado; al igual que los préstamos de fuego, el barrido, acto de expulsión, está prohibido durante los cuatro primeros días de labranza; la salida del muerto es "facilitada" a fin de que no se lleve con él la prosperidad;[12] las "primeras salidas", por ejemplo la de la vaca, el cuarto día después del alumbramiento, o la del suero de leche, están marcadas por sacrificios.

El "vacío" puede resultar de un acto de expulsión; también se puede introducir con algunos objetos como el arado, que no puede entrar en la casa entre dos jornadas de labranza, o los zapatos del labrador (*arkasen*), que se asocian con *lakhla*, con el espacio vacío y estéril (como aquel del que se dice *ikhla*, el hombre despilfarrador y aislado), o ciertas personas, como las viejas, porque traen consigo la esterilidad y porque son numerosas las casas que han hecho vender y aquellas en las que han introducido a los ladrones. Al contrario, numerosos actos rituales tienden a asegurar la "plenitud" de la casa, como los que consisten en arrojar en los cimientos, sobre la primera piedra, después de haber vertido la sangre de un animal, los restos de la lámpara de boda (que desempeña un papel en la mayoría de los ritos de fecundidad) o en hacer sentar a la joven casada, en el momento de su en-

11 A la inversa, la entrada en la casa de las nuevas piedras del hogar, en fechas inaugurales, es acopio, introducción de lo bueno y del bien; también las previsiones que se hacen en esas fechas inciden en la prosperidad y la fecundidad: si se encuentra un gusano blanco debajo de una de las piedras, habrá un nacimiento en el correr del año; una hierba verde, buena cosecha; hormigas, un rebaño acrecentado; una cochinilla, nuevas cabezas de ganado.

12 Para consolar a alguien se dice: "Les dejará la *baraka*", si se trata de una gran persona, o "la *baraka* no ha salido de la casa", si se trata de un bebé. Se coloca al muerto cerca de la puerta, con la cabeza vuelta hacia afuera; el agua se calienta del lado del establo y el lavaje se hace a la entrada del establo; los tizones y cenizas de ese fuego se dispersan fuera de la casa; la tabla que ha servido para lavar al muerto permanece durante tres días delante de la puerta.

trada en la casa, sobre un odre lleno de semillas. Toda primera entrada en la casa es una amenaza para la plenitud del mundo interior que los ritos del umbral, a la vez propiciatorios y profilácticos, deben conjurar: la nueva yunta de bueyes es recibida por la señora de la casa, "lo lleno de la casa", que coloca en el umbral la piel de cordero en la que se deposita el molino manual y que recibe la harina. La mayoría de los ritos destinados a aportar fecundidad al establo y, por consiguiente, a la casa ("una casa sin vaca es", se dice, "una casa vacía"), tienden a reforzar mágicamente la relación que une a la leche, lo verde-azul (*azegzaw*, que es también lo crudo, *thizegzawth*), la hierba, la primavera, la infancia del mundo natural y del hombre: en el equinoccio de primavera, cuando se produce el regreso de *azal*, el joven pastor que participa doblemente del crecimiento del campo y del ganado, por su edad y por su función, recoge, para colgarlo en el dintel de la puerta, un ramo de "todo lo que el viento agita en la campiña" (Rahmani, 1936); también se entierra un lienzo anudado que contiene comino, benjuí y añil en el umbral del establo, diciendo: "¡Oh verde-azul (*azegzaw*), haz que la manteca no se eche a perder!". Se cuelgan de la mantequera plantas recién recogidas y se frotan con ellas los utensilios destinados a recibir la leche. La entrada de la joven casada está, más que ninguna otra, preñada de consecuencias para la fecundidad y la plenitud de la casa: mientras ella está sentada todavía sobre el mulo que la ha transportado desde la casa de su padre, se le presentan agua, granos de trigo, higos, nueces, huevos cocidos o buñuelos, otras tantas cosas (cualesquiera sean las variantes de acuerdo con el lugar) asociadas a la fecundidad de la mujer y de la tierra, y ella las lanza en dirección a la casa, haciéndose preceder así, de alguna manera, por la fecundidad y la plenitud que ella debe aportarle a la casa. Franquea el umbral llevada sobre la espalda de un pariente del esposo o a veces (Maunier, 1930) sobre la espalda de un negro (jamás en todo caso sobre la espalda del propio esposo), quien, al interponerse, intercepta las fuerzas malignas, capaces de afectar su fecundidad, de las que el *umbral*, punto de encuentro entre mundos opuestos, es el asiento: una mujer no debe sentarse nunca junto al umbral sosteniendo a su hijo; la niña y la joven esposa que, como todos los seres situados en una posición *liminal* son especialmente vulnerables, no deben pisarlo con demasiada frecuencia. Así, la mujer, por quien la fecundidad adviene a la casa, contribuye por su parte a la fecundidad del mundo agrario: dedicada al mundo del adentro, ella actúa también sobre el afuera asegurando la plenitud adentro y controlando, a título de guardiana del umbral, esos intercambios sin contrapartida que sólo la lógica de la magia puede concebir y por los cuales cada una de las par-

tes del universo se propone no recibir de la otra sino lo totalmente lleno sin ofrecerle otra cosa que el vacío.[13]

Pero uno u otro de los dos sistemas de oposiciones que definen a la casa, ya sea en su organización interna, o bien en relación con el mundo exterior, se encuentra llevado al primer plano según se considere a la casa desde el punto de vista masculino o desde el punto de vista femenino: mientras que, para el hombre, la casa es menos un lugar donde se entra que un lugar de donde se sale, la mujer no puede sino conferir a estos dos desplazamientos, y a las dos diferentes definiciones de la casa que les son solidarias, una importancia y una significación inversas, puesto que para ella el movimiento hacia el afuera consiste antes que nada en actos de expulsión y que el movimiento hacia el adentro, es decir del umbral hacia el hogar, es de su incumbencia directa. La significación del movimiento hacia el afuera nunca se ve tan bien como en el rito que realiza la madre, el séptimo día después del nacimiento, "para que su hijo tenga coraje": pasando por encima del umbral, ella apoya el pie derecho sobre el peine de cardar y simula un combate con el primer varón con el que se encuentre. La salida es el movimiento propiamente masculino, que conduce a los otros hombres, y también a los peligros y las pruebas a las que importa *hacer frente*, como un hombre tan áspero, cuando se trata del honor, como las puntas del peine de cardar.[14] El hombre que se respete debe salir de la casa desde que el día despunta, siendo la salida, por la mañana, un nacimiento: de allí la importancia de las cosas con las que se encuentra, que son un augurio para toda la jornada, de manera que más vale, en caso de un mal encuentro (herrero, mujer llevando un odre vacío, gritos o disputa, ser deforme), "rehacer su mañana" o "su salida".

Se comprende a partir de esto la importancia que se concede a la orientación de la casa: la fachada de la casa principal, la que alberga al jefe de familia y que contiene un establo, está orientada casi siempre hacia el este, llamándose comúnmente a la puerta principal –por oposición a la puerta estrecha y baja, reservada a las mujeres, que se abre hacia el huerto, detrás de la casa– la puerta del este (*thabburth thacherqith*) o bien la puerta de la calle, la

13 En la puerta están colgados diferentes objetos que tienen en común manifestar la doble función del umbral, barrera selectiva, encargada de detener el vacío y el mal, dejando al mismo tiempo entrar lo lleno y el bien.

14 Mientras que en el nacimiento la niña es envuelta en un pañuelo de seda, suave y ligero, el varón es envuelto en pañales con las ataduras secas y rugosas que sirven para anudar las gavillas segadas.

puerta de arriba, la gran puerta.[15] Dada la exposición de los pueblos y la posición inferior del establo, la parte alta de la casa, con el hogar, se encuentra al norte, el establo al sur y la pared del telar al oeste. De ello se deduce que el desplazamiento por el cual uno se dirige hacia la casa para entrar en ella está orientado de este a oeste, al contrario del movimiento por el cual se sale de ella, conforme a la orientación por excelencia, hacia el este, es decir hacia arriba, hacia la luz, lo bueno y el bien: el labrador orienta sus bueyes hacia el este en el momento de engancharlos y de desengancharlos, y comienza a labrar de oeste a este; asimismo, los segadores se disponen de cara al este, y es de cara al este como se degüella el buey del sacrificio; no se puede terminar de enumerar las acciones que se realizan conforme a la orientación cardinal, es decir todas las acciones de importancia, que involucran la fecundidad y la prosperidad del grupo.[16]

Si se retorna ahora a la organización interior de la casa, se observa que su orientación es exactamente la inversa a la del espacio exterior, como si se la hubiese obtenido por una semirrotación alrededor de la pared de fachada o del umbral tomado como eje. La pared del telar, al que se da la cara no bien se traspone el umbral, y que es iluminada directamente por el sol de la mañana, es la luz del adentro (así como la mujer es la lámpara del adentro), es decir el este del adentro, simétrico al este del exterior, del que toma en préstamo su claridad (es del lado del telar, ya lo hemos visxto, donde el dueño recibe a su huésped). La cara interna y oscura del muro de fachada representa

15 Se sobreentiende que una orientación inversa (la que se observa al mirar por transparencia el plano de la casa) es posible, aunque rara. Se dice explícitamente que todo lo que viene del oeste trae desdicha y una puerta vuelta en esa dirección no puede recibir sino oscuridad y esterilidad. De hecho, si el plano inverso al plano "ideal" es raro, es en primer lugar porque las casas secundarias, cuando se las dispone en ángulo recto alrededor del patio, a menudo son simples piezas de estar, desprovistas de cocina y de establo, y porque el patio con frecuencia se cierra, por el lado opuesto a la fachada de la casa principal, con la espalda de una casa vecina, vuelta ella misma hacia el este.

16 Se sabe que los dos *s'uff*, ligas políticas y guerreras que se movilizaban cuando estallaba algún incidente (y que mantenían relaciones variables, que iban de la superposición a la disociación completa, con las unidades sociales fundadas en el parentesco) se llamaban *s'uff* de arriba (*uffella*) y *s'uff* de abajo (*buadda*), o *s'uff* de la derecha (*ayafus*) y *s'uff* de la izquierda (*azelmadh*), o bien *s'uff* del este (*acherqi*) y *s'uff* del oeste (*aghurbi*). Esta última apelación, menos usual, estaba reservada para designar los campos de los juegos rituales (de donde los combates tradicionales entre los *s'uff* tomaban su lógica) y aún sobrevive en el vocabulario de los juegos infantiles.

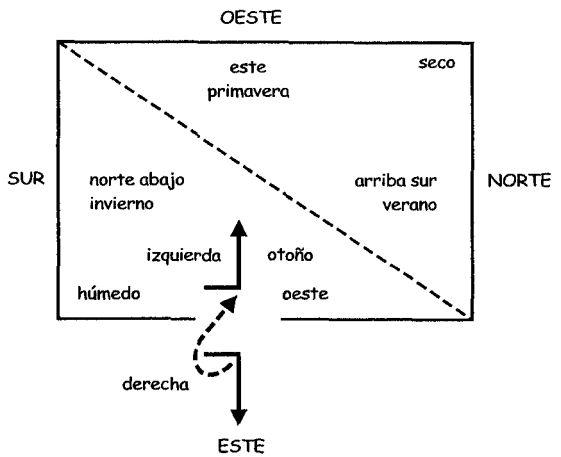
el oeste de la casa, lugar del sueño, que se deja tras de sí cuando se avanza desde la puerta hacia el *kanun*, correspondiendo simbólicamente la puerta a la "puerta del año", comienzo de la estación húmeda y del año agrario. Y asimismo, las dos paredes de aguilón, la pared del establo y la pared del hogar, reciben dos sentidos opuestos según se considere una u otra de sus caras: al norte exterior corresponde el sur (y el verano) del interior, es decir el lado de la casa que se tiene adelante y a la derecha cuando se entra dándole la cara al telar; al sur exterior corresponde el norte (y el invierno) interior, es decir el establo, situado detrás y a la izquierda cuando uno se dirige desde la puerta hacia el hogar. La división de la casa en una parte oscura (lados oeste y norte) y una parte luminosa (lados este y sur), corresponde a la división del año en una estación húmeda y una estación seca. En una palabra, a cada cara externa del muro (*essur*) le corresponde una región del espacio interior (lo que se designa como *tharkunt*, es decir, aproximadamente, el lado) que posee un sentido simétrico e inverso en el sistema de las oposiciones internas; cada uno de los dos espacios puede obtenerse por ende a partir del otro mediante una semirrotación que toma por eje el umbral. No podría comprenderse completamente el peso y el valor simbólico que se imparten al umbral en el sistema si no se advirtiera que debe su función de frontera mágica al hecho de que es el lugar de una reunión de los contrarios al mismo tiempo que el de una inversión lógica, y que, como punto de pasaje y de encuentro obligado entre los dos espacios, definidos con respecto a *movimientos del cuerpo y a trayectos socialmente calificados*,[17] el umbral es el lugar donde el mundo se da vuelta.[18]

Así, cada uno de los universos tiene su oriente y los dos desplazamientos más cargados de significaciones y de consecuencias mágicas, el desplazamiento desde el umbral hacia el hogar, que debe aportar plenitud y cuyo trámite o control incumbe a la mujer, y el desplazamiento desde el umbral hacia el mundo exterior que, por su valor inaugural, encierra todo lo que será

17 En algunas regiones de Kabila, esas dos personas en situación *liminal* que son la joven esposa y un muchacho circuncidado en ocasión de la misma fiesta, deben cruzarse en el umbral.

18 Se comprende así que el umbral esté asociado, directa o indirectamente, con los ritos destinados a determinar una inversión del curso de las cosas operando una inversión de las oposiciones fundamentales, los ritos destinados a obtener la lluvia o el buen tiempo, por ejemplo, o aquellos que se practican en los *umbrales entre períodos* (como la noche que precede a *ennayer*, primer día del año solar, en que se entierran amuletos en el umbral de la puerta).

el porvenir y en particular el porvenir del trabajo agrario, pueden realizarse conforme a la orientación benéfica, es decir del oeste al este.[19] La doble orientación del espacio de la casa hace que se pueda a la vez entrar y salir con el pie derecho, en sentido estricto y en sentido figurado, con todo el beneficio mágico ligado a esta observancia, sin que jamás se rompa la relación que une la derecha a lo alto, a la luz, y al bien. La semirrotación del espacio alrededor del umbral asegura, pues, si se me permite la expresión, la maximización del beneficio mágico, puesto que el movimiento centrípeto y el movimiento centrífugo se realizan en un espacio así organizado en el que se entra de cara a la luz y del que se sale de cara a la luz.[20]



19 La correspondencia entre los cuatro lados de la casa y los cuatro puntos cardinales se expresa claramente en ciertos ritos propiciatorios observados en el Aures: en ocasión de la renovación del hogar, el primer día del año, la mujer *chauia cocina buñuelos*, divide el que se cocina primero en cuatro pedazos que arroja en dirección a los cuatro lados de la casa. Hace lo mismo con el plato ritual del primer día de la primavera (Gaudry, pp. 58-59).

20 Para permitir ver que sin duda se trata allí de un curso muy general de la lógica mágica, bastará con otro ejemplo, muy similar: los árabes del Maghreb consideraban un buen signo, informa Ben Cheneb, que un caballo tuviese la parte anterior derecha y la parte posterior izquierda de color blanco; el dueño de un caballo así no puede dejar de ser feliz, puesto que monta hacia lo blanco y desciende también hacia lo blanco; es sabido que los jinetes árabes montan por la derecha y descienden por la izquierda (Ben Cheneb, p. 312).

Estos dos espacios simétricos e inversos no son intercambiables sino jerarquizados. La orientación de la casa se define primordialmente desde el exterior, desde el punto de vista de los hombres y, si puede decirse así, por los hombres y para los hombres, como el lugar del que salen los hombres ("Los hombres, se dice, miran las cosas de puertas afuera; las mujeres, las cosas de puertas adentro"; "Una casa prospera por la mujer; su afuera es bueno por el hombre"). La casa es un imperio dentro de un imperio, pero que permanece siempre subordinado porque, aunque encierre todas las propiedades y todas las relaciones que definen el mundo arquetípico, no deja de ser un mundo al revés, un reflejo invertido. "El hombre es la lámpara del afuera; la mujer, la lámpara del adentro." La apariencia de simetría no debería engañar: sólo en apariencia la lámpara del día se define con respecto a la lámpara de la noche; en realidad, la luz nocturna, masculina/femenina, permanece ordenada y subordinada a la luz diurna, a la lámpara del día, es decir al día del día. "El hombre tiene su esperanza en Dios, la mujer lo espera todo del hombre"; "La mujer", se dice también, "está torcida como una hoz"; hasta la más derecha de esas naturalezas izquierdas no está sino enderezada. La mujer casada encuentra también su oriente, en el interior de la casa del hombre, pero que no es sino la inversión de un occidente. ¿Acaso no se dice: "La muchacha es el occidente"? El privilegio acordado al movimiento hacia el afuera, por el cual el hombre se afirma como hombre dándole la espalda a la casa para darles la cara a los hombres al escoger el camino del oriente del mundo, no es sino una forma de negación categórica de la naturaleza, origen inevitable del movimiento que lleva a alejarse de ella.

Bibliografía

1. Trabajos de etnografía, etnología y lingüística sobre la Kabila:

Anónimo, "Démarches matrimoniales", *Fichier de documentation berbère (F.D.B.)*, Fort-National, sin fecha.

Anónimo, "L'Aïd S'Ghir en Kabylie", *Bulletin de l'enseignement des indigènes (B.E.I.)*, enero-diciembre de 1934.

Anónimo, "L'immolation", *F.D.B.*, Fort-National, 1954.

Anónimo, "Valeur du sang, rites et pratiques à intention sacrificielle", *F.D.B.*, Fort-National, 1964 (IV), nº 84.

Balfet, H., "La poterie des Aïd Smaïl du Djurdjura: éléments d'étude esthétique", *Revue africaine*, T. XCIX, 3º y 4º trimestre, 1955, pp. 289-340.

Bassagana, R. y Sayad, A., *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Argel, Mémoires du CRAPE, 1974.

Boulifa, S., *Méthode de langue kabyle, Étude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura*, Texto zouaoua seguido de un glosario, Curso de segundo año, Argel, Jourdan, 1913.

Calvet, L., "Rites agraires en Kabylie", *Algéria*, Argel, nueva serie nº 51, octubre de 1957, pp. 18-23.

Chantréaux, G., "Le tissage sur métier du haute-lisse à Aït Hichem et dans le Haut-Sebaou", *Revue africaine*, t. LXXXV, 1941, pp. 78-116, 212-229 y t. LXXXV, 1941, pp. 261-313.

Dallet, J.-M., "Les i'assassen", *F.D.B.*, Fort-National, 1949.
—, "Le verbe Kabyle", *F.D.B.*, Fort-National, 1953.

Devaux, C., *Les Kébaïles du Djerdjera, Etudes nouvelles sur les pays vulgairement appelés la Grande Kabylie*, Marsella, Camion y París, Challamel, 1859.

Devulder, M., " Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias", *Revue africaine*, t. XCV, 1951, pp. 63-102.
—, "Rituel magique des femmes kabyles, tribu des Ouadhias", *Revue africaine*, t. CI, nº 452-53, 3º y 4º trimestre de 1957, pp. 299-362.

Genovois, H., "L'habitation Kabyle", *F.D.B.*, nº 46, Fort-National, 1955.
—, "Ayt-Embarek, Notes d'enquête linguistique sur un village des Beni-Smaïl de Kerrata", *F.D.B.*, nº 49, Fort-National, 1955.
—, "Tawrirt n'At Mangellat", *F.D.B.*, Fort-National, 1962.
—, "Trois cent cinquante énigmes kabyles", *F.D.B.*, Fort-National, 1963.
—, "Sut-Tadut, la laine et le rituel des tisseuses", *F.D.B.*, Fort-National, 1967.
—, "Superstition, Recours des femmes kabyles", *F.D.B.*, 1968, I, nº 97, II, nº 100.
—, "La femme kabyle: les travaux et les jours", *F.D.B.*, Fort-National, 1969.
—, "La terre pour le Kabyle, ses bienfaits, ses mystères", *F.D.B.*, Fort-National, 1972.

Hanoteau, A., *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, París, Imprimerie impériale, 1867.

Hanoteau, A. y Letourneux, A., *La Kabylie et les coutumes kabyles*, París, Imprimerie nationale, 1873.

Hassler, A., "Calendrier agricole", *F.D.B.*, Fort-National, 1942.

Hénine, "Préjugés locaux et coutumes agricoles locales", *L'Education algérienne*, t. III, febrero de 1942, pp. 19-26.

Lacoste, C., *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Mouton, París-La Haya, 1962.

Lacoste-Dujardin, C., *Le conte Kabyle*, François Maspero, París, 1970.

Lanfry, J., "Dialogue entre l'homme et l'hiver", *F.D.B.*, Fort-National, 1947.
—, "La vie féminine en Kabylie, *lembarba*, abandon par l'épouse du domicile conjugal", *F.D.B.*, Fort-National, 1947.

Lefébure, C., "Linguistique et technologie culturelle, l'example du métier à tisser vertical berbère", *Techniques et culture*, Boletín del equipo de investigación 191, nº 3, 1978, pp. 84-148.

Louis de Vincennes, "Les At Mengellat", *F.D.B.*, 1953.
—, "Les quatre saisons", *F.D.B.*, sin fecha.

Marchand, H.-F., "Masques carnavalesques et carnaval en Kabylie", *4º congrès de la Fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, Rabat, 1938, Argel, 1939, pp. 805-814.

Maunier, R., "La construction collective de la maison en Kabylie. Étude de coopération économique chez les Berbères du Djurdjura", París, *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, III, 1926.
—, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, París, Alcan, 1930.

Maury, M., "Coutumes et croyances se rapportant à la vie agricole à Makouda, commune mixte de la Mizrana", *B.E.I.*, 1939, pp. 37-47.

Ouakli, S., "Légendes kabyles sur le temps et les saisons", *B.E.I.*, 1933, pp. 112-114.
—, "Aïn-Sla (légende kabyle)", *B.E.I.*, 1935, pp. 14-16.
—, "Le calendrier agricole en Kabylie", *B.E.I.*, 1933, pp. 25-28.

Picard, A., *Textes berbères dans le parler des Irjen*, Argel, Typolitho, 1968.

Rahmani, S., "Les trois premiers jours de labours chez les Beni Amrous", *B.E.I.*, Junio-diciembre de 1933, nº 292.
—, "Les mois de mai chez les Kabyles", *Revue africaine*, t. LXXVI, 1935, pp. 361-366.
—, "Rites relatifs à la vache et au lait", *2º Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord, Tlemcen*, 1936, Argel, 1936, pp. 791- 809; *Revue africaine*, 2º y 3º trimestre de 1936, pp. 791-809.
—, "La grossesse et la naissance au Cap Aokas", *3º Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afique du Nord, Constantine*, 1937, Argel, 1938, pp. 217-246.

—, "L'enfant chez les Kabyles jusqu'à la circoncision", *4° Congrès de la Fédération de sociétés savantes d'Afrique du Nord, Rabat,* 1938, Argel, 1939, pp. 815-842; reeditado en *Revue africaine,* 1° trimestre 1938, pp. 65-120.
—, "Coutumes kabyles du Cap Aokas", *Revue africaine,* 1° trimestre 1939.
—, "Le tir à la cible et le nif en Kabylie", *Revue africaine,* t. XCIII, 1° y 2° trimestres de 1949, pp. 126-132.

Rolland, C., "L'enseignement indigène et son orientation vers l'agriculture", *B.E.I.,* abril de 1912.

Saint-François y Louis de Vincennes, "Politesse féminine kabyle", *F.D.B.,* Fort-National, abril de 1952.

Schœn, P., "Les travaux et les jours du paysan kabyle", *Liens,* n° 12, 1° trimestre de 1960, pp. 1-63.

Servier, J., *Les portes de l'année,* París, Laffont, 1962.
—, *L'homme et l'invisible,* París, Laffont, 1964.

van Gennep, A., "Études d'ethnographie algérienne", *Revue d'ethnologie et de sociologie,* 1911, pp. 1-103.

Yamina (Aït Amar ou Saïd), "Tarurirt Uzal (chez les Aït Mangellet)", *F.D.B.,* 1952.
—, "Le mariage en Kabylie", traducción de Sr Louis de Vincennes, *C.E.B.F.,* n° 25, Fort-National, febrero de 1953 (1° parte), 3° trimestre de 1953 (2° parte), reedición 1960.

Zellal, B., " Le roman de chacal, contes d'animaux", *F.D.B.,* n° 81, 1964.

II. Para la comparación, se ha consultado especialmente:

Basset, A., *Textes berbères du Maroc (parler des Aït Sadden),* París, Imprimerie nationale, 1963.

Basset, H., "Les rites du travail de la laine à Rabat", *Hesperis,* II, 1922, pp. 139-160.

Ben Cheneb, M., *Proverbes arabes d'Alger et du Maghreb*, París, Leroux, 1905-1907.

Biarnay, S., "Notes sur les chants populaires du Rif", *Archives berbères*, I, 1, 1915, pp. 23 y siguientes.
—, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaine*, París, Leroux, 1924.
—, *Études sur le dialecte berbère d'Ouargla*, París, 1909.

Bourilly, J., *Eléments d'ethnographie marocaine*, publicados por E. Laoust, París, Librairie coloniale et orientaliste Larose, 1932.

Destaing, E., "Interdictions de vocabulaire en berbère", en *Mélanges René Basset*, t. II.
—, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, Argel, Jourdan, 1907.
—, *Études sur le dialecte berbère des Beni Snous*, París, Leroux, 1911.

Doutté, Ed., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Argel, 1909.

Galand-Pernet, P., "La viellie et la légende des jours d'emprunt au Maroc", *Hesperis*, 1958, 1° y 2° trimestres, pp. 29-94.
—, "Un 'schème-grille' de la poésie berbère, étude du motif des métamorphoses dans les poèmes chleuhs", *Word*, 1969, XXV (I-3), pp. 120-130.

Gaudry, M., *La femme chaouia de l'Aurès, Études de sociologie berbère*, París, Geuthner, 1929.

Laoust, E., "Le nom de la charrue et de ses accessoires chez les Bèrberes", *Archives berbères*, vol. 3, fasc. I, 1918, pp. 1-30.
—, *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie*, París, Challamel, 1920.
—, "Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas" *Hesperis*, 1921.
—, *Étude sur le dialecte berbère des Ntifa*, París, 1918.

Levi-Provençal, E., "Pratiques agricoles et fêtes saissonnières des tribus Djebalah de la vallée moyenne de l'Ouargla", *Archives berbères*, 3, 1918.

Marçais ,W. et Guiga, A., *Textes arabes de Takrouna*, París, Leroux, 1925.

Menouillard, "Pratiques pour solliciter la pluie", *Revue Tunisienne*, 1910.

Monchicourt, C., "Mœurs indigènes: les rogations pour la pluie (Thlob en nô)", *Revue tunisienne*, 1915, pp. 65-81.

Tillion, G., "Les sociétés berbères de l'Aurès méridional", *Africa*, 1938.

Westermarck, E., *Ritual and belief in Marocco*, Londres, Mac Millan, 1926.
—, "The popular rituals of the great feasts in Marocco", *Folklore*, 1911.

Índice analítico

Academicismo, 164-165.
Acumulación (de capital), 31-32, 188, 200-201, 207, 210, 212, 287.
Alianzas, 182, 189, 259-261, 266, 280-282, 296, 308-310, 314-315, 369-370.
Alimento, 392-397.
Alquimia (simbólica y social), 176, 182, 202, 209;
véanse también negación, intercambio de dones, magia, desconocimiento.
Ambigüedad, 407-414;
véanse también polisemia, rito.
Analogía, transferencia analógica, 139-141, 147-148, 150, 317, 330-331, 406-407.
Anticipación, 88, 97, 107, 131;
véase también habitus.
Arbitrario, arbitrariedad, 87-88, 108-109, 112, 114-115, 117-118 n.10, 123 n.20, 124, 215 n.27, 331, 417-418;
legitimación de —, 196, 202.
Aristóteles, 43.
Arrow, K. J., 124 n.23.
Arte, 121, 171 n.17, 180-181, 216, 227, 232;
— de vivir, 121, 224;
historia del —, 55-56 n.6, 57;
obra de —, 28-29, 38, 53.
Attneave, F., 102 n.17.

Bachelard, G., 149.
Bajtín, M., 54.
Balfet, H., 320 n.4.
Bally, Ch., 56.
Barth, F., 259-260.
Bassagana, R. (y Sayad, A.), 35 n.24, 286 n.21, 420.
Basset, A., 391.
Basset, H., 26, 26 n.9, 320 n.4, 369, 389, 391.
Bateson, H., 59 n.10.
Becker, G. S., 187 n.8.
Ben Cheneb, M., 320 n.4, 436 n.20.
Benet, F., 198 n.5.
Benveniste, E., 181 n.2, 187, 203 n.13, 207 n.17.
Berelson, B. (y Steiner, G.A.), 120.
Bergson, 118 n.11.
Berque, J., 11-12.
Biarnay, S., 320 n.4, 356, 360 n.25.
Bluff, 237 n.3;
estrategias de —, 191, 223, 246-247.
Bologna, F., 56 n.6.
Boudon, R., 78.
Boulifa, S., 175, 320 n.4, 333, 370 n.35, 386, 394 n.52.
Bourrilly, J., 320 n.4, 353, 367, 368.
Bousquet, G. H., 282 n.20.
Bouveresse, J., 55.
Brunswik, E., 102 n.17.

Calendario, 21, 23-24, 134-135, 317-418;
crítica del —, 317-321.
Calvet, L., 320 n.4, 374 n.39.
Camino, curso [*démarche*], 113-114.
Campo, 12, 38, 82-83, 90-91, 94, 107, 108-111, 197, 210, 211, 314-315, 405-406.
Capital, 91-92, 102-170, 197, 216;
— cultural, 200-202, 213-214, 215-216;

— económico, 187-188, 207-208, 209-210;
— simbólico, 31-32, 110, 179, 184, 188-190, 192-193, 206-207, 209-210, 211-212, 219-220, 223-224 n.6, 225-227, 277, 286-287, 297-298, 299-301, 311;
— simbólico como capital económico negado o reconvertido, 187-189, 196, 206-207, 215-216;
véanse también intercambio de dones, economía de la buena fe, honor, interés, desconocimiento, modo de dominación.
Casa (kabila), 124-125, 138-139, 139 n.6, 149, 162-163, 336, 419-437.
Cassirer, E., 13, 150.
Censura, 177, 203, 210, 212, 401;
véanse también eufemización, forma.
Centrífugo/centrípeto, 125, 296, 430-431, 436.
Chantréaux, G., 17, 27 n.20, 320 n.4, 382, 390-391, 413.
Chastaing, M., 108, 132-133.
Chelhod, J., 293 n.28, 307 n.37.
Chomsky, N., 54, 63.
Clase (social), 71-72, 97-98, 116-117, 217-227;
— dominante, 214-215, 223, 224.
Clasificación (clasificado, clasificante), 24, 115, 117-118 n.10, 124, 151, 217-218, 218-219 n.2, 220-221, 222, 224, 408-409, 411-412;
véanse también gusto, habitus.
Codificación (objetivación), 294-295, 317.
Colectivos (personificación de los), 63;
véase también objetivismo.
Competencia [*compétence*], 95, 103-104, 174, 297, 376;
— cultural, 200;
véanse también poder, título.
Competencia [*concurrence*], 270-272, 303-304;
véase también lucha.
Comprensión, 18-19, 26-27, 28-30, 34-36.
Conciencia, 65, 69, 74, 82, 94, 222-223, 418 n.8, 95;
— *colectiva*, 63 n.17;
toma de —, 63 n.17, 69, 74, 163, 165, 226, 418.
Contradicción (específica), 254, 304.
Cornford, F. M., 14 n.5, 406.
Cournot, A., 91 n.5, 133-134.
Coyuntura, 88-89, 95 n.9.
Crédito, 190, 191-192, 216.
Creencia, 78-81, 93-94, 107-128, 171-172, 177 n.22, 190, 193, 212, 227, 331, 367, 373-374, 407;
véanse también doxa, *illusio*, juego.
Crisis, 146 n.11, 164, 174, 176-177, 188, 254, 303 n.32, 306-307.
Cuento, 284-285, 314, 372, 378-379.
Cuerpo, 85, 92-94, 96, 107-128, 143, 148-149, 217, 231, 339, 419 n.1, 435;
— como operador práctico, 115, 149;
— como recordatorio, 111-112, 118-119;
— de clase, 117;
— y *mimesis*, 118-119;
— masculino y cuerpo femenino, 112-114, 116-117, 125;
lenguaje corporal, 116;
relación con el —, 113-114, 116-117, 117-118 n.10, 118-119, 125-126;
esquema corporal, 23, 148;
véanse también creencia, dominación, esquema, trabajo (división entre los sexos).
Cuisenier, J., 261-263.

Dallet, J. M., 16, 320 n.4, 333, 362, 369.
Darbel, A., 13.
Delegación, 175, 207-208, 208-209 n.19, 297-298, 335, 373-374.
Derecho, 163-165, 173-174, 211-213, 214;
— consuetudinario, 161-163.

Dermenghem, E., 12.
Desafío, 121, 159-161, 165-166, 192-193, 299-301, 369-370.
Descartes, 44 n.1, 70, 70-71 n.4, 71, 73, 75 n.17, 77 n.21, 134.
Desconocimiento, 110, 168-169, 179, 180-181, 187, 196, 203, 219-220, 225-227, 252-253.
Desinterés, 82 n.30, 100 n.15, 174, 179, 216.
Destaing, E., 320 n.4, 355 n.24.
Devaux, C., 334, 370 n.34.
Devulder, M., 17, 19 n.12, 320 n.4, 343, 381-382, 416, 425.
Diacrisis (di-visión), 232, 331-333; *véase también* distinción.
Dialéctica, 90, 97, 170;
— de las estructuras objetivas y de las disposiciones, 67-68, 85-86, 92-93, 117, 120;
— del desafío y de la respuesta, 165-166;
— entre la condición de clase y el "sentido de clase", 225.
Diferencia, 18, 221-223, 331.
Dilación, 168.
Dilthey, W., 36, 94.
Disposiciones, 69, 71, 81-82, 82 n.29, 85-86, 88, 89-90, 94, 98, 113, 115, 154-155;
véase también habitus.
Distancia, 30, 33, 45, 57, 92, 167, 231-232.
Distinción, 93, 216, 222-223, 226, 242-243, 295, 331, 372-373;
renta de —, 219-220, 223-224.
Distintivo, 217-218, 222-223, 266.
Docta ignorancia, 36, 164.
Dominación (modos de), 195-216, 308;
véanse también capital simbólico, economía.
Dominio práctico [*o* maestría práctica], 36, 107, 119-121, 144-145, 164-165, 166, 297, 414, 418.
Don, 157-159, 161, 166, 167-169, 176, 196, 202, 204-205, 209, 222-223, 302, 372-373, 432-433;
— y contra-don, 166, 171-172, 179-180.
Doxa (experiencia dóxica), 44-45, 60-61, 107, 109, 111, 139 n.6.
Dubin, R. y E., 127 n.28 y 29.
Duby, G., 147 n.13, 212, 306 n.36.
Duhem, P., 20.
Dumont, L., 86 n.1, 259 n.4, 267 n.13.
Duración, 123, 123 n.20, 131.
Durkheim, E., 15, 57, 66, 72, 72 n.9 y 11, 92 n.6, 162 n.10, 136, 152, 210, 210 n.21, 217, 217 n.1, 273, 334.

Economía, 107, 137-138, 152 n.20, 166 n.14, 180-181, 212, 214;
— arcaica, 180-181, 188;
— de la buena fe, 181-183, 188-189;
— de las prácticas, 82-83, 195;
— femenina, 302.
Economicismo, 77-78, 82-83, 102-104, 129, 180-181, 190-191, 218;
véase también objetivismo.
Edad (límites de), 305-306.
Educación, 164-165.
Ejecución, 45, 55, 85, 173 n.18.
Eliade, M., 14 n.5.
Elster, J., 76 n.19 y 20, 77 n.21, 79, 79 n.24, 80 n.27.
Emmerich, W., 127.
Emoción, 70, 105 n.21, 115, 118, 148, 399;
— de institución, 401.
Erikson, E. H., 125 n.24, 126, 128.
Escritura, 25, 36, 118-119, 119 n.13, 133-134, 200-201, 418 n.59.
Esencialismo, 11, 14, 54-55, 68, 74, 89-90, 154.
Espacio, 115, 125;
— de la casa, 21-23, 28 n.21, 29, 124, 419-437;
— masculino y espacio femenino, 124, 423-424.
Espontaneísmo, 219.
Esquemas (de pensamiento, de percepción, de apreciación y de acción; clasificatorios; generadores; incorporados), 28-29, 68, 87-89, 111, 112, 116, 117

n.10, 140, 143-144, 146-147, 150-151, 161-162, 224-225, 386, 392-407, 415, 417-418, 422.
Estilo, 28-29, 90, 98, 163, 224-225.
Estimulación (condicional), 87.
Estrategia, 30-32, 54 n.5, 59-60 n.10, 69, 83, 89 n.4, 98-99, 100, 121, 131, 152, 160, 169-170, 173-174, 193, 203, 205, 246-247, 297-315;
— de fecundidad, 193;
— de reproducción, 31-32, 203-204, 235-255, 297-315;
— de oficialización, 174-175.
Estructuralismo, 13, 13-14 n.4, 24, 29, 51-52, 55, 67, 86 n.1, 331, 349;
véase también objetivismo.
Etnocentrismo, 29, 34, 148, 180-181.
Etnometodología, 45, 151.
Eufemización (eufemismo), 176, 203, 206, 282, 341, 351, 366, 377 n.40, 391, 400, 408-409.
Evans-Pritchard, E. E., 266.
Excelencia, 114, 164-165, 171, 173 n.18.
Explotación, 251-253;
véanse también dominación, violencia.
Extra-ordinario/ordinario, 158-159, 267-268, 283-291, 295, 310, 370-371, 376.

Familia, 249-250, 304.
Familiaridad, 30, 38, 44, 145, 185, 232, 418 n.59.
Favret, J., 136.
Fecundidad, 19, 193.
Fenomenología, 44, 95, 218, 225;
véase también subjetivismo.
Finalidad (finalismo), 66-67, 75-76, 82-83, 99-101, 129.
Finley, M., 197-198, 204 n.15.
Física social, 43, 46, 195-196, 218, 219 n.3, 225;
véase también objetivismo.
Forma (puesta en forma o guardar las formas), 19 n.2, 203, 400-401;
véase también eufemización.
Fórmula generadora, 242-243, 418;
véase también habitus.
Frazer, J. G., 367.
Freud, S., 115 n.8, 334.
Fronteras, 266-267, 331, 376;
manipulación de las —, 273-274;
véase también institución.

Gable, R. W., 216 n.28.
Galand-Pernet, P., 17, 144, 317 n.1, 320 n.4, 353.
Garfinkel, H., 45.
Gaster, Th. H., 14 n.5.
Gaudry, M., 320 n.4, 436 n.19.
Geertz, C., 200 n.7.
Genealogía, 32-33, 57-58, 59 n.9, 134, 262-271.
Generación, 101 n.16, 301, 305-306, 404-405;
intercambios entre generaciones, 265-266.
Genevois, H., 16, 320 n.4, 332 n.7, 343, 352 n.21, 358, 360, 363, 373, 377, 380, 381 n.42, 385, 389, 391, 414, 420 n.2, 422, 426.
Gluckman, M., 86 n.1.
Goffman, E., 225 n.7.
Goody, J., 25, 36 n.26, 200 n.8.
Gourou, P., 37 n.28.
Gramática, 53, 54-55, 63, 108-109, 144-145, 165-164, 172, 173 n.18.
Granet, M., 141 n.8, 406 n.55.
Granqvist, H., 260 n.6.
Greene, W. C., 201 n.9.
Griaule, M., 34 n.23, 154 n.24.
Grupo, 109 n.2, 136-137, 222-223, 226 n.8, 258-259, 263-264, 331, 371;
— y genealogía, 265-271;
véase también frontera.
Gurvitch, G., 209 n.20.
Gusto, 28-29, 38, 77, 141 n.9, 216, 253-254.

Habitus, 86, 86 n.2, 88-91, 92-93, 124-125, 128, 146 n.11, 209-210;
— cultivado, 173 n.18;
— de clase y habitus individual, 97-98;

— e historia, 99-101;
— y prácticas, 90-92, 94-96;
— y "regla", 164, 231;
— individual y trayectoria social, 97-99;
dialéctica de las estructuras y de los —, 85-86, 101-102;
orquestación de los —, 94, 175;
véanse también campo, dialéctica, fórmula generadora, historia.
Hanoteau, A. (y Letourneux, A.), 136-137, 162, 279 n.19, 302 n.31, 304 n.34.
Harris, M., 100 n.14.
Harrisson, J., 14 n.5.
Hartley, R. E., 127 n.27.
Hartmann, N., 92.
Hassler, A., 317-318 n.1, 320 n.4, 346, 353, 396.
Havelock, E. A., 118, 201 n.9.
Hegel, 13, 62, 87, 98, 145, 211 n.21.
Heidegger, 71 n.4, 148 n.14, 154 n.24.
Hénine, 320 n.4, 387.
Hermenéutica, 53, 57, 61. 150, 153.
Hesíodo, 185.
Hexis (corporal), 113, 118-119; *véase también* cuerpo.
Histéresis (efecto de), 97, 101-102.
Historia, 63, 67-68, 85-86, 88-89, 95, 99-101, 136-137, 151, 221, 418 n.59;
— y estructura, 52;
— incorporada e historia objetivada, 92-94, 107;
inconsciente e —, 91-92.
Hocart, A. M., 61.
Honor, 21-22, 32, 113, 121, 122-123, 125, 157-167, 176, 177 n.22, 184, 188-193, 204-205, 276-277, 291, 299-300, 421, 425.
Humboldt, W. von, 150.
Husserl, E., 36, 87, 134.

Identificación, 74-75, 118, 143-144, 222-223.
Illusio, 82 n.30, 107-108, 132, 167, 171-172;
véanse también campo, juego.
Impensable, 15-16, 88, 172-173, 210, 258.
Improvisación, 92, 158, 171, 179, 288, 386.
Inconsciente, 51, 66-68, 91-92, 95, 232;
véase también historia.
Incorporación, 85-86, 89-90, 91-94, 113, 117, 120, 200, 213, 223-224, 243.
Institución (mágica), 331, 340, 376-377;
— del heredero, 241-243;
— del parentesco, 270-271.
Institucionalización, 92-94, 164-165, 211, 212-213, 222-224.
Intelectuales, 10-11, 36, 74-75, 232, 406-407.
Intelectualismo, 48-49, 56, 57, 65, 129, 148.
Interaccionismo, 69, 95 n.9, 223; *véase también* marginalismo.
Intercambio, 85, 109 n.2, 129, 152 n.20, 157, 160, 167, 181-183, 196-197, 250, 254, 257, 259-260, 275, 278, 284, 310-311;
— entre generaciones, 265-266;
véanse también don, honor, institución, matrimonio.
Interés, 32-33, 59, 82 n.30, 107, 109, 173-175, 181-183, 303, 307;
— económico, 82, 82 n.30, 180, 195, 207, 216, 237-238.
Intervalo de tiempo, 168-169, 170-171, 179, 180.
Intuicionismo, 18-20, 330-331, 349-350, 418, 419 n.1.
Inversión (y sobreinversión), 82 n.30, 108-110, 117-118, 133, 155, 193, 206-207, 253.
Isotimia (igualdad en honor), 160-161.

Jakobson, R., 160.
Joyce, J., 9.
Juego, 56-57, 82 n.30, 107-109, 119 n.13, 121, 129-132, 160, 167, 169, 383, 394 n.52, 434 n.16;
espacio de —, 107-108;

reglas del —, 108;
sentido del —, 107-108, 130, 131-132, 165;
teoría del —, 130;
véanse también campo, creencia, *illusio.*
Julien, Ch. A., 12.
Juridicidad, 65-66, 144-145, 173-174, 231, 235 n.1, 236, 237-238, 241, 293-294, 318;
véase también regla.

Kairos (momento oportuno), 54 n.5.
Kant, E., 57, 98, 109, 407.
Karady, V., 16 n.7.
Klein, M., 126.
Kohlberg, L., 127 n.28.
Kundstadter, K., 262 n.9.

Lacoste-Dujardin, C., 18, 337.
Lanfry, J., 320 n.4.
Laoust, E., 16, 293 n.29, 317, 317 n.1, 320 n.4, 362, 377 n.40, 408, 408 n.56, 420 n.2.
Lawrence, T. E., 132.
Le Ny, J. F., 87 n.3.
Le Play, F., 252.
Leach, E. R., 86 n.1.
Lee, R. W., 56 n.6.
Lefébure, C., 412.
Lefèvre, L., 282 n.20.
Legitimación, 214-216, 223-224, 265, 305, 308-309, 373-374.
Leibniz, 13, 48, 95-97, 111, 111 n.4 y 5, 211 n.21, 262, 331.
Leiris, M., 153 n.21.
Lengua (y habla), 51-52, 54-56.
Lévi-Provençal, E., 317-318 n.1, 320 n.4, 368.
Lévi-Strauss, Cl., 10-11, 15, 22, 24 n.17, 60-67, 148 n.14, 150, 152, 153, 157, 168, 257, 257 n.2, 259 n.4, 260, 262, 262 n.9.
Lévy-Bruhl, L., 148.
Lógica práctica, *véase* práctica.
Logos (versus praxis), 53, 79-80, 147-148.
Lord, A. B., 120.
Louis de Vincennes, Sr, 16, 320 n.4.
Lowie, R.H., 151 n.17.
Lucha, 34, 34 n.23, 83, 218-219 n.2, 220-221, 226-227, 356-357, 376;
— de competencia [*concurrence*] y lucha de clases, 222.
Lukács, G., 180.

Mac Kean, D., 216 n.28.
Magia, 366, 374-375, 376-377, 400, 432-433;
— femenina, 376;
véase también institución.
Malinowski, B., 202, 258.
Mammeri, M., 34 n.23, 35 n.24, 155 n.26, 167 n.15, 257.
Marçais, A. (y Guiga, A.), 320 n.4, 423 n.5.
Marcy, G., 160 n.6, 282 n.20.
Marchand, H. F., 320 n.4.
Marginalismo social, 218-219, 224-225;
véase también subjetivismo.
Marx, K., 28, 33, 52, 68, 80, 84, 92, 101, 105, 180, 186 n.7, 187, 189 n.10, 197, 197 n.2, 201, 230, 234, 243, 265, 343.
Matheron, A., 109 n.2.
Matrimonio (matrimonial), 21, 24, 30-32, 63-65, 154-155, 159, 164 n.12, 179, 184, 189-192, 257-315, 384-387;
estrategias de —, 231-255, 297, 314-315.
Maunier, R., 207 n.18, 420 n.2, 424 n.6, 425, 429, 429 n.10, 432.
Maury, M., 320 n.4, 378.
Mauss, M., 15, 87, 157, 182.
Mead, G. H., 130.
Menouillard, 320 n.4.
Mercado, 102-103, 183-184, 198, 278, 287;
— autorregulado, 129, 210-211.
Merleau-Ponty, M., 61.
Metáfora (*versus transferencia* analógica), 111, 115, 124-125, 147-148, 406.
Mimesis (mimético), 57, 118, 146-

148, 165, 387-388, 392-393, 407-408;
véanse también cuerpo, rito.
Modelo, 55, 57-58, 62-66, 76-77, 102-103, 119, 129, 157, 160, 165-166, 172, 418.
Modus operandi (versus *opus operatum*), 26-27, 57, 85-86, 92, 119, 144, 149, 164.
Monchicourt, C., 320 n.4.
Moneda, 187, 213-214.
Mott, M., 127 n.27.
Multifuncionalidad (del ritual, del rito), *véase* rito.
Murphy, R. (y Kasdan, L.), 259-260, 260-261 n.6 y 7, 264 n.11.

Naturalización (naturaleza), 67-68, 91-92, 112, 114-115, 117, 179, 223-224.
Needham, R., 258.
Negación (negar), 39, 78, 170-172, 176, 177, 187, 202-203, 206, 216, 224, 252, 254, 265-266, 334-336, 351, 369, 372-374, 387-388, 391, 405, 413.
Neutralidad (neutralización), 53, 58, 81 n.28, 104, 133, 137, 305, 334-335;
véase también distancia.
Neymen, J., 102 n.17.
Nicod, J., 140, 149.
Nicolet, Cl., 213 n.24.
Nietzsche, 47, 57, 72, 78.
Nombre, 271-273, 299.
Nomos (nomotético), 331, 340, 350, 371;
véanse también diacrisis, frontera.
Norma, 63-64, 164-165, 172.
Notopoulos, J.A., 201 n.9.
Nouschi, A., 11-12.
Numerus clausus, 222-224.

Objetivación (instrumentos de), 25, 118-119, 133-134, 171-172, 173 n.18, 200-201.
Objetivismo (versus subjetivismo), 24-25, 29-30, 36-37, 43-46, 55-56, 74-75, 85, 94 n.8, 144, 153, 171, 224-225, 419 n.1.
Oficial (oficialización), 59 n.10, 172-176, 212, 217, 223, 265, 280-283, 286-288, 295, 312-313, 373-374;
— y oficioso, 58-59, 175-176 n.21, 267-271, 310-311, 318, 376.
Operaciones lógicas (y movimiento del cuerpo), 23, 147-148, 149.
Oral (transmisión), *véase* escritura.
Ouakli, S., 320 n.4, 353.

Panofsky, E., 51 n.2, 151 n.18.
Parentesco, 22, 35-36, 63-65, 121-122, 134-136, 179, 203;
— oficial y parentesco práctico, 58-59, 265-271, 284, 307-309;
categorías de —, 270-271, 273;
funciones del —, 257-315.
Parfit, D., 78.
Pascal, 78-80.
Paternalismo, 253.
Patrimonio, 235-255, 299-302.
Performativo (fuerza ilocucionaria) 114, 146-147, 152-153, 153 n.23, 176, 270-271, 369, 376-377, 380, 400-401;
véanse también institución, magia.
Peters, E.L., 264.
Piaget, J., 143.
Picard, A., 16, 358, 339 n.17, 357-358, 362 n.28.
Platón, 37, 37 n.27, 47, 47 n.4, 54 n.5, 118, 164, 363, 406.
Poder, 103-105, 127-128, 169-171, 176, 195 n.1, 201-202, 210, 211-213, 224, 226-227;
— doméstico, 248-250, 297, 304-305, 309-310.
Poincaré, H., 58.
Polanyi, K., 196, 198, 210-211.
Polisemia (buen uso de la), 405, 407-408, 414-415, 432-433;
véase también multifuncionalidad.
Política, 39, 112-113 n.6, 127-128, 174-175, 211 n.22, 212, 249-250, 270-271, 286-288, 372;
autoridad —, 196.

Populismo, 56-57, 95, 129 n.1, 153 n.22.
Posibles (universo de los), 103-105.
Potencialidades objetivas, 87, 91-92.
Práctica, 94;
lógica —, 23-25, 26-27, 36, 135-139, 144-148, 152, 161-164, 405, 407, 411-412, 414-415, 418;
estructura temporal de la —, 122-123, 130-132, 133-135, 167-168, 170-171;
tiempo de la práctica y tiempo de la ciencia, 130-131;
universo de —, 138-139.
Preston, M. G. (y Baratta, P.), 102 n.17.
Prima paralela, 164 n.12, 257-315.
Probabilidades objetivas (y aspiraciones subjetivas), 88, 90-91, 97, 101-102, 103-105, 131.
Proust, M., 112, 220, 225.
Público/privado, *véase* oficial/oficioso.
Puesta en escena, 111-112, 172, 366, 370-371, 384-385, 407-408.

Quine, W. V., 66.

Radcliffe-Brown, A. R., 259 n.4.
Rahmani, S., 17, 320 n.4, 333 n.9, 363, 365, 380, 383, 414, 432.
Reconocimiento, 87, 109-110, 109 n.2, 160-161, 174 n.20, 196, 203, 208-210, 212-213, 222-223, 225-227.
Redistribución, 196, 202, 209, 212 n.23, 215-216.
Regla, 33, 63-67, 86, 163-165, 172, 173-174, 231, 258, 283;
ponerse en —, 173-174, 270-271, 273, 296;
véase también oficial.
Relaciones, 179-180, 188-189.
Representación, 46, 79-80, 85, 107, 117-118, 147-148, 163, 172-173, 176, 201-202, 217-218, 224-225, 226, 226 n.8, 269-271, 287, 297-298.
Represión (social), 171-172, 186-187, 207.
Reproducción social, 89 n.4, 179, 209-212, 214-216, 235-255, 297-315;
modo de —, 244-245, 298-299;
estrategia de —, 235-255, 297-315;
véanse también matrimonio, estrategia.
Ritmos, 122-123, 130-131, 134-135, 159.
Rito (ritual), 14 n.5, 17-18, 19-20, 23, 34-36, 59, 109 n.2, 132, 139-156, 288-291, 317-418;
grado de oficialización de los —, 374-377;
multifuncionalidad del —, 372-373, 384-385, 414-415, 432-433.
Ritualización (función social de), 170, 188, 284-285, 288, 400-401.
Rolland, C., 320 n.4.
Rosenfield, 260 n.6.
Russel, B., 195 n.1, 406.
Ruyer, R., 92 n.7.

Sacrificio, 152 n.20, 207-208, 335-336, 353, 366-367, 372, 387-390.
Sagrado, 124, 161-162, 300-301, 332, 426.
Sahlins, M. D., 196-197.
Samuelson, P. A., 48.
Sapir, E., 51 n.1.
Sartre, J. P., 10, 44 n.1, 69-76, 81 n.28, 87.
Saussure, F. de, 18, 51-53, 55, 87.
Sayad, A., 19 n.12, 24, 30, 35 n.24, 39 n.31, 286 n.21, 420.
Schelling, 52.
Schoen, P., 320 n.4.
Schütz, A., 45.
Secreto (e intimidad), 113-114, 127-128, 143-144, 300-301, 374-375, 423-424, 427.
Sentido, 45-46, 71, 90-91, 107, 111, 130, 132, 143, 146, 165-166;
— analógico, 141, 330-331;
— común, 90-91, 94, 111, 153;
— de clase, 225;

— de la lengua, 92-93, 120-121;
— del honor, 160, 165-166, 175;
— de la orientación social, 57-58;
— del juego, 45-46, 107-108, 130, 131-132, 165;
— práctico y sentido objetivado, 93-94;
véase también habitus.
Servier, J., 17, 19 n.12, 320 n.4, 334, 359 n.25, 362, 362 n.28, 368-369, 381, 382, 382 n.43, 385, 390, 391, 424.
Sexualidad, 424;
relación masculina y relación femenina con la —, 125-126.
Significar (decir con autoridad), 152-153, 380-381, 410;
véanse también institución, magia, performativo.
Simon, H., 166 n.14.
Situación, 54-55, 86 n.1, 89 n.4, 132, 143-145, 145-146 n.10, 166, 415.
Skholè, 47.
Spinoza, 109 n.2.
Sucesión (modo de), 235-236.

Tempo, 123 n.20, 130-131, 169-170.
Tiempo, 122-123, 130-132, 133-135, 157, 159, 166 n.14, 169-170, 206-207;
actitudes con respecto al —, 187 n.8.
Tillion, G., 320 n.4, 373 n.38.
Titulo, 201, 212-213, 220, 271-272;
— de nobleza, 212-213, 222, 225;
— de propiedad, 213, 225;
— y puesto, 214-215;
— y rango, 212-214;
— académico, 213-214, 222.
Totalización, 132-133, 137-138, 148.
Trabajo, 181, 206-207, 209;
división del — entre los sexos, 20-22, 114, 116-117, 121-122, 125, 126-127, 156 n.27, 232-233, 292, 305, 307, 339-344, 423;
— del trabajo sexual, 114, 121-122, 125, 232;
— y pena, 184-185, 187;
tiempo de — y de producción, 186-187, 343-345, 365-366, 369-370.
Transgresión, 334-336, 353-354, 365-392.
Trayectoria social, 98, 98 n.13.
Turner, H. A., 216 n.28.
Turner, V., 60 n.11.

Umbral (liminal), 331-332, 355 n.24, 356-365, 378, 397-398, 400, 432-433, 434-435.

Valéry, P., 54.
Van Gennep, A., 155 n.26, 332, 373.
Van Velsen, J., 86 n.1.
Vernant, J. P., 14-15 n.6, 368 n.33.
Violencia, 156, 202-206, 335, 344, 372-373, 413;
— suave o simbólica, 174, 201-207, 210, 215-216.

Weber, M., 33, 102, 119, 131, 152, 161 n.8, 173, 224, 226, 304, 345, 374.
Weiszäcker, C. C. von, 77.
Westermarck, E., 320 n.4, 355 n.23, 369, 379.
White, L., 51 n.1.
Whiting, J. M. W., 124 n.22.
Williams, B. A. O., 80, 80 n.27.
Wittgenstein, L., 22-23, 23 n.16, 43, 53, 62, 65, 65 n.24.
Wolf, E., 212 n.23.
Woolf, V., 108.

Ziff, P., 66.