

Desde la etnología de campo a la actividad de mediador en familias africanas de los suburbios parisinos*

Charles-Henry Pradelles de Latour**

Resumen: Este artículo puede considerarse una incursión en la antropología aplicada al grupo africano patrilineal bamileke, en cuanto algunos resultados teóricos relativos a la especificidad de la relación de alianza en esta sociedad, aplicados a casos difíciles de migrantes permiten cambiar a los sujetos involucrados. Esta diligencia se retroalimenta teóricamente con el estudio del papel de las creencias mágico-religiosas en las relaciones parentales.

Abstract: This article describes an experience in applied anthropology in the African patrilineal group of the Bamileke. Theoretical results of former research about the specificity of alliance relationships in this society, when applied to complex migrant cases, allowed a change in the subjects involved which has offered a theoretical feedback for the research of the role of magical-religious beliefs within kinship relationships.

A los jueces de niños de los Altos-de-Sena¹

Desde hace seis años, los jueces de niños del tribunal de gran instancia de Nanterre me delegaron la tarea de mediador con las familias africanas señaladas por los servicios sociales de los Altos-de-Sena. Esta actividad me ha llevado a establecer con estas familias, a quienes visito regularmente a domicilio, una relación basada en el modelo de la relación de alianza matrimonial en la que los bangouas me colocaron cuando hice mi primer trabajo de campo, en Camerún en el país bamileke.

¿Cómo fui introducido en una relación de alianza por los bamilekes? ¿Cuáles son las principales características de esta relación? ¿En qué aspecto es pertinente

¹ *Département* francés que colinda con París. (Los *départements* son unidades político-administrativas francesas que corresponden a los estados mexicanos) [N. T.].

* Este artículo se publica aquí por vez primera.

** Collège de France / CNRS.

la relación de alianza matrimonial para efectuar un trabajo social de mediación con familias de origen africano que sufren conflictos? Tales son las preguntas alrededor de las cuales gira este artículo.

Al principio, un asunto de brujería

En 1972, apenas un mes después de mi llegada a la jefatura bamileke llamada Bangoua estalló un asunto de brujería entre el jefe del pueblo —del que yo era huésped— y el secretario del ayuntamiento² con el que mantenía excelentes relaciones porque hablaba muy bien francés y tenía interés en confrontar sus ideas con las mías. El jefe lo acusaba de haberlo querido envenenar. Yo creía que iba a poder observar *de visu* una verdadera historia de brujería y vivir una bella experiencia para un etnólogo. No tardé en desengañarme, ya que un asunto de brujería no es ni más ni menos que la expresión de un conflicto entre dos partes que ya no se comunican y se excluyen mutuamente. Así que me encontraba entre la espada y la pared; del lado del jefe me decían: “Debes respaldar a tu anfitrión, por ser el representante de las costumbres que veniste a estudiar”; del otro lado me recordaban que yo era blanco, por lo que debía defender a los representantes de la modernidad. Entre ambas facciones, no quedaba lugar para una tercera persona neutral susceptible de investigar sobre el conflicto. Como Jeanne Favret-Saada lo ha formulado claramente: “No se habla de brujería para informar (26).” En efecto la gestión de este exclusivismo se reveló difícil. Así, el día del gran mercado, no muy lejos del palacio del jefe donde habitaba, había representantes de los dos grupos sobre la carretera a unos cincuenta metros de distancia, esperando con curiosidad ver por cuál de las dos partes me iba a decidir acompañar en la zona de transacciones, situada a unos diez kilómetros. Entonces, tuve que pasar frente al segundo grupo y explicar: “Hoy, no me los llevo conmigo, pero les prometo que la próxima semana les tocará a ustedes.” El esfuerzo constante que realizaba para tratar de permanecer neutral y la desconfianza que este conflicto generaba perturbaban fuertemente el arranque de mi trabajo de campo.

Más allá de la rivalidad de dos hombres, este conflicto descubría las crecientes tensiones entre el ocaso del poder de la tradición y el auge de la influencia de la nueva administración. El prefecto³ se enteró y los bangouas

² *Mairie*, corresponde a la unidad administrativa de cada poblado francés [N. T.].

³ Instancia administrativa a nivel del *département*, equivalente al gobernador del estado mexicano [N. T.].

residentes en la ciudad se alarmaron al ver que peligraba la unidad del país a la que la ideología bamileke defiende bajo el adagio: “Debemos todos constituir una sola boca”; es decir debemos estar unidos con nuestro jefe. Así, en ocasión de la fiesta del país que se desarrolla cada dos años, los bangouas que ocupan un lugar elevado en la jerarquía política y económica del Camerún usaron su autoridad para imponer una reconciliación de las partes en conflicto. Uno de los yernos del jefe, hombre íntegro e ilustrado, logró convencer a su suegro de firmar la paz con el supuesto brujo compartiendo una comida con él. Para mi gran sorpresa, este tratado de paz me proporcionó la estima de ambas facciones. “Está bien, ni tú ni tu esposa se inmiscuyeron en nuestros asuntos”, dijeron. Así las relaciones se relajaron. Ya se me llamaba *mekénstué* “el blanco de la jefatura” o *sup nguofô* “hijo del jefe”. Pero después de esta reconciliación, *mefô cutuo*, la abuela paterna del jefe, venerada en el país como reina-madre, me llamó *Tiénja*, públicamente, en la plaza del mercado, como se llama cotidianamente a todos los hijos de hija del jefe. Las hermanas del jefe y los habitantes de la jefatura recuperaron inmediatamente esta denominación graciosa que conservé desde entonces. En la noche, de regreso al palacio, el jefe, reservado, quien acababa de darse cuenta de que en adelante nuestras relaciones iban a cambiar, me dijo: “Entonces, ¿eres *Tiénja*!” Posteriormente, tomé conciencia de que a partir de ese momento pasé de ser considerado como uno de sus allegados o de sus hijos, a uno de sus aliados, un hijo de hija, lo que introdujo entre nosotros una sana distancia que mejoró nuestras relaciones así como las relaciones que yo tenía con los habitantes del país. Con esto las conversaciones, desde ahora fundadas sobre la confianza compartida, se volvieron amenas y ricas en información.

Posteriormente al hacer el recuento de mis datos etnográficos sobre las relaciones parentales, entendí que mi inserción en esta relación de alianza se debió a la neutralidad de la que había dado pruebas en este asunto de brujería.

La alianza matrimonial

En África la alianza matrimonial no debe confundirse con la relación conyugal, como es el caso de la sociedad occidental. Mientras la relación conyugal es la unión entre dos esposos, la alianza matrimonial es una relación sellada por pagos entre el linaje del novio y el de la novia. Aun cuando la prescripción matrimonial obliga al prometido a pagar una determinada cantidad de dinero o a hacer numerosos regalos para adquirir una esposa, la alianza matrimonial no podría reducirse a un intercambio mercantil. A la inversa del

precio de las mercancías, el precio de la novia pagado por el novio no se establece ni en función del valor de la mujer intercambiada, ni en función de las reglas de la oferta y de la demanda. No es porque habría, por ejemplo, menos mujeres disponibles en el “mercado” que el precio de la novia aumentaría. Entre los bangouas, el novio primero debe pagar al padre de su novia un precio proporcional a la riqueza del linaje al que él pertenece por el lado de su padre. Así un rico paga mucho, un pobre poco. Después el novio debe ofrecer un precio convencional al abuelo materno de la novia, sin cuyo acuerdo el matrimonio no podría realizarse. Dicho de otra manera, la alianza matrimonial de los bamilekes se establece entre tres patrilinajes (el del novio, receptor de mujer, y los del padre y del abuelo materno de la novia, los donadores); y en tres tiempos que abordaremos desde los estatutos de aliada y consanguínea por los que atraviesa una mujer que se casa. Mostraremos que los estatutos de la mujer intercambiada, propios a los tres tiempos de la alianza matrimonial, determinan cada uno un régimen de deuda específico. Contrariamente a la sociología occidental que privilegia el juego de las funciones gracias a las que los individuos y los grupos en competencia buscan aumentar su crédito, la sociología africana, que depende de la costumbre, se fundamenta esencialmente sobre arreglos y transformaciones de estatutos cuyo aspecto social se concretiza con diferentes tipos de deudas.

En el primer tiempo, la alianza está determinada por una incompatibilidad en el orden de los estatutos entre el dador y el receptor de mujer. Para su padre, la novia es efectivamente por ser aliada, una esposa (futura madre) intercambiable y por ser consanguínea una hija no intercambiable; mientras que

Cuadro 1. Los estatutos iniciales de la novia para las dos partes de la alianza entre los bamilekes

Estatutos de la novia	para el padre	para el novio
Aliada:	esposa-madre intercambiable	hija intercambiable
Consanguínea:	hija no intercambiable	esposa-madre no intercambiable

para el novio, estos estatutos se invierten, la aliada siendo una hija intercambiable (la que proviene de otro linaje diferente al suyo), y la consanguínea una esposa-madre no intercambiable.

Como los estatutos de la novia, quien sale de su familia paterna, son estrictamente opuestos a los de la mujer que entra en su familia marital, la relación matrimonial es impracticable. Por eso un padre pide de entrada para su hija casadera un precio exorbitante sabiendo que el pretendiente no logrará pagarlo. Por más numerosos que sean los presentes en naturaleza y en especies que el novio ofrece a su futuro suegro y a los miembros de su linaje, siempre será considerado efectivamente como su deudor. Así, la primera prestación matrimonial causa una deuda infinita, cuyo carácter de insolvencia es persecutorio para el novio. Cualquiera que sea la cantidad pagada, éste no obtiene nada. Para salir de este callejón sin salida, la alianza matrimonial es objeto, en esta sociedad, de una segunda transacción llevada a cabo por el abuelo materno de la novia.

Así, en el segundo tiempo, la alianza matrimonial establece una mediación. En efecto, la nieta, que pertenece al linaje del yerno de su abuelo materno, es para éste una aliada. Cómo este estatuto es intercambiable tanto para el donador como para el receptor de la mujer, es posible establecer entre las dos partes una equivalencia bajo la forma de un valor común.

Así tradicionalmente el abuelo materno pide por la novia un precio convencional que consiste en una cabra y una calabaza de aceite de palma. Cuando el novio le ha entregado estos presentes, se ha librado de la deuda por la nieta entregada; pero como adquiere además una esposa-futura madre cuyo valor

Cuadro 2. El estatuto de la novia después de la mediación

Estatutos de la novia	para el abuelo materno	para el novio
Aliada:	nieta intercambiable	nieta intercambiable
Consanguínea:	—	esposa-madre no intercambiable

consanguíneo es inconmensurable, contrae una deuda incobrable, pero sin objeto, puesto que el abuelo materno, que ha sido legalmente retribuido, no pide nada más. La segunda transacción matrimonial abre una deuda simbólica que cumple tres funciones:

- Da por terminados los efectos persecutorios de la deuda infinita intrínseca a la primera transacción.

- Subordina el receptor de mujer al donador. El acreedor no es el que recibe una mujer, sino el que la entrega. Así, en la tradición africana, el marido, sometido consuetudinariamente a sus suegros, no puede ni repudiar su esposa impunemente, ni divorciarse fácilmente.

- Instaure *in fine* un corte limpio según el cual el valor de la nieta aliada (pagada en naturaleza por una cabra y una calabaza de aceite de palma) no tiene ninguna relación con el valor inconmensurable de la esposa-madre consanguínea. Ahora bien, si la deuda simbólica mantiene separados los estatutos de aliada y consanguínea de una mujer casada, eso equivale a decir que este pago ejerce una función homóloga a la función de la prohibición del incesto. Durante el segundo tiempo de la alianza matrimonial, los dos últimos estatutos de la mujer intercambiable son disociados por un lugar faltante, por no decir un espacio vacío.

Posteriormente, en un tercer tiempo, los esposos están ligados durante toda su vida por obligaciones recíprocas. El marido, que desbroza los nuevos campos, planta los árboles, cría las cabras y se dedica al comercio para poder dar en principio la sal, el aceite de palma y la carne a su esposa. Como contraparte, ésta cultiva los campos y cocina para su esposo e hijos. Además la esposa entrega del 15 al 20% de su cosecha de maíz a su marido que debe asegurar el empalme antes de las cosechas siguientes y enfrentar los imponderables, fiestas o duelos.

Así, la alianza matrimonial descansa sobre tres tipos de deudas: infinita, simbólica y recíproca; las últimas dos nos ayudan a diferenciar la relación de alianza garantizada por un abuelo materno y la relación de filiación mantenida por un padre.

Las funciones paternas y los dos tipos de integración social

Las actitudes del padre y las del abuelo materno llamado “padre de atrás”, difieren en varios puntos. Primero, un padre da bienes a sus hijos; les da de comer, los viste, los ayuda a casarse y, a su muerte, transmite su herencia a uno de ellos. Como contraparte los hijos deben obedecerlo, ofrecerle las primicias de su cosecha y satisfacer sus necesidades cuando envejece. Entre padre e hijos la relación está fundada sobre la reciprocidad. Por el contrario, el abuelo materno que remite a la deuda simbólica de alianza, no da nada a los hijos de su hija. Incluso después de su muerte, no les transmite ningún patrimonio, y mientras vivía no les ofrecía ni tierra ni bienes. Puede, si la ocasión lo amerita, prestarles una herramienta, pero ésta debe regresársele rápidamente para que el objeto entregado no devenga *juâ ndu* “causa de maldición”. Estas actitudes económicas contrastadas determinan el discurso específico de los dos hombres.

El padre, que puede dar o despojar, recompensar o castigar, se encarga de la educación. Enseña a sus hijos lo que se debe hacer o no hacer, les “muestra el camino” para que puedan volverse cultivadores y comerciantes. Así, puede preferir a uno de sus hijos de los demás, aventajarlo, revelar le el lugar donde esconde su dinero; pero igualmente puede desposeer al hijo que no llena sus expectativas. Si uno de sus hijos lo deshonra comportándose mal, tiene el poder de maldecirlo virtiendo el agua de una calabaza nueva al pie del árbol sagrado de su residencia en presencia de los miembros de su linaje. Con esto rompen relaciones hasta que el padre anule ritualmente su maldición. En cambio, el “padre de atrás”, que no da nada, no sanciona ni el bien ni el mal. No puede confiar un secreto a su nieto ni rechazarlo. Su palabra es más trivial que la palabra del padre, pero es también más libre. “Todo lo que digo a mi nieto”, me confiaba un abuelo materno, “puedo decirlo al que sea. Es el padre quien de-be poner la mano sobre él para corregirlo. Si me enojo con él y le pasa algo, se me reprochará haberlo matado.” Padre de atrás e hijos de hija no comparten ninguna intimidad pero, tampoco pueden excluirse.

Un padre, que tiene la responsabilidad de transmitir a sus hijos las prohibiciones e ideales heredados del pasado, sabe lo que está bien y lo que está mal. Puede tomar por testigos a sus antepasados o al árbol sagrado de su residencia

para dar a su palabra mayor autoridad. Así su palabra alterna entre dos posibilidades: se autoriza de los dioses que confieren a su maldición su carácter sagrado de irreversibilidad, o se acurruca en la alcoba del secreto. En ambos casos su palabra es singular y exclusiva: la autoridad paterna no respetada conduce al rechazo del grupo de linaje, y el compartir confidencias separa a los que saben de los que no saben. Por cierto su palabra parcial, fundada sobre un saber, le permite bendecir y maldecir para mantener a su descendencia unida; pero, por su ambivalencia, lleva dentro de ella el germen de la exclusión. Así, un patrilineaje constituye un conjunto cerrado, centrado sobre la persona excepcional del padre y del jefe de linaje. La palabra de un padre de atrás, que remite a una falta simbólica, no puede valerse ni de un saber ni de una verdad preestablecida para los hijos de sus hijas. El abuelo paterno no puede en ningún caso invocar a Dios junto al árbol sagrado para reforzar su decir. Desde luego que su palabra está marcada por incompletitud (el abuelo materno no puede tomar decisiones), pero está desprovista de equívoco. Cuando se le pregunta a un bamileke: “¿Cuál es la palabra más fuerte, la del padre o la del padre de atrás?”, contesta sin dudar: “La palabra del padre de atrás.” ¿Por qué? “Porque, allí, no me rechazarán nunca, aun si me acusan de lo peor.” Abuelo materno y nieto, que se reconocen mutuamente fuera de toda identificación y de toda reciprocidad, conservan así una relación en la cual un sujeto está reconocido, pase lo que pase, en su alteridad (lo que lo hace otro). La relación de alianza, exterior a las acusaciones de brujería y a los remordimientos de la culpabilidad, es por esencia una relación trivial y apaciguada. No es pues, sin razón que la reina-madre me ha nombrado *Tiénja*. Mi neutralidad en el conflicto que dividía la jefatura me ha merecido, sin que yo lo supiera, cambiar de estatuto en relación al jefe, y pasar así de una relación de adopción filial a una relación de alianza, abuelo materno/nieto.

Los discursos relativos del padre y del padre de atrás abren en la jefatura bangoua dos tipos de integración social que son utilizadas por las personas en dificultades. Todo individuo que acorralado en un conflicto, se siente víctima de un embrujo o deudor de una deuda infinita, puede reincorporarse al orden social, reconociendo las obligaciones recíprocas que lo enlazan con su padre y las potencias tutelares de su linaje, o reinscribiéndose en la deuda simbólica de alianza que está en el fundamento de la prohibición del incesto. Así, cuando un hijo trae ofrendas a su padre para los antepasados paternos, se reintegra a los constreñimientos inherentes a su linaje, y cuando un hijo de hija trae a su abuelo paterno, para sus antepasados por alianza, la cabra y la calabaza de aceite de palma que se requieren en estas circunstancias, reacredita a la deuda sim-

bólica contraída cuando su padre se casó, y, por eso mismo, se reinscribe en la prohibición del incesto intrínseca al orden de la alianza matrimonial. Contrariamente a una idea recibida las ofrendas destinadas a los antepasados tienen por meta, entre los bamilekes, no reembolsar deudas, sino reinstaurarlas. El primer tipo de integración, que consiste en restablecer la deuda de reciprocidad para con las autoridades paternas, es eminentemente religiosa, porque acredita las instancias sobrenaturales (árbol sagrado y antepasados) que garantizan esta autoridad. El segundo tipo se acerca más al campo del psicoanálisis, porque al restablecer la deuda simbólica, restablece la relación trivial que, desprovista de toda mediación imaginaria (identificación por semejanza y por idealización), se aproxima al registro de la castración definido por Lacan (3). Es bastante notable que la relación de alianza abuelo materno/nieto, que participa de la no creencia, sea eminentemente más social (menos exclusiva) que la relación padre/hijo anclada en las creencias religiosas.

No obstante, la relación padre de atrás/nieto no podría ser generalizada porque, por una parte, sin referencia al juego de la reciprocidad, se volvería rápidamente inaguantable y por otra parte, no podría ser normativa sin traicionar su especificidad de relación trivial. Por eso los bangouas dicen que “esta relación de atrás” sólo es un recurso que los sujetos utilizan cuando tienen dificultades en las relaciones públicas, con el fin de zafarse de las relaciones conflictuales que animan los asuntos de brujería, o de las relaciones de autoridad que descansan sobre la represión y la culpabilidad. En otros sistemas de parentesco africanos, la relación de alianza abuelo materno/nieto está articulada según modalidades diferentes entre el sobrino uterino y su tío materno. Pero, a pesar de estas variaciones, sigue siendo una relación de exterioridad que secularizándose y volviéndose trivial, subvierte las creencias más sagradas que son el fundamento de los grupos de filiación.

El reconocimiento mutuo de los sujetos en su alteridad, propio de la relación de alianza matrimonial, explica en gran parte la tolerancia que los africanos mantienen en sus relaciones con los extranjeros. Saben guardar muy bien su distancia con sus creencias e incluso si la ocasión se presenta se divierten burlándose de ellas. Cómo esta relación se libera de toda creencia mágico-religiosa y de toda referencia a la brujería, favorece una comunicación abierta y libre que no descansa sobre certidumbres compartidas, sino sobre su suspensión momentánea. Ahora bien, debido a que los sistemas de parentesco entrañan la alteridad, los africanos son capaces de adaptarse fácilmente a otros medios sociales que les son extraños. Sin embargo, no debemos pensar que esta predisposición a la tolerancia los aleja de sus propias creencias; muy al

contrario, les permite esencialmente pasar de un discurso a otro, y por lo mismo de su cultura a la cultura del país que los acoge. Así, la estabilidad de los africanos en Francia no depende, ni de la conservación integral de sus tradiciones, ni de su integración total a nuestra sociedad, sino del paso constante de una a la otra. La experiencia de campo en los suburbios parisinos me ha mostrado que las familias africanas cuando se encuentran en dificultades, ya sea cuando por tener nostalgia de su pueblo y de sus costumbres, no logran integrarse a la sociedad donde han inmigrado, o ya sea cuando están demasiado alejados y sólo tienen a nuestro modo de vida como referencia. A mayor vaivén entre los dos continentes, más fácil será el tránsito de las familias de una cultura a otra y más estables serán éstas.

La actividad de mediación

La relación de alianza matrimonial abuelo materno/nieto de los bamilekes es desde varios puntos de vista un modelo de referencia que puede ser útil a un trabajo de mediación entre las familias africanas.

Si uno se mantiene dentro de este tipo de relación permanece cerca de las personas sin tener por eso que compartir con ellas lazos afectivos. Esta proximidad sin intimidad que desactiva la oposición clásica privado/público sobre la cual nuestra sociología de la familia descansa, permite encontrar regularmente padres e hijos en su domicilio sin por eso molestarlos o establecer automáticamente una familiaridad.

Como esta relación apaciguada no sufre de prohibiciones ni temas tabú, es posible abordar sin miramientos todos los aspectos de conflicto, aun los más candentes, e intentar progresivamente desapasionarlos sin tomar partido y sin desencadenar culpas.

Por fin, porque la relación de alianza abuelo materno/nieto está fundada sobre el reconocimiento de la alteridad, se vuelve propicia a una práctica de entrevista que busca acercarse a la singularidad de un sujeto y a lo que tiene de problemático.

Gracias a este tipo de relación, no solamente mi actividad de mediación es socialmente adaptada a los sistemas de parentesco de las familias africanas a las que mi actividad profesional me conduce, sino que también se diferencia claramente de las actividades de los jueces, de los educadores y de los psicólogos, con los que por cierto colaboro. La relación de alianza que no debe nada a un saber, está muy alejada a la de los jueces que deciden y sancionan; por consiguiente, aun si ellos me acreditan y financian los informes que debo entre-

garles, me esfuerzo en permanecer neutral a lo que pueden representar para mis interlocutores. Si adquiero un compromiso con los jueces al firmar un contrato con ellos, y si a la vez las familias entrevistadas tienen un compromiso con ellos, la relación de tercero en la que me encuentro me obliga a guardar una cierta distancia con los imperativos institucionales del tribunal. Por eso, al contrario de los educadores, no asisto nunca a las audiencias dadas por los jueces, y desde el principio les advierto a las personas a las que estoy acreditado que si no se adhieren a las entrevistas propuestas, pueden discutirlo y suspenderlas cuando quieran, e inmediatamente rescindo el contrato que el juez hizo conmigo.

A diferencia de los educadores, la relación que establezco con las familias africanas no se apoya sobre un don, una ayuda material o servicios administrativos. La relación de alianza abuela materna/nieto, —extraña a la relación educadora y a los prejuicios del saber—, descansa no sobre un contrato impositivo fundado sobre la reciprocidad sino sobre un intercambio libre de palabras que no excluye los terceros. Las situaciones familiares con las que tuve que lidiar en ocasiones son tan inextricables que me he visto obligado, en ciertos casos, a llamar a miembros de la familia ampliada o a los representantes de instituciones escolares para permitir una mejor comprensión de los motivos del conflicto y sobre todo para intentar hacer circular las informaciones dadas entre varios actores. La comunicación así reanudada permite a veces darle un nuevo impulso.

La relación de mediación calcada sobre la relación de alianza de los bamilekes difiere igualmente con la relación que los psicólogos y los analistas establecen generalmente con sus pacientes. Cómo desde el principio soy yo quien desea encontrar a estas personas y no ellas a mí, me desplazo para verlas en su residencia o en una agencia social de su barrio. No me es posible situarme en relación a una demanda y seguir su curso a través del juego de la transferencia ya que mi deseo al involucrarse más que el suyo, mi transferencia es motora, y mis cuestionamientos deben a menudo preceder los que ellos se pueden hacer. Si no me comprometo parcialmente, no obtengo gran cosa. Para ser mediador hay que ser deseante. Además, este acercamiento no siempre desemboca en entrevistas involucrando la subjetividad.

La actividad de mediación que ejerzo consiste en un principio en ponerme a tono con los problemas planteados por la situación familiar por la que me consultan. De conformidad con la costumbre africana, conozco primero al jefe de familia, a su o sus esposa(s), luego al hijo agredido o agresor que ha sido objeto de un señalamiento. Busco durante las primeras entrevistas reconstruir,

lo más que se pueda, las genealogías de ambos padres, su historia de vida y sus lazos con su familia y sus compatriotas tanto en África como en Francia. Presto un interés particular en entender las tradiciones todavía vigentes, alianzas matrimoniales, ceremonias de duelo, funerales, y en localizar los accidentes y la violencia sufrida que han perturbado en un momento u otro su recorrido. Uno de mis primeros objetivos consiste en recopilar toda la información posible sobre la familia ampliada que reside en el pueblo, sobre la que se ha reconstituido en la ciudad de acogida, y sobre las relaciones que mantienen ambas. Estas entrevistas preliminares permiten determinar luego el o los tipo(s) de mediación aconsejable. En ciertos casos, mi intervención se limita en preguntar por qué los padres abandonan las obligaciones consuetudinarias, tales como las reglas exogámicas intrínsecas a la alianza matrimonial, la reunión de las familias convocadas por un divorcio, o los imperativos con los muertos. Cuando una familia padece dificultades acumuladas, deja de pensar que la tradición puede ayudar aun si se encuentra en el extranjero. En otros casos, la mediación consiste ya sea en aclarar un malentendido o el objeto de un conflicto gracias a una serie de entrevistas individuales con varios miembros de la familia, ya sea poniendo en contacto a un hijo con un padre o una madre separados en circunstancias todavía no explicadas. Por fin, en las situaciones complejas, escucho las justificaciones dadas, las reivindicaciones expresadas, las creencias en la brujería evocadas, y manteniéndome exterior a estos datos, trato de evocar los problemas conflictuales en términos diferentes de los suyos para que puedan apartarse parcialmente de las pasiones involucradas y encontrar sus propias soluciones. Busco entonces establecer una serie de entrevistas con una o dos personas determinadas por un periodo específico. La actividad de mediación se transforma entonces en acompañamiento. Así, he descubierto que no basta interesarme en una historia personal y en la alteridad de un sujeto para que una situación cambie; se requiere también que éste pueda cuestionar mis expectativas y que yo pueda someterme a prueba de sus resistencias, sean éstas expresadas bajo forma de mutismo, de prohibiciones o de ausencia. Cuántas veces, en la cita dada, la persona convocada no estaba presente. No está en donde la esperamos, porque nuestras esperas son demasiado insistentes. No puede responder. Cuántas veces también he escuchado decir: "Hablar, eso no sirve para nada, es una pérdida de tiempo." La mediación consiste entonces en no soltar, en regresar a la cita fijada, en asumir los rechazos y los reproches sin entrar en el juego del conflicto o de la culpabilidad. Entonces, uno se da cuenta a veces que es en el momento en el que se quiere dejar todo, que algo inesperado ocurre. El otro en su alteri-

dad es el punto límite nunca alcanzado de la actividad de entrevista, o a veces rozado sin que se entienda verdaderamente por qué. En todos los casos nunca es posible triunfar.

Conclusión

La sociología africana revela, en su seno, una relación parental secularizada que, al no deber nada a las creencias mágico-religiosas, está particularmente bien adaptada a las actividades de mediación y de entrevista que ejerzo en los Altos-de-Sena, entre familias emigradas que afrontan dificultades. La actividad de mediación, a la vez etnológica y psicológica, tiene por especificidad principal permanecer exterior a los efectos de norma y de grupo, a fin de tratar de acercarse al origen de una situación conflictual y, cuando es posible, rozar lo que hace que un sujeto sea otro en su singularidad.

Traducido por Françoise Vatan

Bibliografía

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, "Bibliothèque des Sciences de L'Homme", París.

Lacan, Jacques

1969-1970 *La psychanalyse à l'envers*, seminario inédito.

Pradelles de Latour, Charles-Henry

1996 *Le crâne qui parle. Deuxième édition de ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, EPEL, París.