

Familia y parentesco. De la regla a las estrategias: una entrevista con Pierre Bourdieu¹

Pierre Lamaison (PL). Desearía que habláramos del interés que usted ha manifestado en su obra por las cuestiones de parentesco y herencia, desde sus estudios sobre Bearn y sobre etnología en Kabilia,² hasta *Homo Academicus*.³ Usted fue el primero en abordar desde una perspectiva propiamente etnológica la cuestión de la elección del cónyuge en una población, y en destacar la correlación entre el método de transmisión de los bienes, desigual en este caso, y la lógica de las alianzas. Dice usted que cada transacción matrimonial debe ser como “el resultado de una estrategia” y puede definirse “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”.

Pierre Bourdieu (PB). Mis investigaciones sobre el matrimonio en

* Antropólogo francés (1948-2001), investigador del Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS) y del Laboratorio de Antropología Social, del que fue director adjunto con Françoise Héretier, de 1983 a 1991. Especialista de las sociedades rurales europeas, realizó investigaciones con Élisabeth Claverie sobre los vínculos entre estrategias matrimoniales y propiedad de la tierra en Gévaudan. También historiador, fue pionero en los análisis por computadora de datos demográficos y genealógicos. En 1980 colaboró activamente en los trabajos del Consejo y la Misión del Patrimonio Etnológico, de la que fue uno de los primeros comisionados. También fue codirector de *Estudios Rurales* (1991-1995), y dirigió el equipo de historiadores y antropólogos para la redacción del *Atlas de la civilización occidental*, publicado en 1994 por la editorial Hachette.

¹ Traducción de Selene Álvarez Larrauri, incluidas citas al pie en francés, a partir del original: Pierre Bourdieu, “De la règle aux stratégies”, en *Terrain*, núm. 4, marzo de 1985.

² Sus estudios sobre la sociedad campesina bearnesa están publicados en español como *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama (Argumentos, 348), 2004. El texto se compone de tres artículos: “Soltería y condición campesina” (1962); “Las estrategias matrimoniales en el sistema de reproducción” (1972), y “Reproducción prohibida. La dimensión simbólica de la dominación económica” (1989). Por otra parte, las principales referencias a sus estudios sobre la sociedad de Kabilia son: *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología kabilia*, Madrid, 2006 [1958]; P Bourdieu y A. Sayad, *Le déracinement*, París, Minuit, 1964; P. Bourdieu et al., *Travail et travailleurs en Algérie*, París, Mouton, 1964; los dos últimos recopilados y sintetizados en *Argelia 60, estructuras económicas y estructuras temporales*, México, Siglo XXI, 2006 [1977].

³ Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, París, Minuit, 1984.



Bearn fueron para mí el pasaje y la articulación entre etnología y sociología. Había pensado insistentemente en este trabajo sobre mi propio pueblo de origen como una clase de experimentación epistemológica: analizar como etnólogo un universo familiar (con una distancia social cercana) en torno a las prácticas matrimoniales, que también había estudiado en un universo social mucho más distante, la sociedad Kabilia. Se trataba de darme una oportunidad de objetivar el acto de objetivación y el tema que objetivaba; objetivar al etnólogo no sólo como individuo socialmente situado sino también como científico que tiene como profesión analizar el mundo social, pensarlo, y que para poder hacerlo debe retirarse del juego. Ya sea que observe un mundo extranjero, donde sus intereses no se invierten, ya sea que observe su propio mundo, sustrayéndose del juego en la medida de lo posible. En resumen, más que observar al observador en su particularidad —lo que no tiene gran interés en sí—, pretendía observar los efectos que éste produce sobre la observación, sobre su descripción de la cosa observada. Descubrir todas las preconcepciones inherentes a la postura teórica como visión externa, alejada, distante, o simplemente no práctica; no comprometida ni involucrada.

Y me resultó que se trata de toda una filosofía social, fundamentalmente falsa, derivada de que el etnólogo no tiene “nada que hacer” con aquéllos que él estudia —sus prácticas, sus representaciones—, sino simplemente estudiarlos. Hay un abismo entre: 1) tratar de comprender lo que son las relaciones matrimoniales entre dos familias para casar lo mejor posible a sus hijos o a su hija, invirtiendo el mismo interés que la gente de nuestro medios dedica en la elección del mejor centro escolar para sus hijos o su hija, y 2) tratar de comprender estas relaciones para construir un modelo teórico. La misma cosa es verdadera cuando se trata de comprender un ritual.

Así pues, el análisis de la visión teórica como visión externa, y sobre todo del juego que se juega a nivel práctico, fue seguramente el principio de la ruptura con lo que otros llamarían el “paradigma” estructuralista. Se trata de la conciencia aguda —que no adquirí solamente por la reflexión teórica— del desfase entre los fines prácticos, directamente interesados en la com-

prensión práctica y los fines teóricos de la comprensión teórica, lo que me condujo a hablar de estrategias matrimoniales o usos sociales del parentesco, más que de normas o reglas de parentesco. Este cambio de vocabulario manifiesta un cambio del punto de vista: se trata de evitar estipular como principio de la práctica de los agentes, la teoría que debemos construir para dar cuenta de su razón de ser.

PL. Pero cuando Lévi-Strauss habla de las reglas, normas o modelos que se reconstruyen para dar cuenta, no se sitúa realmente en oposición con ustedes sobre este punto.

PB. En realidad, me parece que la oposición es encubierta por la ambigüedad de la palabra regla, que permite hacer desaparecer el mismo problema que intento plantear: no se sabe nunca exactamente si por norma se entiende un principio de tipo jurídico o casi jurídico, más o menos conscientemente producido y controlado por los agentes, o un conjunto de regularidades objetivas que se imponen a todos los que entran en un juego. A uno u otro de estos sentidos se refiere uno al hablar de regla de juego. Pero se puede tener en cuenta un tercer sentido, el de modelo, de principio construido por el científico para dar cuenta del juego. Creo que si se eluden estas distinciones nos exponemos a caer en uno de los paralogismos más desastrosos en ciencias humanas, consistente en tomar, según la vieja palabra de Marx, “las cosas de la lógica, como la lógica de las cosas”.

Para escapar a esto es necesario inscribir en la teoría el principio real de las estrategias, es decir, el sentido práctico, o si se prefiere —como lo llaman los deportistas— el sentido del juego, como dominio práctico de la lógica o la necesidad inmanente de un juego, que se adquiere por la experiencia del juego y funciona por debajo de la conciencia y el discurso (a la manera, por ejemplo, de las técnicas del cuerpo). Conceptos como el de *habitus* (o sistema de disposiciones), sentido práctico, estrategia, están vinculados al esfuerzo para salir del objetivismo estructuralista, sin caer en el subjetivismo. Esta es la razón por la que no me reconozco en lo que Lévi-Strauss dijo recientemente con respecto a las investigaciones sobre lo que llama las sociedades de casa, *sociétés à maison*. Digo esto aunque no dejo de

sentirme vinculado ya que he contribuido a reintroducir en el debate teórico de la etnología una de estas sociedades donde los actos de intercambio, matrimoniales u otros, parecen tener por “tema” la casa, la *may-sou*, el *oustau*. Y también a formular la teoría del matrimonio como estrategia.

PL. ¿Quiere hablar de la conferencia de Marc Bloch sobre “La etnología y la historia” (publicada en *Annales*, núm. 6, noviembre-diciembre de 1983, pp. 1217-1231.), donde Lévi-Strauss critica lo que llama como “espontaneísmo”?

PB. Sí. Cuando habla de la crítica del estructuralismo “que encontramos un poco por todas partes y que se inspira en un espontaneísmo y en un subjetivismo de moda” (todo esto es poco amable), queda claro que Lévi-Strauss contempla de manera poco comprensiva —es lo menos que se puede decir— un conjunto de trabajos que participan de un “universo teórico” que no es el suyo.

Imprime un efecto de amalgama, al sugerir que existe una relación entre el pensamiento en términos de estrategia y lo que se designa en política por espontaneísmo. Pero la elección de las palabras, sobre todo en la polémica, no es inocente y se sabe el descrédito que existe, incluso en política, para todas las formas de creencia en la espontaneidad de las masas. (Por cierto, la intuición política de Lévi-Strauss no es completamente engañosa puesto que a través del *habitus*, el sentido práctico y la estrategia se reintroduce al agente, la acción, la práctica, la proximidad que el observador tiene con los agentes y su práctica, y la negación de la mirada distante, que van de acuerdo con las disposiciones y posiciones teóricas, lo mismo que políticas).

La parte fundamental es que Lévi-Strauss, encerrado desde siempre (pienso en sus observaciones del prólogo a Mauss sobre la fenomenología) en la división entre subjetivismo y objetivismo, no puede percibir las tentativas para superar esta dicotomía mas que como una regresión hacia el subjetivismo. Preso, como tantos otros, entre las alternativas de lo individual y lo social, la libertad y la necesidad, etcétera, no puede ver en las tentativas para romper con el “paradigma” estructuralista sino un regreso al subjetivismo individualista, y así a un irracionalismo. A su modo de ver, el “esponta-



neísmo” sustituye en la estructura “una mediana estadística que resulta de elecciones hechas con total libertad o que escapan a toda determinación externa”, y reduce el mundo social “a un inmenso caos de actos creativos que surgen muy a nivel individual y garantizan la fecundidad de un desorden permanente” (¿cómo no reconocer aquí la imagen o el fantasma del “espontaneísmo” de mayo de 1968, que evoca, además del concepto utilizado para designar esta corriente teórica, a las alusiones al método y a las críticas “que encontramos por todas partes”?).

En resumen, debido a que para él estrategia es sinónimo de elección, consciente e individual, guiada por el cálculo racional o por motivaciones “éticas y emocionales”, opuesta a las imposiciones y a la norma colectiva, no puede sino rechazar y colocar fuera de la ciencia un proyecto teórico encaminado realmente a reintroducir al agente socializado —y no al sujeto—, las estrategias más o menos “automáticas” del sentido práctico —y no los proyectos o los cálculos de una conciencia.



PL. Pero, ¿cuál es, a su modo de ver, la función del concepto de estrategia?

PB. El concepto de estrategia es el instrumento de una ruptura con el punto de vista objetivista y con la acción sin agente que supone el estructuralismo (recurriendo por ejemplo al concepto de inconsciente). Pero uno puede negarse a ver a la estrategia como producto de un programa inconsciente sin convertirlo en un cálculo consciente y racional. Es el producto del sentido práctico como sentido del juego, de un juego social particular, históricamente definido, que se adquiere a partir de la infancia al participar en las actividades sociales, y en el caso particular de Kabilia, y seguramente en otras partes, al participar en los juegos infantiles. El buen jugador, que hasta cierto punto es el juego hecho hombre, hace a cada momento lo que debe hacerse, lo que pide y exige el juego. Eso supone una invención permanente, indispensable para adaptarse a situaciones indefinidamente variadas, nunca perfectamente idénticas, lo que no garantiza la obediencia mecánica a la norma explícita, codificada

(cuando existe). Describí, por ejemplo, las estrategias del doble juego consistente en ubicarse en la norma, poner el derecho de su parte, actuar de acuerdo con sus intereses, dándose al mismo tiempo aires de estar obedeciendo a la norma. El sentido del juego no es infalible y se distribuye desigualmente, lo mismo en una sociedad como en un equipo. Es a veces defectuoso, en particular en las situaciones trágicas, donde se recurre a los sabios, que en Kabilia son a menudo también poetas y saben tomarse la libertad necesaria en relación con la norma oficial, que permita a su vez salvar la parte fundamental de lo que la norma buscaba garantizar. Pero esta libertad de invención, de improvisación, que permite producir la infinidad de golpes possibilitados por el juego (así como los fracasos), tiene los mismos límites que el juego le impone. Las estrategias adecuadas, necesarias, para jugar al juego del matrimonio en Kabilia (en las que no intervine la tierra, o la amenaza de la división a causa de la indivisión de la misma), no convendrían en el caso de jugar al juego del

matrimonio en Bearn, donde es necesario salvar ante todo la casa y la tierra.

Vemos entonces que no se trata de plantear el problema en términos de espontaneidad o imposición, de libertad o necesidad, de individuo o sociedad. El *habitus* como sentido del juego es el juego social incorporado, convertido en naturaleza. Nada es más libre, por un lado, ni más impuesto, obligado, por el otro, que la acción del buen jugador. Se encuentra naturalmente en el lugar dónde va a caer la bola, como si ésta lo controlara, pero allí mismo es él quien la controla. El *habitus*, como lo social inscrito en el cuerpo, en el individuo biológico, permite producir la infinidad de los actos de juego inscritos en el juego, en el estado de las posibilidades y exigencias objetivas. Las obligaciones y exigencias del juego, aunque no estén encerradas en un código de normas, se imponen a aquéllos —y sólo a ellos— que, debido a que tienen el sentido del juego, es decir, el sentido de la necesidad inmanente del juego, están preparados para per-



cibir las y realizarlas. Esto se transpone fácilmente al caso del matrimonio.

Como lo mostré en los casos de Bearn y Kabilia, las estrategias matrimoniales son producto no de la obediencia a la norma, sino del sentido del juego que conduce “a elegir” al mejor partido dadas las posibilidades de que dispone, es decir, las afortunadas y las malas cartas (las muchachas, en particular); y el arte de jugar la regla del juego explícito del que uno es capaz —por ejemplo las prohibiciones o las preferencias en cuanto a relación o las leyes de herencia—, definiendo el valor de las cartas (de los muchachos y de las muchachas, de los hermanos primogénitos y de los otros hermanos).⁴

Y las regularidades pueden observarse gracias a la estadística, y son el producto agregado de acciones individuales orientadas por las mismas condiciones objetivas (las necesidades inscritas en la estructura del juego o parcialmente objetivadas en normas) o incorporadas en el *habitus* (el sentido del juego, desigualmente distribuido en distintos grados de excelencia, en todos los grupos).

PL. ¿Pero quién produce las reglas del juego del que usted habla? ¿Difieren las normas de funcionamiento de las sociedades que enunciadas por los etnólogos terminan exactamente en la elaboración de modelos? ¿Qué es lo que separa las reglas del juego, de las normas de parentesco?

PB. La imagen del juego es seguramente la menos mala para evocar las cosas sociales, pero con todo, implica peligros. En efecto, hablar de juego es sugerir que hay un inventor del juego, un “cerebro” que dispuso las normas, instaurando el contrato social. Más grave es sugerir que existen reglas estrictas del juego, es

decir, normas explícitas, generalmente escritas,; mientras en realidad es mucho más complicado. Se puede hablar de juego para decir que un conjunto de gente participa en una actividad regulada, una actividad que sin ser necesariamente producto de la obediencia a normas obedece a ciertas regularidades. El juego es el lugar de una necesidad inherente, que es al mismo tiempo una lógica inherente. No se hace 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 esta lógica. Quien quiera ganar este juego, apropiarse de lo que está en juego, coger la bola; es decir, por ejemplo ganarse la pareja más bella y los beneficios asociados, debe tener el sentido del juego, el sentido de la necesidad y la lógica del juego. ¿Es necesario hablar de norma? Sí y no.

Se puede hacer a condición de distinguir claramente entre norma y regularidad. El juego social está regulado, es el lugar de las regularidades. Las cosas pasan de manera regular, las herederas ricas se casan regularmente con hermanos no primogénitos ricos. Eso no quiere decir que sea una norma para las herederas ricas casarse con hermanos menores ricos. Aunque se puede pensar que casar una heredera rica con un no primogénito pobre es un error, e incluso, a los ojos de los padres por ejemplo, una falta.

Puedo decir que toda mi reflexión parte de ahí. ¿Cómo las conductas pueden ser regulares, sin ser producto de la obediencia a las reglas? Y sin embargo, no es suficiente romper con el formalismo o lo jurídico (el legalismo como lo llaman los anglosajones), tan natural en los antropólogos dispuestos a escuchar a los informantes que dan lecciones sobre las reglas cuando le hablan a un etnólogo, como a alguien que no sabe nada y hay que hablarle como a un niño. Para construir un modelo del juego (regla en el tercer sentido que señalé), que no sea ni el simple registro de las normas explícitas (1), ni la declaración de las regularidades (2), pero que integre al mismo tiempo unas y otras, es necesario reflexionar sobre los modos de existencia de los diferentes principios de regulación y la regularidad de las prácticas. Por supuesto, hay en el *habitus* esta disposición organizada para engendrar conductas reguladas fuera de toda referencia a las normas, y en las

⁴ El fenómeno del aumento del porcentaje de solteros hombres entre el campesinado de la zona rural del sur de Francia, Bearn, cerca de Pou, se da sobre todo en los primogénitos, en tanto son los privilegiados que heredan la tierra y con ello el pilar básico de un sistema social que ya no existe pero nos tiene prisioneros. Las mujeres y los hijos no primogénitos emigran a las ciudades. La paradoja es que al no casarse y no tener herederos directos, la agricultura familiar tiende a desaparecer. Así pues, en la competencia que se realiza en el baile, en tanto nuevo espacio del “mercado matrimonial”, quienes salen perdiendo son los campesinos herederos que cada año contemplan cómo se escapan las posibilidades de casarse y de tener descendencia para dar continuidad al patrimonio.



sociedades donde el trabajo de codificación no está muy avanzado, el *habitus* es el principio de regulación de la mayoría de las prácticas.

Por ejemplo, las prácticas rituales, como creo que he demostrado en *El sentido de la práctica*,⁵ son producto de la puesta en escena de taxonomías prácticas, o mejor dicho, de esquemas clasificadores ligados a un estado práctico, prerreflexivo, con todos los efectos que se conocen: los ritos y los mitos son lógicos, pero sólo hasta un determinado punto. Son lógicos, pero de una lógica práctica (en el sentido que podemos decir que una prenda de vestir es práctica); es decir, buena para la práctica, necesaria y suficiente para la práctica. Demasiada lógica sería a menudo incompatible con la práctica, o incluso contradictoria con los objetivos prácticos de la práctica.

Lo mismo sucede con las clasificaciones que producimos con respecto al mundo social o el mundo político. He llegado a lo que me parece ser la intuición justa de la lógica de la práctica de la acción ritual, pensándola en analogía con nuestra manera de utilizar la oposición entre derecha e izquierda para pensar y clasificar opiniones políticas o a las personas. Algunos años más tarde traté de aprehender cómo funciona esta lógica práctica en nuestra experiencia ordinaria, usando para ello una técnica derivada de aquella que empleaban los inventores del análisis componencial para abordar las taxonomías indígenas en relación con la botánica y la zoología: daba para clasificar pequeños cartones con nombres de profesiones, los cuales debían relacionarse con nombres de políticos.

PL. Aquí también traspasa usted la línea entre etnología y sociología.

PB. Sí. La distinción entre sociología y etnología impide al etnólogo someter su propia experiencia al mismo análisis aplicado al objeto de estudio. Esto lo obligaría a descubrir que el llamado pensamiento mítico no es otra cosa, a menudo, que la misma lógica práctica, utilizada en la mayor parte de nuestras acciones: por ejemplo, en lo que consideramos la realización suprema de la cultura cultivada: los juicios de gusto,

enteramente fundados sobre pares de adjetivos e históricamente constituidos.⁶

Para volver a los principios posibles de la producción de prácticas reguladas, es necesario tener en cuenta, junto al *habitus*, las normas explícitas formuladas, deliberadas, que pueden conservarse y transmitirse oralmente (en el caso de la cultura Kabalia como en todas las sociedades sin escritura) o por escrito. Estas normas pueden constituir un sistema coherente, intencional e indispensable, al precio de un trabajo de codificación que incumbe a los profesionales de la explicitación formal, de la racionalización: los juristas.

PL. ¿La distinción que usted hace, en principio, entre las cosas de la lógica y la lógica de las cosas sería lo que permite plantear claramente la relación entre la regularidad de las prácticas basada en las disposiciones, el sentido del juego, por un lado, y la norma explícita, el código, por el otro?

PB. Totalmente. La norma como simple regularidad palpable estadísticamente, es decir, lo que designaba anteriormente al hablar de la regla del juego a la cual el sentido del juego se pliega espontáneamente, que “se reconoce” prácticamente “jugando el juego”, como decimos, no tiene necesariamente por principio la norma como norma de derecho o “pre-derecho”: costumbre, hábito, proverbio, fórmula que explicita una regularidad constituida en “hecho normativo”; por ejemplo, en tautologías como la de decir que un hombre “es un hombre”, implicando que es un hombre verdadero, uno que es realmente hombre. Sucede sin embargo, en muchos casos, en particular en las situaciones oficiales, formales, como se dice en inglés. Al establecer con claridad esta distinción, observamos que no basta con registrar las normas explícitas por una parte y las regularidades por la otra: es necesario hacer una teoría del trabajo de explicitación y codificación, así como del efecto propiamente simbólico que produce la codificación. Hay un vínculo entre la fórmula jurídica y la fórmula matemática. El derecho, como la lógica formal, considera la forma de las operaciones sin ligarlas a cuestiones a las que se aplican. La fórmula

⁵ Pierre Bourdieu, *El sentido de la práctica*, Madrid, Taurus, 1991.

⁶ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2000.

jurídica vale para todos los valores de x . El código hace que distintos agentes se pongan de acuerdo sobre fórmulas universales porque son formales (en el doble sentido de lo formal inglés, es decir, oficial, público; y lo formal del francés, es decir, relativo únicamente a la forma). Pero me detengo aquí. Quería solamente mostrar todo lo que cubre la palabra regla, norma, cuya ambigüedad permite confundir constantemente las cosas de la lógica y la lógica de las cosas. El mismo error atormenta toda la historia de la lingüística, que de Saussure a Chomsky tiende a confundir los esquemas generadores que funcionan en la práctica y el modelo explícito, la gramática construida para dar cuenta de la razón de los enunciados.

PL. Así, entre las dificultades que definen un juego social podrían haber normas, más o menos estrictas, regulando alianzas y definiendo parentescos.

PB. Las obligaciones o imposiciones más vigorosas, al menos en las tradiciones que estudié directamente, son las que resultan de las costumbres de herencia. A través de ellas se imponen las necesidades de la economía y son esenciales en las estrategias de reproducción, en primer lugar en las estrategias matrimoniales.

Pero las costumbres, aun las fuertemente codificadas —como sucede a menudo en las sociedades campesinas—, son objeto de toda clase de estrategias. Por eso es necesario en cada caso recurrir a la realidad de las prácticas, en vez de confiarse, como Le Roy Ladurie⁷

⁷ Emmanuel Le Roy Ladurie, historiador francés, miembro destacado de la escuela de los Annales y profesor en el Collège de France. Pionero de nuevos campos de la historia, como la historia desde abajo y la microhistoria. Su trabajo más renombrado es *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, Taurus, 1988. En este análisis sobre un pueblo del sur de Francia, durante la época de la herejía de los cátaros, se reconstruye toda la vida social del lugar, especialmente de los campesinos. Le Roy fue uno de los miembros más radicales de la tercera generación de la escuela de los Annales, llegando a afirmar: “La historia que no es cuantificable no puede ser histórica”; sin embargo, su actual posición es más moderada, llegando incluso a revalorizar los acontecimientos políticos, denigrados por generaciones anteriores de historiadores.



siguiendo a Yver, a la costumbre codificada, escrita o no, que se basa esencialmente en el registro de los “golpes” ejemplares o de las sanciones impuestas a los incumplimientos ejemplares (convertidos en normas). La costumbre da una idea muy inexacta de la rutina ordinaria de los matrimonios ordinarios y es objeto de toda clase de manipulaciones, en particular en el caso de los matrimonios. Si los bearneses supieron perpetuar sus tradiciones de herencia a pesar de dos siglos de código civil, es que habían aprendido desde hace mucho tiempo a jugar con la regla del juego. Dicho esto, no es necesario subestimar el efecto de la codificación o la simple oficialización del efecto de lo que se llama el matrimonio preferencial: las formas de la herencia designadas por la costumbre se imponen como “naturales” y tienden a orientar —aunque es

necesario comprender cómo— las estrategias matrimoniales, lo que explica que se observe una correspondencia bastante estrecha entre la geografía de los métodos de transmisión de los bienes y la geografía de los lazos de parentesco.

PL. En realidad se diferencia usted de los “estructuralistas” en la manera de concebir la acción de las “imposiciones” jurídicas o económicas.

PB. Totalmente. La famosa articulación de las “tensiones” que los estructuralistas, sobre todo 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 en tanto orientado por el sentido del juego. El buen “jugador” tiene en cuenta en cada elección matrimonial el conjunto de las propiedades pertinentes en relación con la estructura que se trata de reproducir: en Bearn, el sexo, es decir, las representaciones usuales de la presencia masculina; el rango de nacimiento, es decir, la presencia de hermanos primogénitos, y a través ellos, la tierra, que como decía Marx, hereda el heredero que la hereda; el rango social de la casa que es necesario mantener, etcétera.

PL. Las estrategias matrimoniales se inscriben, pues, en el sistema de estrategias de reproducción...

PB. Diré como anécdota que las preocupaciones de elegancia estilística de la redacción de los *Annales* hicieron que mi artículo se llamara “Las estrategias matrimoniales en el sistema de reproducción” (lo que no tiene mucho sentido) y no, como yo quería, “en el sistema de estrategias de reproducción”. La parte fundamental está allí: no se pueden disociar las estrategias matrimoniales del conjunto de las estrategias —pienso, por ejemplo, en las estrategias de fecundidad, las estrategias educativas como estrategias de inversión cultural o las estrategias económicas, inversiones, ahorro, etcétera—, mediante las cuales una familia se propone reproducirse biológica y sobre todo socialmente; es decir, reproducir las propiedades que le permiten mantener su posición, su lugar en su universo social.

PL. ¿Al hablar de la familia y sus estrategias, no postula usted la homogeneidad de este grupo, de sus intereses, ignorando las tensiones y los conflictos inherentes, por ejemplo, a la vida común?

PB. Al contrario. Las estrategias matrimoniales son a menudo el resultado de relaciones de fuerza en el grupo doméstico, y estas relaciones sólo pueden comprenderse recurriendo a la historia de este grupo, y en particular a la historia de los matrimonios previos. En Kabília, por ejemplo, la mujer, cuando viene del exterior, tiende a reforzar su posición pretendiendo encontrar un partido de su linaje, y tiene más oportunidades de conseguirlo si su linaje es más prestigioso. Una querrela entre marido y esposa puede terminarse con el arbitraje de la suegra. El marido puede tener también interés en reforzar la cohesión de la raza, a través de un matrimonio interno. En resumen, es por medio de esta relación de fuerza sincrónica entre los miembros de la familia que la historia de los linajes, y en particular de todos los matrimonios previos, se vuelve a producir con motivo de cada nuevo matrimonio.

Este modelo teórico tiene un valor muy general y es indispensable, por ejemplo, para comprender las estrategias educativas de las familias, o bien sus estrategias de inversión o ahorro. Monique de San Martín observó en la gran aristocracia francesa estrategias matrimoniales totalmente similares a las que yo había observado entre los campesinos bearneses. El matrimonio no es esta operación específica y abstracta, fundada sobre una única aplicación de normas de filiación y alianza, que describe la tradición estructuralista, sino un acto que integra el conjunto de necesidades inherentes a una posición en la estructura social, es decir, en un estado específico del juego social, por la virtud sintética del sentido del juego que ponen en práctica los “negociadores” participantes.

Las relaciones en que se comprometen las familias con motivo de los matrimonios son tan difíciles y tan importantes como las negociaciones de nuestros diplomáticos más refinados. Y la lectura de San Simón o de Proust nos prepara mejor, seguramente, para comprender la diplomacia sutil de los campesinos de Kabília o de Bearn, que la lectura de las “Notes and Queries in Anthropology”. Pero no todos los lectores de Proust o San Simón están preparados para reconocer al Sr. de Norpois o al duque de Berry en un campesino de trato rudo y acento burdo, o en un montañés, pues la visión que se le aplica, la de la etnología, lleva a tratarlo, se

quiera o no, como radicalmente otro, es decir, como bárbaro.

PL. La etnología no trata ya realmente ni a los campesinos ni a nadie como “bárbaro”, creo. Su evolución en Francia y Europa, por otra parte, contribuyó probablemente a modificar incluso la mira que utiliza hacia las sociedades

PB. Tengo conciencia de estar forzando la caracterización. Pero mantengo que hay algo de malsano en la existencia de la etnología como ciencia separada, y que se corre el riesgo de aceptar, a través de esta separación, todo lo que se inscribía en la división original de la cual es resultado. Y creo haber mostrado que se perpetúa en sus métodos. Por ejemplo, ¿por qué esta resistencia a la estadística?, y sobre todo en sus maneras de pensar; por ejemplo, negar el etnocentrismo que hay en la prohibición al etnólogo de relacionar lo que observa con sus propias experiencias —como relataba yo hace un momento—, al acercar las operaciones clasificadoras propias de un acto ritual con las relativas a nuestra percepción del mundo social. Negación que se conduce bajo la apariencia de respeto e instituyendo una distancia insuperable, como en los mejores tiempos de la “mentalidad primitiva”. Y esto puede valer también para cuando se hace “la etnología” de los campesinos u obreros.

PL. Para regresar a la lógica de las estrategias matrimoniales, ¿quiere usted decir que toda la estructura y la historia del juego están presentes, por medio del *habitus* de los protagonistas y de su sentido del juego, en cada uno de los matrimonios que resulta de la confrontación de sus estrategias?

PB. Exactamente. En el caso de Kabilia mostré cómo los matrimonios más difíciles, y por tanto más prestigiosos, movilizan a casi la totalidad de los dos grupos presentes y la historia de sus pasadas transacciones, matrimoniales u otras, de modo que no se puede comprender sino a condición de conocer el balance de tales intercambios en un momento determinado, así como todo lo que define la posición de los dos grupos en la distribución del capital económico y también simbólico. Los grandes negociadores son los que saben sacar el mejor partido de todo eso. Pero esto, diríamos, sólo vale mientras el matrimonio sea asunto de las familias.

PL. Sí. Podríamos preguntarnos si lo mismo sucede en sociedades como la nuestra, donde la “elección del cónyuge” se deja aparentemente a la libre elección de los interesados

PB. En realidad, el liberalismo del mercado libre esconde las necesidades. Lo mostré en el caso de Bearne, al analizar el paso de un régimen matrimonial planeado a un régimen de mercado libre encarnado en el baile. Recurrir al concepto de *habitus* se impone más que nunca en este caso: efectivamente, ¿cómo explicar de otra manera la homogamia observada a pesar de todo? Hay, por supuesto, todas las técnicas sociales destinadas a limitar el campo de elección de los partidos posibles por una clase de proteccionismo: *rallies*, bailes selectos, reuniones mundanas, etcétera. Pero la garantía más segura de la homogamia y, a través de ésta, de la reproducción social, es la afinidad espontánea (vivida como simpatía) que acerca a los agentes dotados con *habitus* y gustos similares, que son producto de condiciones y acondicionamientos sociales similares. También con el efecto de clausura vinculado a la existencia de grupos homogéneos social y culturalmente, como los grupos de condiscípulos (de la secundaria, de las universidades, etcétera), que en la actualidad es responsable de gran parte de los matrimonios o conexiones, y que muchos de ellos se deben al efecto de la afinidad del *habitus* —en particular en las operaciones de cooptación y selección—. En *La distinción* he mostrado detenidamente que el amor puede describirse también como una forma



de *amor fati*:⁸ gustar es siempre gustar, un poco en otros, la realización del propio destino social. Y esto lo había aprendido estudiando los matrimonios bearneses.

PL. En defensa del paradigma estructuralista, Lévi-Strauss señala: “dudar que el análisis estructural se aplique a diferentes sociedades, conduce a negarlo para todas”. ¿Eso no vale también, a su modo de ver, para el paradigma de la estrategia?

PB. Creo que hay cierta imprudencia en pretender proponer un paradigma universal y me guardé bien de hacerlo a partir de los dos casos —después de todo, muy similares— que estudié (aunque es probable que las estrategias matrimoniales se inscriban universalmente en el sistema de estrategias de la reproducción social). Antes de escoger entre monismo o pluralismo,

⁸ *Amor fati* es una frase latina que se traduce libremente como “amor del destino” o “amor del propio destino”. Se utiliza para describir una actitud en la cual uno ve todo lo que sucede en su vida, incluyendo el sufrimiento y la pérdida, como bueno. Es decir, uno siente que todo lo que acontece es resultado del destino de alcanzar su último propósito, y por ello debe considerarse como bueno. Por otra parte, es caracterizado por una aceptación de los acontecimientos que ocurren en la vida.

sería necesario comprobar que la visión estructuralista impuesta en el análisis de las sociedades sin escritura, no sea resultado de la relación con el objeto y la teoría que favorece la posición de exterioridad del etnólogo. Por ejemplo, creo haber demostrado su debilidad a través de algunos ejercicios estructuralistas, como la consideración de que el matrimonio con la prima paralela es una norma en los países berberiscos árabes. Algunos trabajos sobre sociedades típicamente “frías” parecen poner de manifiesto —a condición de entrar en los detalles— que en lugar de limitarse a establecer las nomenclaturas de los términos de la relación y las genealogías abstractas (reduciendo así las relaciones entre los cónyuges únicamente a la distancia genealógica), se descubre que los intercambios matrimoniales, y más generalmente todos los intercambios materiales o simbólicos, como la transmisión de los apellidos, son la ocasión de estrategias complejas; y que las propias genealogías, lejos de comandar las relaciones económicas y sociales, están dentro de un juego de manipulaciones destinadas a favorecer o prohibir relaciones económicas o sociales, sea para legitimarlas o para condenarlas.

Pienso que los trabajos de Bateson, en Naven, abrieron esta vía al mencionar las manipulaciones estratégicas que pueden hacerse sobre los nombres de lugares o de los linajes, así como de la relación entre ambos. O los muy recientes estudios de Alban Bensa sobre la Nueva Caledonia. En cuanto el etnólogo se da los medios para entender la sutileza de los usos sociales del parentesco —combinando, como ha hecho Bensa, el análisis lingüístico de los topónimos, el análisis económico de la circulación de las tierras, la interrogación metódica sobre las estrategias políticas cotidianas, etcétera—, descubre que los matrimonios son operaciones complejas que comprometen numerosos parámetros, y que una abstracción genealógica que reduce todo a la relación de parentesco los pasa por alto y los deja fuera del conocimiento.

Una de las bases de la división entre los dos “paradigmas” podría residir en la necesidad de pasar horas y horas con informadores bien informados y dispuestos a recoger la información necesaria para la comprensión de un solo matrimonio, o al menos poner al día los pará-

metros pertinentes para construir un modelo, estadísticamente fundado, de las imposiciones u obligaciones tras la organización de las estrategias matrimoniales. Por otra parte, en una sola tarde se puede establecer una genealogía que implica un centenar de matrimonios y en dos días realizar un cuadro de los términos de direcciones y referencias. Tiendo a pensar que, en ciencias sociales, el lenguaje de la regla es a menudo un asilo para la ignorancia.

PL. En *El sentido de la práctica*, a propósito del ritual, usted sugiere que es el etnólogo quien produce artificialmente la distancia, el alejamiento, porque es incapaz de apropiarse de la relación con su propia práctica.

PB. Cuando describí lo que me parece constituir la lógica real del pensamiento mítico o ritual, no había leído las críticas despiadadas que Wittgenstein dirige a Frazer y que se aplican a la mayoría de los etnólogos. Allí donde él vio un álgebra, creo que es necesario ver una danza o una gimnasia. El intelectualismo de los etnólogos, que aumenta su preocupación por dar un ornamento científico a su trabajo, les impide ver que en su propia práctica dan una patada en la piedra que los hizo tropezar, según el ejemplo mencionado por Wittgenstein, ya que su clasificación de oficios o de hombres políticos, obedece a una lógica muy similar a la de los “primitivos” que clasifican objetos según lo seco y lo húmedo, el calor y el frío, la cima y la parte baja, la derecha y la izquierda, etcétera.

Nuestra percepción y práctica, en particular nuestra percepción del mundo social, también es guiada por taxonomías prácticas, por oposiciones entre la cima y la parte baja, lo masculino (o lo viril) y lo femenino, etcétera. Y las clasificaciones que producen estas taxonomías prácticas deben su virtud al hecho de ser “prácticas”, que permiten introducir exactamente la suficiente lógica para las necesidades de la práctica; ni demasiada abundancia —la ambigüedad es a menudo indispensable, en particular en las negociaciones—, ni demasiada insuficiencia, porque entonces la vida resultaría imposible.

PL. ¿Piensa usted que existen diferencias objetivas entre las sociedades más diferenciadas y complejas, que se prestarían mejor a los juegos de estrategia?

PB. Aunque desconfío 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 se desarrollan estos “mundos” relativamente autónomos —a los que yo llamo campos—, no dejan de crecer las posibilidades de verdaderos acontecimientos, es decir, encuentros de series causales independientes vinculadas a esferas de necesidad diferentes, y con ello la libertad de estrategias complejas del *habitus* para integrar necesidades de un orden diferente.

Así, por ejemplo, en la medida que se instituye el campo económico, instituyendo la necesidad que le es propia, que lo caracteriza —la de los negocios, la del cálculo económico, de la maximización del beneficio material (“los negocios son los negocios”, “en negocios no se toca uno el corazón”)—, y que los principios más o menos explícitos y codificados que regulan las relaciones entre parientes dejan de aplicarse más allá de los límites de la familia, solamente las estrategias complejas de un *habitus* moldeado por distintas necesidades puede integrar en segmentos coherentes las distintas necesidades. El matrimonio bearnés, o los matrimonios aristocráticos de cualquier otro universo, son ejemplos de la integración de distintas necesidades relativamente irreducibles: el del parentesco, el de la economía y el de la política. Quizá en sociedades de órdenes autónomos menos diferenciados las imposiciones de parentesco, al no implicar ningún otro principio de orden diferente, puedan imponerse de manera única, aunque sería necesario verificarlo.

PL. ¿Considera usted que los estudios de parentesco tienen, a pesar de todo, un papel que jugar en la interpretación de nuestras sociedades, pero que conviene definirlos en forma diferente?

PB. Un papel principal. Por ejemplo, en un trabajo con Monique Saint-Martin,⁹ sobre los patrones franceses, mostramos que las afinidades de gusto, vinculadas a las alianzas, son fuente de algunas de las solidaridades que vinculan a estas encarnaciones por excelencia del *Homo Economicus* que son los grandes jefes de empresa;

⁹ Pierre Bourdieu y Monique Saint-Martin, “Anatomie du goût”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 5, París, octubre de 1976, pp. 2-8.

y que en algunas decisiones económicas de la más alta importancia, como las fusiones de empresas, el peso de las relaciones de alianza —mismas que sancionan las afinidades de estilo de vida— pueden triunfar sobre el peso de determinantes o razones puramente económicas. Y más generalmente, es cierto que los grupos dominantes, y en particular las grandes familias —grandes en el doble sentido del término—, garantizan su perpetuidad a través de estrategias para reproducir su capital material o simbólico. En primer lugar las estrategias educativas, que no son tan diferentes en su principio a las de los campesinos de Kabilia o de Verán. En resumen, todo mi trabajo de más de veinte años tiene por objeto suprimir la oposición entre la etnología y la sociología. Un vestigio de esta división residual prohíbe a unos y otros colocar adecuadamente los problemas fundamentales que tienen todas las sociedades, los de la lógica específica de las estrategias que los grupos —en particular las familias— emplean para producirse y reproducirse, es decir, para crear y perpetuar su unidad y, por tanto, su existencia como grupo, que en todas las sociedades es la condición para perpetuar su propia posición en el espacio social.

PL. La teoría de las estrategias de reproducción sería entonces inseparable de una teoría genética de los grupos, que se encamina a dar cuenta de la lógica según la cual los grupos, o las clases, se hacen y se deshacen.

PB. Totalmente. Esto era tan evidente e importante para mí, que llegué a colocar el capítulo consagrado a las clases —que había pensado dejar como conclusión de la primera parte de *La distinción*— al final de la primera parte teórica de *El sentido de la práctica*, donde había intentado poner de manifiesto que los grupos, y en particular las unidades con base genealógica, existían a la vez en las regularidades de las obligaciones instituidas de la realidad objetiva, lo mismo que en las representaciones. Y también en todas las estrategias de regateo, negociación, *bluff*, etcétera, destinadas a modificar la realidad, transformando así las representaciones. Esperaba así poner de manifiesto que la lógica obtenida en relación con los grupos de base genealógica —familias, clanes, tribus, etcétera—, valía también para las agrupaciones más típicas de nuestras sociedades, designadas con el nombre de clases. De la misma manera que

las unidades teóricas recortan la realidad en el análisis genealógico —en el papel no corresponden automáticamente a unidades reales, prácticas—, así también las clases teóricas elaboradas por la ciencia sociológica, para dar cuenta de las prácticas, no corresponden automáticamente a clases en movimiento. En los dos casos estamos lidiando con grupos en el papel... Siempre había considerado con sospecha los cortes que hacen los etnólogos, porque sabía por experiencia que el conjunto de los “vecinos”, *lou besiat*,¹⁰ que algunas obras tradicionales consideran como una unidad social típica de la sociedad bearnesa —estrictamente jerarquizada y limitada que suspende aleatoriamente los conflictos, o los intercambios destinados a mantener las relaciones sociales—, era una realidad totalmente diferente.

En resumen, la etnología enseña que los grupos —familiares u otros— son cosas que se construyen al precio de un trabajo permanente de mantenimiento, en el cual los matrimonios constituyen un momento. Y lo mismo sucede con las clases, si es que existen —habría que preguntarse ¿qué es eso de existir para un grupo?—, pues la pertenencia se construye, se negocia, se comercia, se juega. Y allí todavía es necesario superar la oposición entre el subjetivismo voluntarista y el objetivismo científico y realista que coexiste en la tradición marxista: el espacio social, en el cual las distancias se miden en cantidad de capital, como el espacio genealógico en otras sociedades, define distancias, proximidades y afinidades, alejamientos e incompatibilidades. En síntesis, probabilidades de entrar en grupos realmente unificados, familias, clubes o clases en movimiento. Pero es en la lucha de las clasificaciones —para imponer tal o cual manera de recortar este espacio, para unificar o dividir, etcétera— en donde se definen las aproximaciones reales. La clase no se da nunca en las cosas, también es representación y voluntad, pero no tiene oportunidad de encarnarse en las cosas, más que si se acerca a lo que está objetivamente cerca, y se aleja de lo que está objetivamente distante.

¹⁰ *Lou besiat*. Algunos etnólogos lo consideran un sistema de vecinos en Bearne, mientras que sólo se trata de una reunión esporádica que se lleva a cabo en ciertas ocasiones circunstanciales, como el transporte del cuerpo en la muerte de alguien.