

De la regla a las estrategias⁴

P. —Desearía que habláramos del interés que ha manifestado en su obra por las cuestiones de parentesco y de transmisión, desde el “Béarn” y los “Tres estudios de etnología Kabil” hasta el *Homo academicus*. Usted fue el primero en abordar en una perspectiva propiamente etnológica la cuestión de la elección de conjunto en el seno de una población francesa (cf. “Celibato y condición campesina”, *Etudes rurales*, 1962 y “Las estrategias matrimoniales en el sistema de las estrategias de reproducción”, *Annales*, 1972) y en subrayar la correlación entre el modo de transmisión de los bienes, desigualitario en cada caso, y la lógica de las alianzas. Cada transacción matrimonial debe, decía usted, ser comprendida como “la financiación de una estrategia” y puede ser definida “como un momento en una serie de intercambios materiales y simbólicos (...) que dependen en buena parte de la posición que este intercambio ocupa en la historia matrimonial de la familia”.

R. —Mis investigaciones sobre el casamiento en Bearne fueron para mí el punto de pasaje, y de articulación, entre la etnología y la sociología. Había pensado de entrada este trabajo sobre mi propio país de origen como una suerte de experimentación epistemológica: analizar como etnólogo, en un universo familiar (más o menos a distancia social) las prácticas matrimoniales que había estudiado en un universo social mucho más alejado, la sociedad kabil, era darme una posibilidad de objetivar el acto de objetivación y el sujeto objetivamente; de objetivar al etnólogo no solamente en tanto que individuo socialmente situado sino también en tanto que erudito que hace profesión de analizar el mundo social, de pensarlo, y que debe por eso retirarse del juego, sea que observe un mundo extranjero, donde no tiene puesto sus intereses, sea que observe su propio mundo, pero apartándose del juego, tanto como sea posible. En suma, no quería tanto observar al observador en su particularidad, lo que no tiene gran interés en sí, como observar los efectos que produce sobre la observación, sobre la descrip-

⁴ Entrevista con P. Lamaison, publicada en *Terrains*, nº 4, marzo de 1985.

ción de la cosa observada, la situación de observador, descubrir todos los presupuestos inherentes a la postura *teórica* como visión externa, alejada, distante, o, simplemente, no práctica, no comprometida, no investida. Y me pareció que es toda una filosofía social, en el fondo falsa, que derivaba del hecho de que el etnólogo no tiene “nada que hacer” con aquellos que estudia, con sus prácticas, con sus representaciones, sino estudiarlos: hay un abismo entre tratar de comprender lo que son las relaciones matrimoniales entre dos familias para casar del mejor modo a su hijo o su hija, invirtiendo en ello el mismo interés que las personas de nuestros medios ponen en la elección del mejor establecimiento escolar para su hijo o su hija, y tratar de comprender esas relaciones para construir un modelo teórico. Lo mismo es verdadero si se trata de comprender un ritual.

Así, el análisis *teórico* de la visión *teórica* como visión externa y sobre todo sin compromiso práctico ha sido sin duda el principio de la ruptura con lo que otros llamarían el “paradigma” estructuralista: es la conciencia aguda, que no adquirí solamente por la reflexión *teórica*, del desfase entre los fines *teóricos* de la comprensión *teórica* y los fines prácticos, directamente interesados, de la comprensión práctica lo que me condujo a hablar de *estrategias* matrimoniales o de *usos sociales del parentesco* más bien que de reglas de parentesco. Este cambio de vocabulario manifiesta un cambio de punto de vista: se trata de evitar de dar para el principio de la práctica de los agentes la teoría que se debe construir para dar razón de ella.

P. —Pero, cuando Lévi-Strauss habla de las reglas o de los modelos que se reconstruyen para dar cuenta de ellas, no se sitúa verdaderamente en oposición con usted sobre este punto.

R. —En realidad, me parece que la oposición está enmascarada por la ambigüedad de la palabra *regla*, que permite hacer desaparecer el problema mismo que traté de plantear: no se sabe nunca exactamente si por regla se entiende un principio de tipo jurídico más o menos conscientemente producido y dominado por los agentes o un conjunto de regularidades objetivas que se imponen a todos aquellos que entran en un juego. Cuando se habla de regla de juego, se refiere a uno o a otro de esos dos sentidos. Pero se puede aun tener en mente un tercer sentido, el de modelo, de principio construido por el estudioso para dar cuenta del juego. Creo que al escamotear estas distinciones se expone a caer en uno de los paralogismos más funestos en ciencias humanas, el que consiste en dar, según el viejo dicho de Marx, “las cosas de la lógica por la lógica de las cosas”. Para escapar a eso, es necesario inscribir en la teoría el principio real de las estrategias, es decir el sentido práctico, o, si se prefiere, lo que los deportistas llaman el sentido del juego, como dominio práctico de la lógica o de la necesi-

dad inmanente de un juego que se adquiere por la experiencia del juego y que funciona más acá de la conciencia y del discurso (al modo, por ejemplo, de las técnicas del cuerpo). Nociones como las de *habitus* (o sistema de disposiciones), de sentido práctico, de estrategia, están ligadas al esfuerzo por salir del objetivismo estructuralista sin caer en el subjetivismo. Por esto no me reconozco en lo que Lévi-Strauss dijo recientemente a propósito de las investigaciones sobre lo que él llama las “sociedades con casa”. Esto por más que no pueda no sentirme afectado, puesto que he contribuido a reintroducir en la discusión *teórica* en etnología una de esas sociedades en donde los actos de intercambio, matrimoniales u otros, parecen tener por “tema” la casa, la *maysou*, *l'oustau*; y también a formular la teoría del casamiento como estrategia...

P. —¿Quiere hablar de la conferencia Marc Bloch sobre “La etnología y la historia”, publicada por los *Annales ESC* (nº 6, nov.-dic. de 1983, págs. 1217-1231), donde Lévi-Strauss critica lo que él llama el “espontaneísmo”?

R. —Sí. Cuando habla de esta crítica del estructuralismo “que anda un poco por todas partes y que se inspira en un espontaneísmo y un subjetivismo a la moda” (todo esto no es muy gentil), es claro que Lévi-Strauss apunta de manera poco comprensiva —es lo menos que se puede decir— a un conjunto de trabajos que me parecen participar de otro “universo teórico” diferente del suyo. Paso sobre el efecto de amalgama que consiste en sugerir la existencia de una relación entre el pensamiento en términos de estrategia y lo que se designa en política por espontaneísmo. La elección de las palabras, sobre todo en la polémica, no es inocente y se sabe el descrédito que se atribuye, aun en política, a todas las formas de creencia en la espontaneidad de las masas. (Siendo así, entre paréntesis, la intuición política de Lévi-Strauss no es completamente engañosa, puesto que, a través del *habitus*, del sentido práctico y de la estrategia, se reintroducen el agente, la acción, la práctica y sobre todo quizá la proximidad del observador a los agentes y a la práctica, el rechazo de la mirada distante, que no dejan de tener relación con las disposiciones y las posiciones *teóricas*, pero también *políticas*). Lo esencial es que Lévi-Strauss, encerrado desde siempre (pienso en sus notas del prefacio a Mauss sobre la fenomenología) en la alternativa del subjetivismo y del objetivismo, no puede percibir las tentativas para superar esta alternativa sino como una regresión hacia el subjetivismo. Prisionero, como tantos otros, de la alternativa de lo individual y de lo social, de la libertad y de la necesidad, etc., no puede ver en las tentativas para romper con el “paradigma” estructuralista sino retornos a un subjetivismo individualista y por allí a un irracionalismo: según él, el “espon-

taneísmo” sustituye a la estructura por “una media estadística que resulta de elecciones hechas con toda libertad o que escapan por lo menos a toda determinación externa” y reduce el mundo social a “un inmenso caos de actos creadores que surgen todos en escala individual y que aseguran la fecundidad de un desorden permanente” (cómo no reconocer la imagen o el fantasma del “espontaneísmo” de mayo de 1968 que recuerdan, además del concepto utilizado para designar esta corriente teórica, las alusiones a la moda y a las críticas “que andan por todas partes”? En suma, porque estrategia es para él sinónimo de *elección*, elección consciente e individual, guiada por el cálculo racional o por motivaciones “éticas y afectivas” y, porque se opone a la coerción y a la norma colectiva, no puede sino arrojar fuera de la ciencia un proyecto teórico que tiene en realidad a reintroducir el agente socializado (y no el sujeto) y las estrategias más o menos “automáticas” del sentido práctico (y no los proyectos o los cálculos de una conciencia).

P. —Pero ¿cuál es, según usted, la función de la noción de estrategia?

R. —La noción de estrategia es el instrumento de una ruptura con el punto de vista objetivista y con la acción sin agente que supone el estructuralismo (al recurrir por ejemplo a la noción de inconsciente). Pero se puede rehusar ver en la estrategia el producto de un programa inconsciente sin hacer de él el producto de un cálculo consciente y racional. Ella es el producto del sentido práctico como sentido del juego, de un juego social particular, históricamente definido, que se adquiere desde la infancia al participar en las actividades sociales, especialmente, en el caso de Kabilia, y sin duda en otras partes, en los juegos infantiles. El buen jugador, que es en cierto modo el juego hecho hombre, hace en cada instante lo que hay que hacer, lo que demanda y exige el juego. Esto supone una invención permanente, indispensable para adaptarse a situaciones indefinidamente variadas, nunca perfectamente idénticas. Lo que no asegura la obediencia mecánica a la regla explícita, codificada (cuando existe). Describí por ejemplo las estrategias de doble juego consistentes en ponerse en regla, en poner el derecho de su parte, en actuar conforme a intereses mientras se aparente obedecer a la regla. El sentido del juego no es infalible; está desigualmente repartido, en una sociedad como en un equipo. A veces falta, especialmente en las situaciones trágicas, en que se apela a los entendidos, que, en Kabilia, son a menudo también los poetas, y que saben tomarse libertades con la regla oficial que permiten salvar lo esencial de aquello que la regla tendía a garantizar. Pero esta libertad de invención, de improvisación, que permite producir la infinidad de jugadas hechas posibles por el juego (como en el ajedrez) tiene los mismos límites que el juego. Las estrategias adaptadas tratándose de

jugar al juego del matrimonio kabil, que no hace intervenir la tierra y la amenaza de la repartición (por el hecho de la indivisión en la repartición igual entre los agnados); no convendrían si se trata de jugar al juego del matrimonio bearnés donde hay que salvar ante todo la casa y la tierra.

Se ve que no se puede plantear el problema en términos de espontaneidad y de coerción, de libertad y de necesidad, de individuo y de social. El *habitus* como sentido del juego es el juego social incorporado, vuelto naturaleza. Nada es más libre ni más restringido a la vez que la noción del buen jugador. El se encuentra muy naturalmente en el sitio en que la pelota caerá, como si la pelota lo mandase, pero, por allí, él manda a la pelota. El *habitus*, como social inscrito en el cuerpo, en el individuo biológico, permite producir la infinidad de los actos de juego que están inscritos en el juego en el estado de posibilidades y de exigencias objetivas; las coerciones y las exigencias del juego, por más que no estén encerradas en un código de reglas, se *imponen* a aquellos —y a aquellos solamente— que, porque tienen el sentido del juego, es decir el sentido de la necesidad inmanente del juego, están preparados para percibirlos y cumplirlos. Esto se traspone fácilmente al caso del casamiento. Como lo mostré en el caso del Bearne y de Kabilia, las estrategias matrimoniales son el producto no de la obediencia a la regla sino del sentido del juego que conduce a “elegir” el mejor partido posible dado el juego de que se dispone, es decir los triunfos o las malas cartas (las hijas especialmente), y el arte de jugar del que se es capaz, la regla del juego explícita —por ejemplo las prohibiciones o las preferencias en materia de parentesco o las leyes de sucesión— al definir el valor de las cartas (de los varones y de las mujeres, de los mayores y de los menores). Y las regularidades que se pueden observar, gracias a la estadística, son el producto agregado de acciones individualmente orientadas por las mismas restricciones objetivas (las necesidades inscritas en la estructura del juego o parcialmente objetivadas en las reglas) o incorporadas (el sentido del juego, él mismo desigualmente distribuido, porque hay en todas partes, en todos los grupos, grados de excelencia).

P. —Pero ¿quién produce las reglas del juego de las que habla, y difieren ellas de las reglas de funcionamiento de las sociedades cuyo enunciado por los etnólogos desemboca exactamente en la elaboración de modelos? ¿Qué es lo que separa las reglas del juego de las reglas de parentesco?

R. —La imagen del juego es sin duda la menos mala para representar las cosas sociales. Sin embargo, implica peligros. En efecto, hablar de juego es sugerir que hay al comienzo un inventor del juego, un nomoteta, que ha enunciado las reglas, el contrato social. Más grave, es su-

gerir que existen reglas de juego, es decir normas explícitas, generalmente escritas, etc., siendo que en realidad es mucho más complicado. Se puede hablar de juego para decir que un conjunto de personas participan de una actividad regulada, una actividad que, sin ser necesariamente el producto de la obediencia de las reglas, *obedece a ciertas regularidades*. El juego es el lugar de una necesidad inmanente, que es al mismo tiempo una lógica inmanente. No se hace allí cualquier cosa impunemente. Y el sentido del juego, que contribuye a esta necesidad y a esta lógica, es una forma de conocimiento de esta necesidad y de esta lógica. Quien quiere ganar a este juego, apropiarse las apuestas, atrapar la pelota, es decir por ejemplo el buen partido y las ventajas asociadas, debe tener el sentido del juego, es decir el sentido de la necesidad y de la lógica del juego. ¿Es necesario hablar de regla? Sí y no. Se puede hacerlo a condición de distinguir claramente entre *regla* y *regularidad*. El juego social es reglado, es el lugar de regularidades. Las cosas pasan en él de manera *regular*; los herederos ricos se casan *regularmente* con menores ricas. Eso no quiere decir que sea *regla* para los herederos ricos casarse con menores ricas. Aun si se puede pensar que casarse con una heredera (aun rica, y *a fortiori* una menor pobre) es un error, seguramente, a los ojos de los padres, es una falta. Puedo decir que toda mi reflexión partió de allí, ¿cómo las conductas pueden ser regladas sin ser el producto de la obediencia de las reglas? Pero no basta romper con la juridicidad (el *legalismo*, como dicen los anglosajones) que es tan natural a los antropólogos, siempre dispuestos a escuchar a los dadores de lecciones y de reglas que son los informantes cuando hablan al etnólogo, es decir a uno que no sabe nada y a quien hay que hablar *como a un niño*. Para construir un *modelo* de juego que no sea ni el simple registro de las normas explícitas ni el enunciado de las regularidades, al mismo tiempo que se integran las unas a las otras, es necesario reflexionar sobre *los modos de existencia diferentes* a los principios de regulación y de regularidad de las prácticas: está, seguramente, el habitus, esta disposición reglada para engendrar conductas regladas y regulares fuera de toda referencia a las reglas; y, en las sociedades donde el trabajo de *codificación* no está muy avanzado, el habitus es el principio de la mayor parte de las prácticas. Por ejemplo, las prácticas rituales, como lo demostré, creo, en *Le sens pratique*, son el producto de la puesta en obra de *taxonomías* prácticas, o mejor, esquemas clasificatorios manejados en el estado práctico, prerreflexivo, con todos los efectos que se sabe: los ritos y los mitos son lógicos, pero solamente hasta un cierto punto. Son lógicos con una lógica práctica (en el sentido en que se dice de una vestimenta que es práctica), es decir, buena para la práctica, necesaria y suficiente para la práctica. Demasiada lógica sería a menudo incompatible con la práctica, o aun contradictoria con los fines prácticos de la práctica. Sucede lo mismo con las clasificaciones que producimos a

propósito del mundo social o del mundo político. He llegado a lo que me parece ser la intuición justa de la lógica práctica de la acción ritual pensándola por analogía con nuestra manera de utilizar la oposición entre la derecha y la izquierda para pensar y clasificar opiniones políticas o personas (había hasta tratado, algunos años más tarde, con Luc Boltanski, de captar cómo funciona esta lógica práctica en nuestra experiencia ordinaria empleando una técnica derivada de la que emplean los inventores del análisis componencial para retomar las taxonomías indígenas en materia de parentescos, de botánica y de zoología; daba a clasificar pequeños cartones en los cuales se habían inscrito los nombres de partidos por una parte, los nombres de hombres políticos por otra parte). Hice una experiencia semejante con los nombres de profesión.

P. —Allí también, pasa la línea entre etnología y sociología.

R. —Sí. La distinción entre sociología y etnología impide al etnólogo someter su propia experiencia al análisis que aplica a su objeto. Lo que obligaría a descubrir que lo que él describe como pensamiento mítico, a menudo no es otra cosa que la lógica práctica que es la nuestra en las tres cuartas partes de nuestras acciones: por ejemplo, en aquellos de nuestros juicios que son sin embargo considerados como la realización suprema de la cultura cultivada, los juicios de gusto, enteramente fundados sobre parejas de adjetivos (históricamente constituidas).

Pero, para volver a los principios posibles de la producción de prácticas regladas, es necesario tomar en cuenta, junto al habitus, las reglas explícitas, expresas, formuladas, que pueden ser conservadas y transmitidas oralmente (era el caso de Kabilia, como de todas las sociedades sin escritura) o por escrito. Esas reglas pueden aun estar constituidas en sistema coherente, de una coherencia intencional, querida, al precio de un trabajo de *codificación* que incumbe a los profesionales de la puesta en forma, de la racionalización, los juristas.

P. —Dicho de otro modo, ¿la distinción que usted hace al comenzar, entre las cosas de la lógica y la lógica de las cosas, sería lo que permite plantear claramente la cuestión de la relación entre la regularidad de las prácticas fundada sobre las disposiciones, el sentido del juego, y la regla explícita, el código?

R. —Exactamente, la regularidad captable estadísticamente, a la cual el sentido del juego se pliega espontáneamente, que se “reconoce” prácticamente “jugando el juego”, como se dice, no tiene necesariamente por principio la regla como regla de derecho o de prederecho (costumbre, refrán, proverbio, fórmula que explicita una regularidad, así constituida en “hecho normativo”: pienso por ejemplo en las tauto-

logías como la que consiste en decir de un hombre que “es un hombre”, sobreentendido un hombre *verdadero, verdaderamente* hombre). Sucede no obstante que ese sea el caso, especialmente en las situaciones oficiales. Claramente enunciada esta distinción, es necesario hacer una teoría del trabajo de explicitación y de codificación, y del efecto propiamente simbólico que produce la codificación. Hay un lazo entre la fórmula jurídica y la fórmula matemática. El derecho, como la lógica formal, considera la forma de las operaciones sin interesarse en la materia a la cual se aplican. La fórmula jurídica vale para todos los valores de x . El código es lo que hace que diferentes agentes concuerden sobre las fórmulas universales porque son formales (en el doble sentido del *formal* inglés, es decir oficial, público, y del formal francés, es decir relativo a la sola forma). Pero me detengo allí. Quería solamente mostrar todo lo que abarca la palabra regla, en su ambigüedad (el mismo error invade toda la historia de la lingüística, que, desde Saussure a Chomsky, tiende a confundir los esquemas generadores que funcionan en un estado práctico y el modelo explícito, la gramática, construido para dar razón de los enunciados).

P. —Así, entre las restricciones que definen un juego social, ¿podría haber reglas, más o menos estrictas, que rigen la alianza y definen los lazos de parentesco?

R. —Las más poderosas de estas restricciones, por lo menos en las tradiciones que estudié directamente, son las que resultan de la costumbre sucesoria. Las necesidades de la economía se imponen a través de ellas y las estrategias de reproducción deben contar con ellas, en primer término las estrategias matrimoniales. Pero las costumbres, aun las muy codificadas, lo que raramente es el caso en las sociedades campesinas, son el objeto ellas mismas de toda suerte de estrategias. También es necesario en cada caso volver a la *realidad de las prácticas* en lugar de fiarse, como Le Roy Ladurie que sigue a Yver, en la costumbre, codificada, es decir escrita, o no: al estar fundada para lo esencial en el registro de las “jugadas” o de las faltas ejemplares y, con este título, convertida en norma, la costumbre da una idea muy inexacta de la rutina ordinaria de los casamientos ordinarios, y es el objeto de toda clase de manipulaciones, en ocasión de los casamientos especialmente. Si los bearneses han sabido perpetuar sus tradiciones sucesorias a pesar de dos siglos de código civil, es que habían aprendido de larga data a jugar con la regla del juego. Siendo así, no hay que subestimar el efecto de la codificación o de la simple oficialización (a que se reduce el efecto de lo que se llama el casamiento preferencial): las vías sucesorias designadas por la costumbre se imponen como “naturales” y tiende a orientar—nuevamente es necesario comprender cómo—las estrategias matrimoniales, lo que explica que se observe una corres-

pondencia bastante estrecha entre la geografía de los modos de transmisión de los bienes y la geografía de las representaciones de los vínculos de parentesco.

P. —En realidad, usted se diferencia también de los estructuralistas en la manera de concebir la acción de las “coerciones” jurídicas o económicas.

R. —Exactamente. La famosa articulación de las “instancias” que los estructuralistas, sobre los neomarxistas, buscaban en la objetividad de las estructuras se realiza en cada acto responsable, en el sentido de la palabra inglesa *responsible*, es decir objetivamente ajustado a la necesidad del juego porque está orientado por el sentido del juego. El “buen jugador” toma en cuenta, en cada elección matrimonial, el conjunto de las propiedades estando dada la estructura que se trata de reproducir: en Bearne, el sexo, es decir las representaciones costumbres de la precedencia masculina, el rango de nacimiento, es decir la precedencia de los mayores, y, a través de ellas, de la tierra que, como decía Marx, hereda al heredero que la hereda, el rango social de la casa que hay que mantener, etc. El sentido del juego, en este caso, es, más o menos, el sentido del honor; pero el sentido del honor bearnés, a pesar de las analogías, no es exactamente idéntico al sentido del honor kabil, que, más sensible al capital simbólico, reputación, renombre, “gloria”, como se decía en el siglo XVII, otorga menos atención al capital económico y especialmente a la tierra.

P. —Las estrategias matrimoniales están, pues, inscritas en el sistema de las estrategias de reproducción...

R. —Yo diría, para la anécdota, que son las inquietudes de elegancia estilística de la redacción de *Annales* las que han hecho que mi artículo se llame “las estrategias matrimoniales en el sistema de reproducción” (lo que no tiene mucho sentido) y no, como yo quería, “en el sistema de las estrategias de reproducción”. Lo esencial está allí: no se pueden disociar las estrategias matrimoniales del conjunto de las estrategias —pienso, por ejemplo, en las estrategias de fecundidad, en las estrategias educativas como estrategias de ubicación cultural o en las estrategias económicas, inversión, ahorro, etc.— por las cuales la familia tiende a reproducirse biológicamente y sobre todo *socialmente*, es decir a reproducir las propiedades que le permitan mantener su posición, su rango en el universo social considerado.

P. —Hablando de la *familia* y de sus estrategias, ¿no postula la homogeneidad de este grupo, de sus intereses, y no ignora las tensiones y los conflictos inherentes por ejemplo a la vida en común?

R. —Al contrario. Las estrategias matrimoniales son a menudo la resultante de relaciones de fuerza en el seno del grupo doméstico y estas relaciones no pueden comprenderse sino apelando a la historia de ese grupo y en particular a la historia de los casamientos anteriores. Por ejemplo, en Kabilia, la mujer, cuando viene del exterior, tiende a reforzar su posición buscando encontrar un partido en su linaje y tiene tantas más posibilidades de lograrlo cuanto más prestigioso es su linaje. La lucha entre el marido y la esposa puede efectuarse por interposición de la suegra. El marido puede tener también interés en reforzar la cohesión del linaje, por un casamiento interno. En suma, la historia de los linajes, y especialmente de todos los casamientos anteriores interviene en ocasión de cada casamiento nuevo por el sesgo de esta relación de fuerza sincrónica entre los miembros de la familia.

Este modelo teórico tiene un valor muy general y es indispensable, por ejemplo, para comprender las estrategias educativas de la familia, o, en un dominio completamente distinto, sus estrategias de inversión y de ahorro. Monique de Saint-Martin observó en la gran aristocracia francesa estrategias matrimoniales absolutamente semejantes a las que yo había observado en los campesinos bearneses. El casamiento no es esta operación puntual y abstracta, fundada sobre la sola aplicación de reglas de filiación y de alianza, que describe la tradición estructuralista, sino un acto que integra el conjunto de las necesidades inherentes a una posición en la estructura social, es decir en un estado del juego social, por la virtud sintética del sentido del juego de los “negociadores”. Las relaciones que se introducen entre las familias en ocasión de los casamientos son tan difíciles y tan importantes como las negociaciones de nuestros diplomáticos más refinados, y la lectura de Saint-Simon o de Proust prepara sin duda mejor para comprender la diplomacia sutil de los campesinos kabiles o bearneses que la lectura de las *Notes and Queries on Antropology*. Pero no todos los lectores de Proust o de Saint-Simon están igualmente preparados para reconocer al señor de Norpois o al duque de Berry en un campesino de rasgos rudos y acento grosero o en un montañés, porque las grillas que se les aplican, las de la etnología, llevan a tratarlo, quiérase o no, como radicalmente otro, es decir como bárbaro.

P. —La etnología no trata más verdaderamente ni a los campesinos ni a nadie como bárbaro, creo. Sus desarrollos en Francia y Europa han contribuido por otra parte, probablemente, a modificar más la mirada que ella arroja sobre las sociedades.

R. —Tengo conciencia de forzar el rasgo. Pero mantengo sin embargo que hay algo de malsano en la existencia de la etnología como ciencia separada y que uno se arriesga a aceptar, a través de esta separación, todo lo que estaba inscrito en la división inicial de la que ella ha sali-

do y que se perpetúa, creo haberlo mostrado, en sus métodos (por ejemplo, ¿por qué esta resistencia a la estadística?) y sobre todo en sus modos de pensamiento: por ejemplo, el rechazo del etnocentrismo que prohíbe al etnólogo poner lo que observa en relación con sus propias experiencias —como yo lo hacía— en un momento aproximando las operaciones clasificatorias introducidas en un acto ritual y las que introducimos en nuestra percepción del mundo social— conduce, bajo apariencia de respeto, a instituir una distancia infranqueable, como en los mejores tiempos de la “mentalidad primitiva”. Y esto puede valer asimismo cuando se hace la “etnología” de los campesinos o de los obreros.

P. —Para volver a la lógica de las estrategias matrimoniales, ¿usted quiere decir que toda la estructura y la historia del juego están presentes, por intermedio de los hábitos de los actores y de su sentido del juego, en cada uno de los casamientos que resulta de la confrontación de sus estrategias?

R. —Exactamente. He mostrado cómo, en el caso de Kabilia, los casamientos más difíciles, por lo tanto más prestigiosos, movilizan a la casi totalidad de los dos grupos en presencia y la historia de sus transacciones pasadas, matrimoniales u otras, de modo que no se puede comprenderlos sino a condición de conocer el balance de esos intercambios en el momento considerado y también, seguramente, todo lo que define la posición de los dos grupos en la distribución del capital económico y también simbólico. Los grandes negociadores son aquellos que saben sacar el mejor partido de todo esto. Pero esto, se dirá, no vale sino por tanto tiempo como el casamiento, es asunto de las familias.

F. —Sí. Puede preguntarse si sucede lo mismo en las sociedades como la nuestra, donde la “elección de conjunto” es aparentemente dejada a la libre elección de los interesados.

R. —En realidad, el dejar de hacer del mercado libre esconde las necesidades. Lo mostré en el caso de Bearn al analizar el pasaje de un régimen matrimonial de tipo planificado al mercado libre que se encuentra encarnado en el *baile*. El recurso a la noción de hábitos se impone en este caso más que nunca: en efecto, ¿cómo explicar de otro modo la homogamia que se observa a pesar de todo? Existen seguramente todas las técnicas sociales que apuntan a limitar el campo de los partidos posibles, por una suerte de proteccionismo: competencias, bailes selectos, reuniones mundanas, etc. Pero la más segura garantía de la homogamia y, por allí, de la reproducción social, es la afinidad espontánea (vívida como simpatía) que aproxima a los agentes dotados de hábitos o de gustos semejantes, en consecuencia productos de condi-

ciones y de condicionamientos sociales semejantes. Asimismo con el efecto de cierre ligado a la existencia de grupos homogéneos social y culturalmente, como los grupos de condiscípulos (clases del secundario, disciplinas de las facultades, etc.), que son responsables, hoy, de una gran parte de los casamientos o de las uniones, y que deben mucho ellos mismos al efecto de la afinidad de los *habitus* (especialmente en las operaciones de cooptación y de selección). He mostrado ampliamente, en *La distinction*, que el amor puede ser descrito también como una forma de *amor fati*: amar, es siempre un poco amar en otro otra realización de su propio destino social. Esto lo había aprendido al estudiar los casamientos bearneses.

P. —Lévi-Strauss, al defender el paradigma estructuralista, dice que “dudar de que el análisis estructural se aplique a algunas (de las sociedades) conduce a recusarlo para todas”. ¿Esto no vale también, según usted, para el paradigma de la estrategia?

R. —Creo que hay cierta imprudencia al pretender proponer un paradigma universal y me he guardado muy bien de hacerlo a partir de dos casos —después de todo bastante semejantes— que estudié (aun si creo probable que las estrategias matrimoniales se inscriben universalmente en el sistema de las estrategias de reproducción social). En realidad, antes de concluir por el monismo o el pluralismo, sería necesario verificar que la visión estructuralista que se impuso en el análisis de las sociedades sin escritura no es el efecto de la relación con el objeto y de la teoría de la práctica que favorece la posición de exterioridad del etnólogo (el casamiento con la prima paralela, que se consideraba era *la regla* en los países árabe-bereberes, fue el objeto de algunos ejercicios estructuralistas cuya debilidad creo haber demostrado). Ciertos trabajos sobre sociedades típicamente “frías” parecen mostrar que, a condición de entrar en el detalle, en lugar de contentarse con obtener nomenclaturas de los términos de parentesco y de las genealogías abstractas, reduciendo así las relaciones entre los conjuntos a la sola distancia genealógica, se descubre que los intercambios matrimoniales y, con mayor generalidad, todos los intercambios materiales o simbólicos, como la transmisión de los nombres, son la ocasión de estrategias complejas y que las genealogías mismas, lejos de dirigir las relaciones económicas y sociales, son la apuesta de manipulaciones destinadas a favorecer o a prohibir las relaciones económicas o sociales, a legitimarlas o a condenarlas. Pienso en los trabajos de Bateson quien, en *Naven*, había abierto el camino al recordar las manipulaciones estratégicas de las cuales los nombres de lugares o linajes —y la relación entre los dos— pueden constituir el objeto. O en los estudios, muy recientes, de Alban Bensa, sobre la Nueva Caledonia. Desde que el etnólogo se da los medios de captar en su sutileza los

usos sociales del parentesco —al combinar, como hace Bensa, el análisis lingüístico de las toponimias, el análisis económico de la circulación de las tierras, la interrogación metódica sobre las estrategias políticas más cotidianas, etc.— descubre que los casamientos son operaciones complejas, que implican una cantidad de parámetros que la abstracción genealógica, que reduce todo a la relación de parentesco, separa sin siquiera saberlo. Una de las bases de la división entre los dos “paradigmas” podría residir en el hecho de que es necesario pasar horas y horas con los informantes bien informados y bien dispuestos para recoger las informaciones necesarias para la comprensión de un solo casamiento —o, por lo menos, de la puesta al día de los parámetros pertinentes al tratarse de construir un modelo, estadísticamente fundado, de las coerciones que organizan las estrategias matrimoniales—, mientras que se puede establecer en una tarde una genealogía que abarque un centenar de casamientos y en dos días un cuadro de términos de domicilio y de referencia. Tengo tendencia a pensar que, en ciencias sociales, el lenguaje de la regla es a menudo el asilo de la ignorancia.

P. —En *Le sens pratique*, a propósito especialmente del ritual, sugiere que es el etnólogo quien produce artificialmente la distancia, la extrañeza, porque es incapaz de reapropiarse de su propia relación con la práctica.

R. —No había leído las críticas implacables que Wittgenstein dirige a Frazer, y que se aplican a la mayor parte de los etnólogos, cuando describió lo que me parece ser la lógica real del pensamiento mítico o ritual. Allí donde se vio un álgebra, creo que es necesario ver una danza o una gimnasia. El intelectualismo de los etnólogos, que redobla su preocupación por dar un aderezo científico a su trabajo, les impide ver que, en su propia práctica cotidiana, sea que den un puntapié en la piedra que los hizo trastabillar, según el ejemplo recordado por Wittgenstein, o que clasifiquen los oficios o los hombres políticos, obedecen a una lógica muy semejante a la de los “primitivos” que clasifican los objetos según lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, etc. Nuestra percepción y nuestra práctica, especialmente nuestra percepción del mundo social, están guiadas por taxonomías prácticas, las oposiciones entre lo alto y lo bajo, lo masculino (o lo viril) y lo femenino, etc., y las clasificaciones que producen estas taxonomías deben su virtud al hecho de que son prácticas, que permiten introducir precisamente bastante lógica para las necesidades de la práctica, ni demasiada —lo impreciso es a menudo indispensable, especialmente en las negociaciones—, ni demasiado poca, porque la vida se haría imposible.

P. —¿Piensa que existen diferencias objetivas entre las sociedades que hacen que algunas de entre ellas, especialmente las más diferenciadas y las más complejas, se presten mejor a los juegos de la estrategia?

R. —Por más que desconfie de las grandes oposiciones dualistas, sociedades calientes/sociedades frías, sociedades históricas/sociedades sin historia, se puede sugerir que, a medida que las sociedades se vuelven más diferenciadas y que en ellas se desarrollan esos “mundos” relativamente autónomos que yo llamo campos, las posibilidades de que aparezcan verdaderos acontecimientos, es decir encuentros de series causales independientes, ligadas a esferas de necesidad diferentes, no dejan de crecer, y de allí, la libertad dejada a las estrategias complejas del habitus, que integran necesidades de orden diferente. Es así por ejemplo que, a medida que el campo económico se instituye como tal al instituir la necesidad que lo caracteriza como propio, la de los negocios, del cálculo económico, de la maximización del provecho material (“los negocios son los negocios”, “en los negocios no se hace sentimentalismo”), y que los principios más o menos explícitos y codificados que rigen las relaciones entre parientes dejan de aplicarse más allá de los límites de la familia, sólo las estrategias complejas de un habitus modelado por las necesidades diversas pueden integrar en partidos coherentes las diferentes necesidades. Los grandes casamientos aristocráticos o burgueses son sin duda los mejores ejemplos de una tal integración de necesidades diversas, relativamente irreductibles, la del parentesco, la de la economía y la de la política. Puede ser que en las sociedades menos diferenciadas en órdenes autónomos, las necesidades del parentesco, al no tener que contar con ningún otro principio de orden concurrente, puedan imponerse sin reparto. Lo que exige verificación.

P. —¿Estima, pues, que los estudios de parentesco tiene sin embargo un papel que desempeñar en la interpretación de nuestras sociedades, pero que conviene definirlos de otro modo?

R. —Un papel principal. He mostrado por ejemplo, en el trabajo que hice, con Monique de Saint-Martin, sobre el patronato francés, que las afinidades a la alianza están en el principio de algunas de las solidaridades que unen esas encarnaciones por excelencia del *homo economicus* que son los grandes jefes de empresa y que, en ciertas decisiones económicas de la más alta importancia, como las fusiones de firmas, el peso de las relaciones de alianza —que sancionan ellas mismas las afinidades de estilo de vida— pueden tener más peso que los determinantes o las razones puramente económicas. Y, más generalmente, es cierto que los grupos dominantes, y especialmente las gran-

des familias —grandes, en el doble sentido del término— aseguran su perpetuación al precio de estrategias —en primera fila las estrategias educativas— que no son tan diferentes, en su principio, de las que los campesinos kabiles o bearneses ponen en práctica para perpetuar su capital material o simbólico.

En suma, todo mi trabajo, desde hace más de veinte años, tiende a abolir la oposición entre la etnología y la sociología. Esta división residual, de vestigios, impide a los unos y a los otros plantear adecuadamente los problemas más fundamentales que plantean todas las sociedades, los de la lógica de las estrategias que los grupos, y especialmente las familias, emplean para producirse y reproducirse, es decir para crear y perpetuar su unidad, por lo tanto su existencia en tanto grupos, que es casi siempre, y en todas las sociedades, la condición de la perpetuación de su posición en el espacio social.

P. —¿La teoría de las estrategias de reproducción sería, pues, inseparable de una teoría genética de los grupos, que tiende a dar cuenta de la lógica según la cual los grupos, o las clases, se hacen y se deshacen?

R. —Completamente. Esto es de tal manera evidente, e importante, para mí, que llegué hasta a colocar el capítulo consagrado a las clases, con el cual había pensado concluir *La distinction*, al término de la primera parte, teórica, de *Le Sens pratique* donde había tratado de mostrar que los grupos, y especialmente las unidades de base genealógica, existían a la vez en la realidad objetiva de las regularidades y de las coerciones instituidas, y en las representaciones, y también en todas las estrategias de mercado, de negociación, de *bluff*, etc., destinadas a modificar la realidad al modificar las representaciones. Esperaba así mostrar que la lógica que había extraído a propósito de los grupos de base genealógica, familias, clanes, tribus, etc., valía también para las agrupaciones más típicas de nuestras sociedades, aquellas que se designan con el nombre de clases. Así como las unidades teóricas que aísla, *sobre el papel*, el análisis genealógico no corresponden automáticamente a las unidades reales, prácticas, así las clases teóricas que distingue la ciencia sociológica para dar cuenta de las prácticas no son automáticamente clases movilizadas. En los dos casos, se trata de grupos sobre el papel... En suma, los grupos —familiares u otros— son cosas que se hacen, al precio de un trabajo permanente de mantenimiento, de los cuales los casamientos constituyen un momento. Y sucede lo mismo con las clases, cuando existen aunque sea un poco (¿se ha preguntado lo que es existir para un grupo?): la pertenencia se construye, se negocia, se merca, se juega. Y, allí también, es necesario superar la oposición del subjetivismo voluntario y del objetivismo cientificista y realista: el espacio social, en el cual las distancias se miden en cantidad de capital, define las proximidades y las afi-

nidades, los alejamientos y las incompatibilidades, en una palabra, las probabilidades de pertenecer a grupos realmente unificados, familias, clubs o clases movilizadas; pero es en la lucha de las clasificaciones, lucha para imponer tal o cual manera de recortar este espacio, para unificar o para dividir, etc., donde se definen las aproximaciones reales. La clase no está nunca dada en las cosas; ella es también representación y voluntad, pero que no tiene posibilidad de encarnarse en las cosas más que si aproxima lo que está objetivamente próximo y aleja lo que está objetivamente alejado.



La codificación⁵

Cuando comencé mi trabajo de etnólogo, quise reaccionar contra lo que llamaba la juridicidad, es decir contra la tendencia de los etnólogos a describir el mundo social en el lenguaje de la regla y a hacer como si se hubiera informado sobre las prácticas sociales desde que se ha enunciado la regla explícita según la cual se presume que son producidas. Así, me alegró mucho un día encontrar un texto de Weber que decía poco más o menos: "Los agentes sociales obedecen a la regla cuando el interés en obedecerla la coloca por encima del interés en desobedecerla". Esta buena y sana fórmula materialista es interesante porque recuerda que la regla no es automáticamente por sí sola y obliga a preguntarse en qué condición una regla puede actuar.

Las nociones que he elaborado poco a poco, como la noción de habitus, nacieron de la voluntad de recordar que el lado de la norma expresa y explícita o del cálculo racional, hay otros principios generadores de las prácticas. Eso sobre todo en las sociedades en que hay pocas cosas codificadas; de suerte que, para dar cuenta de lo que la gente hace, es necesario suponer que obedecen a una suerte de "sentido del juego" como se dice en deporte, y que, para comprender sus prácticas, es necesario reconstruir el capital de esquemas informacionales que les permite producir pensamientos y prácticas sensatas y regladas sin intención de sentido y sin obediencia consciente a reglas explícitamente enunciadas como tales. Sin duda se encuentran por todas partes normas, reglas, hasta imperativos y el "prederecho", como decía Gernet: son los proverbios, los principios explícitos que conciernen al uso del tiempo o el bando de las cosechas, las preferencias codificadas en materia de casamiento, las costumbres. Pero la estadística, muy útil en este caso, muestra que las prácticas no se conforman sino excepcionalmente a la norma: por ejemplo, los casamientos con la prima paralela, que en las tradiciones árabes y bereberes están unánimemente reconocidos como ejemplares, son de hecho, muy raros, y una buena parte de ellos están inspirados por otras razones, al aportar

⁵ Comunicación presentada en Neuchâtel en mayo de 1983 y publicada en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, septiembre de 1986.