

CONSORCIO DEL CÍRCULO DE BELLAS ARTES



La Suma de Todos

 Comunidad de Madrid

www.madrid.org



PIERRE BOURDIEU. EN ARGELIA
Imágenes del desarraigo

Edición de

Franz Schultheis (Fondation Bourdieu, St. Gall, Suiza)
y Christine Frisinghelli (Camera Austria, Graz, Austria)

Este libro es el catálogo de la exposición
Pierre Bourdieu. Imágenes de Argelia,
celebrada en el Círculo de Bellas Artes de Madrid
entre el 13 de octubre de 2011 y el 15 de enero de 2012.

CÍRCULO DE BELLAS ARTES

Presidente

JUAN MIGUEL HERNÁNDEZ LEÓN

Director

JUAN BARJA

Subdirector

JAVIER LÓPEZ-ROBERTS

Coordinadora general

LIDIJA ŠIRCELJ

Adjunto a dirección

CÉSAR RENDUELES



AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO

Director de Relaciones Culturales
y Científicas

CARLOS ALBERDI

Jefe del Departamento de Cooperación
y Promoción Cultural

MIGUEL ALBERO



Esta publicación forma parte de un proyecto financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). El contenido de dicha publicación es responsabilidad exclusiva del Círculo de Bellas Artes y no refleja necesariamente la opinión de la AECID.

Camera Austria



EXPOSICIÓN

Comisarios

CHRISTINE FRISINGHELLI

FRANZ SCHULTHEIS

Área de Artes Plásticas del CBA

LAURA MANZANO

SILVIA MARTÍNEZ

Organizan

CAMERA AUSTRIA

CÍRCULO DE BELLAS ARTES

AECID

Montaje

DEPARTAMENTO TÉCNICO DEL CBA

Transporte

HS ART SERVICE AUSTRIA

Seguro

BARTA & PARTNER / NATIONALE SUISSE

CATÁLOGO

Área de Edición del CBA

JORDI DOCE

ELENA IGLESIAS SERNA

JAVIER ABELLÁN

Fotomecánica e impresión

PUNTO VERDE

Traducción

PILAR GONZÁLEZ RODRÍGUEZ

© Círculo de Bellas Artes, 2011
Alcalá, 42. 28014 Madrid
www.circulobellasartes.com

© Camera Austria
Kunsthau Graz
Lendkai 1, A
8020 Graz - Austria
www.camera-austria.at

© textos: Jérôme Bourdieu, Franz Schultheis
y Christine Frisinghelli

ISBN: 978-84-87619-96-0
DEPÓSITO LEGAL: M-38114-2011

Pierre Bourdieu

En Argelia

IMÁGENES DEL DESARRAIGO

Edición de
Franz Schultheis (Fondation Bourdieu, St. Gall, Suiza)
y Christine Frisinghelli (Camera Austria, Graz, Austria)

Traducción de Pilar González Rodríguez

Camera Austria
Círculo de Bellas Artes
AECID

El gran sociólogo francés Pierre Bourdieu (Denguin, 1930-París, 2002) residió en Argelia a finales de los años cincuenta, entre 1955 y 1961, después de haber estudiado filosofía en la École Normale Supérieure de París y de haber ejercido como profesor en el Instituto de Moulins (Allier). Esta estancia de seis años en Argelia fue determinante para su trabajo, pues allí afinó a pie de campo sus herramientas de análisis y puso muchos de los fundamentos de su pensamiento.

La exposición *Pierre Bourdieu. Imágenes de Argelia* ilustra justamente esta *pasión argelina* de Bourdieu con más de ciento cincuenta fotografías de las muchas que tomó el joven sociólogo, movido por el deseo no sólo de respaldar sus anotaciones sobre el terreno sino de captar el pulso vivo de una región que atravesaba un periodo de conflictos y transformaciones: el viaje hacia la independencia, la emigración del campo a la ciudad y el consiguiente desarraigo de la vieja clase campesina, los cambios de costumbres, el abandono de tradiciones ancestrales, el nuevo papel protagónico de la mujer en el entorno urbano...

El conjunto de imágenes retrata no sólo el ecosistema social y etnográfico del país africano, o las diversas formas de violencia que generó la búsqueda de su independencia política, sino la construcción en la mirada del sociólogo, la elección de los motivos, la composición. Las instantáneas se acompañan de textos en los que se recorre cronológica y temáticamente la permanencia de Bourdieu en la región, evidenciando el imponente rastro de esta etapa vital sobre su obra. Como explican los comisarios de la muestra, Christine Frisinghelli y Franz Schultheis, «Bourdieu sitúa su obra fotográfica en el contexto de su trabajo antropológico y sociológico. [...] La fotografía lo cautivaba porque expresaba la mirada distante del investigador que registra pero que, sin em-

bargo, se mantiene consciente de lo que registra, con su capacidad para fijar de inmediato y a una distancia familiar los detalles que, en el momento de la percepción, pasan desapercibidos o escapan a un examen más profundo».

Para el Círculo de Bellas Artes es un privilegio acoger esta muestra, que permite no sólo revisar una etapa decisiva en la biografía intelectual de uno de los grandes pensadores de la segunda mitad del pasado siglo, sino comprender el origen de muchas de las tensiones y conflictos que, cincuenta años más tarde, juegan un papel decisivo en la configuración socioeconómica de Argelia y, por extensión, de todo el Magreb.

Juan Miguel Hernández León
PRESIDENTE DEL CÍRCULO DE BELLAS ARTES

PIERRE BOURDIEU Y ARGELIA
DE LA AFINIDAD ELECTIVA
A LA OBJETIVACIÓN COMPROMETIDA



FRANZ SCHULTHEIS

«La mirada de etnólogo comprensivo que he dirigido a Argelia pude dirigirla hacia mí mismo, a las gentes de mi país, hacia mis padres, al acento de mi padre, de mi madre, y recuperar todo ello sin drama, que es uno de los grandes problemas de todos los intelectuales desarraigados, atrapados en la alternativa del populismo o, por el contrario, de la propia vergüenza ligada al racismo de clase. He puesto en gentes muy similares a las de la Cabilia, gentes con las que pasé la infancia, la mirada de obligada comprensión que define la disciplina etnológica. La práctica de la fotografía, primero en Argelia, después en Béarn, ha contribuido mucho, acompañándola, a esta conversión de la mirada que suponía —creo que la palabra no es demasiado fuerte— una verdadera conversión. La fotografía es, en efecto, una manifestación de la distancia del observador que registra y que no olvida lo que registra (lo que no siempre es fácil en las situaciones familiares, como el baile), pero supone también toda la proximidad del familiar, atento y sensible a los detalles imperceptibles que la familiaridad le permite y le impulsa a captar e interpretar sobre el terreno (¿no se dice del que se comporta bien, cordialmente, que es 'atento'?), a todo eso infinitamente pequeño de la práctica que escapa a menudo al etnólogo más atento. Está ligada a la relación que siempre he mantenido con mi objeto, del que nunca he olvidado que se trataba de personas, sobre las que yo ponía una mirada que de buen grado, a no ser por temor al ridículo, llamaría afectuosa, y con frecuencia tierna»¹.

Las fotografías tomadas por Pierre Bourdieu durante sus investigaciones etnológicas y sociológicas en Argelia, en el momento mismo de la guerra de liberación, nos permiten compartir su mirada sobre el

¹ Fragmento extraído de Pierre Bourdieu, *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002.

mundo social desde otro ángulo. Guardadas durante cuarenta años en cajas de cartón, estas fotografías son testimonio de un viaje iniciático y una conversión profunda que se hallan en el origen de una trayectoria científica e intelectual extraordinaria. En Argelia, agitada por una guerra anticolonial particularmente violenta y desgarrada por anacronismos y contradicciones sociales exacerbadas, se afirma, a finales de los años cincuenta, la vocación de Pierre Bourdieu por el trabajo de sociólogo. En este «laboratorio social» gigante, como él mismo lo llama, se someterá cada vez más científica y metódicamente a una conversión radical, basada en un largo y lento trabajo en el sentido casi analítico del término, sobre el *habitus* de filósofo que sus maestros de la École Normale Supérieure de París habían tratado de inculcarle. Ante la situación de crisis y los peligros reales que encontró en sus años argelinos, el rechazo profundo del punto de vista académico experimentado por el joven Pierre Bourdieu y su ineptitud para «ser filósofo» encontraron una solución duradera en forma de una conversión de la mirada sobre el mundo social.

CONTEXTO DE URGENCIA DE UNA MIRADA SOCIOLÓGICA

La experiencia argelina es en gran medida el origen del acercamiento teórico y empírico del mundo social que Bourdieu desarrollará como autodidacta en las condiciones de urgencia y de peligro que fácilmente podemos imaginar. En este clima de violencia física y simbólica, el joven Pierre Bourdieu forja las armas conceptuales y los instrumentos metodológicos que le servirán allí, y más tarde en Francia, para construir una teoría completa y coherente del mundo social y para someterla a prueba en terrenos de investigación muy distintos. Sociedad en esencia rural, todavía profundamente enraizada en sus tradiciones, según las cuales la lógica del intercambio siempre estaba basada en gran medida en el honor y en una «ética de hermanos» (Weber), Argelia parecía oponerse por completo al espíritu utilitarista del *homo oeconomicus* y a su racionalidad unidimensional («los negocios son los negocios»). Bajo el dominio colonial francés, la introducción feroz de



principios económicos extraños en el sentido más amplio del término (destrucción rápida de una manera de producción agraria y de los vínculos de solidaridad tradicionales que la acompañan, precarización económica y social, desarraigo geográfico y cultural) hacía de la sociedad argelina de entonces un campo de observación sociológica muy rico para quien se atrevía a formular preguntas del tipo: ¿Qué sucede en una sociedad cuando debe enfrentarse a nuevas formas económicas y sociales que contradicen todas las reglas de juego establecidas a lo largo de generaciones? ¿Cómo limita el *habitus* económico tradicional el campo de los posibles agentes económicos encerrados en su lógica y de qué manera pre-estructura lo que les resultará pensable o impensable? ¿Cuáles son las condiciones económicas del acceso a la racionalidad económica? ¿Qué significan las palabras «crédito» o «ahorro» en tal contexto?

El joven Pierre Bourdieu formula estas preguntas con una madurez teórica asombrosa y traduce así las cuestiones filosóficas que él se había planteado durante sus estudios en la ENS sobre temas de sociología empíricamente verificables. Emplea su competencia filosófica en el análisis de las interdependencias de estructuras económicas y estructuras temporales; su interés por una fenomenología de las estructuras afectivas, objeto de su proyecto de tesis doctoral, se concreta en el análisis de las formas de sufrimiento resultantes de la confrontación entre estructuras mentales y afectivas —el *habitus* de los agentes sociales— y las estructuras económicas y sociales impuestas por la sociedad colonial. Pierre Bourdieu ha subrayado en repetidas ocasiones el estado de efervescencia y de agitación permanentes en que se encontraba en estos años de búsqueda.

UN SOCIÓLOGO DE CIRCUNSTANCIAS

Al sentirse totalmente indefenso frente a tan inmenso laboratorio social, en un estado de guerra permanente que hacía de aquel territorio una verdadera aventura, se zambulló en el trabajo, experimentó y utilizó todas las técnicas posibles de investigación etnológica y socioló-



gica. Desde la observación participante a la entrevista a fondo, desde la reconstrucción de los sistemas de parentesco al análisis del espacio doméstico, pasando por las visiones y divisiones cosmológicas del mundo, desde la encuesta estadística elaborada con sus amigos que trabajan para el INSEE (Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos) a los estudios sobre los ingresos familiares, desde la observación de las formas de división del trabajo y de los tipos de dominación masculina correspondientes hasta el análisis de la lógica del intercambio de bienes, de la puesta a punto de bocetos topográficos al uso sistemático de la fotografía como medio de documentación y de testimonio: todas las técnicas de investigación, todos los procedimientos metodológicos se ponen en funcionamiento al servicio de un trabajo de campo infatigable. Sacaba la motivación y la energía de dos fuentes complementarias. Decidido adversario del colonialismo francés y de la opresión militar, Pierre Bourdieu inscribía sus investigaciones en un proceder radicalmente político y comprometido: quería dar testimonio de todo lo que veía, comprender un mundo social desnortado y sacudido por contradicciones y anacronismos. Frente a la violencia insoportable de lo que contemplaba, el distanciamiento reflexivo y una postura que más tarde llamará «la objetivación participante» le permitían no caer en la desesperación.

A esta objetivación comprometida corresponde su manera de recurrir al objetivo fotográfico: materializar lo observado y memorizarlo. Pero estas imágenes de Argelia, tal como se ven hoy, han adquirido otra función porque pueden servir de espejo. Las sociedades contemporáneas se enfrentan a una implacable radicalización neoliberal del capitalismo y de su lógica mercantil. Estas fotografías contribuyen, por los pertinentes indicios sociológicos que permiten ver, a una mejor comprensión de los envites y los efectos de las transformaciones económicas y sociales que afectan a franjas de población cada vez más amplias. Del mismo modo, estas franjas de población afrontan un nuevo modo de funcionamiento económico que exige una mano de obra muy flexible, móvil, sin historia y sin ataduras, incompatible con sus disposiciones cognitivas y éticas. El paralelismo entre el campesino «descampesinado» de la Cabilia y el «asalariado desalariado» de las



sociedades capitalistas contemporáneas se hace evidente: basta comparar los testimonios presentados en la obra colectiva *La Misère du monde*, dirigida por Pierre Bourdieu, con los testimonios reunidos en las obras publicadas, hace ya cuatro décadas, con los títulos de *Travail et travailleurs en Algérie* et *Le Déracinement*. Debemos creer a Pierre Bourdieu cuando, hablando al final de su vida de sus investigaciones argelinas, destaca: «Se trata de mi obra más antigua y, al mismo tiempo, de la más moderna».

En resumen, actualidad social y política de estas imágenes; actualidad que se ha vuelto posible gracias a la objetivación sociológica que permitía el uso militante de la fotografía. Por primera vez se recogen estas fotografías en un volumen, si exceptuamos las que se han utilizado para ilustrar las obras precedentes de Pierre Bourdieu sobre Argelia. Descubrimos en ellas esa mirada, la mirada sociológica, que les da unidad. Pero también una mirada política. Como subrayó Pierre Bourdieu en varias ocasiones durante nuestras conversaciones, él concebía sus fotografías como una forma de compromiso político y no solo como un testimonio: ver para hacer ver, comprender para hacer comprender.

IMÁGENES DE ARGELIA: UN LIBRO, UNA EXPOSICIÓN

Para concluir la introducción, parece útil recordar brevemente las etapas de la realización de este proyecto. En 1999, durante los preparativos de la publicación en lengua alemana del libro *Algérie 60*², Pierre Bourdieu me habló de sus trabajos etnológicos y sociológicos en Argelia hacia finales de los años cincuenta y de los cientos de fotografías que había tomado entonces. Finalmente, después de una serie de entrevistas sobre aquella época y sobre el papel clave de su experiencia argelina en el nacimiento de su teoría del mundo social, me mostró algunos centenares de ellas; las otras —alrededor de mil según su

2 Pierre Bourdieu, *Die zwei Gesichter der Arbeit*, Universitätsverlag Konstanz, Constanza, 2000.



cálculo— se habían perdido en sus varias mudanzas. Al notar el gran interés que le demostraba en mi intento de reconstruir esta experiencia, me dio al fin su consentimiento para hacerlas públicas en forma de exposición y de libro, pese a las vacilaciones y reticencias que cabía esperar conociendo la modestia y la timidez de Pierre Bourdieu³. Hemos hallado en la revista internacional de fotografía *Camera Austria* un partenaire ideal. *Camera Austria*, en efecto, contaba con todos los triunfos en el campo del arte fotográfico y ya había publicado entrevistas con Pierre Bourdieu. El autor debía representar el papel de una suerte de informador etnográfico comentando las fotografías en orden cronológico, geográfico y temático a un tiempo, y así estas sirven como soporte de memoria para comenzar una empresa de historia oral. Aunque Pierre Bourdieu pudo participar en el proyecto hasta el otoño de 2001, por desgracia nos vimos obligados a terminar el trabajo en su ausencia, tratando de permanecer lo más cerca posible del sentido que él le daba y sin traicionarlo demasiado.

Presentamos este trabajo al público en forma de libro y de exposición en el Instituto del Mundo Árabe el 23 de enero de 2003, un año después de su desaparición, para rendirle homenaje y afirmar que sigue más presente que nunca entre nosotros.

3 Queremos expresar nuestra sincera gratitud a las personas que han contribuido con sus competencias y su apoyo práctico a la realización de este proyecto en sus diferentes etapas. Gracias a Sallah Bouhedja, Andrea Buss-Notter, Pierre Carles, Christian Ghasarian, Marc-Olivier Gonsseth, Jacques Hainard, Melk Imboden, Peter Scheiffele, Eva Schrey, Anna Schlosser, Thierry Wendling, Tassadit Yacine, Nicola Yazgi. Gracias también a Remi Lenoir por su lectura crítica del manuscrito de este texto y sus pertinentes sugerencias.

FOTOGRAFÍAS DE ARGELIA



FRANZ SCHULTHEIS

Entrevista a Pierre Bourdieu el 26 de junio de 2001
en el Collège de France⁴

Franz Schultheis: Cuando nos permitió usted acceder a las fotos que había tomado durante su estancia en Argelia y que habían permanecido guardadas en cajas cuarenta años, nos concedió al mismo tiempo una entrevista sobre el uso de la fotografía en el marco de sus trabajos de campo etnográficos y sus investigaciones sociológicas sobre el terreno. Comencemos por una pregunta a ras de suelo. ¿Qué cámara utilizó para hacer estas fotografías de Argelia?

Pierre Bourdieu: Se trataba de una cámara que había comprado en Alemania. Era una Zeiss Ikonflex. Se me rompió en los años setenta durante mi viaje a los Estados Unidos y lo sentí mucho. Cuando tengo tiempo, recorro las tiendas de lance para ver si encuentro el mismo modelo y me han dicho varias veces que ya no existe. Las Zeiss Ikonflex estaban a la cabeza de la técnica alemana de la época. La compré allí. Debí de ser el primer año que contaba con mi propio dinero (había sido nombrado profesor en el cincuenta y cinco); además, creo que la pasé de contrabando... Tenía una lente extraordinaria, por eso era tan cara, pero existía también el modelo Rolleiflex clásico con el visor en el cuerpo... Para mí era muy útil porque en Argelia se daban situaciones

⁴ Esta entrevista se publicó anteriormente (alemán/inglés) en *Camera Austria*, 75 (2001), Graz, acompañada de una introducción de Franz Schultheis.

en las que era delicado hacer fotografías y yo podía fotografiar sin ser visto. Por ejemplo, también tuve una Leica; yo contaba con amigos fotógrafos profesionales en Argelia a los que pedía consejo, porque uno de los problemas de Argelia es que la luz es muy blanca, muy brutal, muy fuerte y quema completamente la imagen, así es que me vi obligado a consultar. La mayoría de mis amigos usaban la Leica, que era la cámara de los profesionales, pero que suponía colocarse frente a la persona fotografiada. A menudo eso no era posible, por ejemplo, si se fotografiaba a mujeres en un país donde esto no está bien visto, etcétera. En algunos casos pedí autorización, por ejemplo en la región de Collo o en la región de Orléansville. Evidentemente allí saqué muchas fotografías y la gente estaba muy contenta. De aquella zona, por ejemplo, hay unas fotos sobre una circuncisión que son bastantes dramáticas; las hice a petición del padre de familia que me dijo: «Ven a sacar fotos». Era un medio de introducirme y de ser bien acogido. Después les envié las fotos.

¿Las reveló usted mismo?

Compré un equipo de revelado, pero no lo usé hasta mucho más tarde, aunque todos mis amigos fotógrafos me decían: un verdadero fotógrafo es el que revela él mismo, es en el revelado cuando se ve la calidad y se puede trabajar, cuando se puede retocar. En aquella época yo no podía hacerlo, pero conocía un laboratorio en Argel donde podía pedir poco más o menos lo que quería, encargaba planchas de contactos, imágenes en pequeño, y después pedía trabajos más elaborados tras discutirlo con el dueño. Como yo le llevaba muchas fotos, le interesaba y yo le dejaba hacer pero, mal que bien, trataba de controlarlo.

En cierto modo, cuando usted se fue, ya estaba interesado en la fotografía, le gustaba hacer fotos. ¿Proyectaba servirse sistemáticamente de la fotografía durante su estancia? ¿Tenía ese proyecto?

Sé que yo le daba mucha importancia; había comprado cuadernos de dibujo en los que pegaba los negativos y también tenía cajas de zapatos



para clasificar las películas: había comprado unos sobrecitos de celuloide donde metía las fotos e indicaba en el sobre unos números que correspondían al cuaderno en el que estaban los negativos. Me interesaba mucho. Tenía un problema: ¿guardo todas las películas? Yo he tenido tendencia a guardar mucho porque veía siempre dos funciones. Por una parte estaba la función documental: en algunos casos, yo hacía las fotografías para poder recordar, para poder describir después, o fotografiaba objetos que no me podía llevar. En otros casos, era una forma de mirar. Hay una sociología espontánea de la pequeña burgue-



sía (por ejemplo, el pequeño escritor pequeño burgués: en Francia, Daninos) que ridiculiza a los que se van a hacer turismo con la cámara colgada al hombro y que terminan por no mirar los paisajes que fotografían. Siempre he pensado que se trata de racismo de clase. En todo caso, para mí era una forma de intensificar la mirada, miraba mucho mejor y, a menudo, suponía una entrada en materia. He acompañado a los fotógrafos en sus reportajes y he visto que nunca se dirigían a las personas que fotografiaban, prácticamente no sabían nada de ellos. Así pues, había varios tipos de fotografías: una lámpara de boda que yo



fotografiaba para poder analizar después cómo estaba hecha, o un molino de grano, etc. En segundo lugar, fotografiaba cosas que me parecían hermosas, me gustaba mucho ese país, estaba en un estado de extrema exaltación afectiva y hacía fotos de cosas que me gustaban. Todavía estoy viendo una fotografía donde aparecía una niña con trenzas y su hermanita al lado, se la podría considerar una virgen alemana del siglo xv. O también otra foto que me gusta mucho de una niña pequeña que recuerdo a la entrada de una zona de chabolas, mediría ochenta centímetros y llevaba, aferrada al cuerpo, una hogaza de pan



que había ido a buscar y que era casi tan grande como ella. Era muy sobria, destacaba sobre una pared blanca.

*¿En qué momento comenzó a hacer fotografías de forma sistemática?
¿Después del servicio militar?*

Sí, eso es, en los años sesenta. Se me ocurrió fotografiar situaciones que me impresionaban mucho porque mezclaban realidades disonantes. Hay una de ellas que me gusta particularmente. Es una foto



que tomé un día de mucho sol, en pleno verano, en Orléansville, uno de los lugares más calurosos de Argelia, donde había un cartel que anunciaba una autoescuela con una carretera que serpenteaba entre abetos y, justo al lado, un anuncio de Frigidaire. Esta clase de mezcla me divertía. Otra, que puse en la portada del libro *Algérie 60*⁵, también es, en mi opinión, muy típica. Dos hombres con turbante, árabes a la antigua, están sentados en el estribo de un coche (se ve mi coche, un

5 *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1977.





Renault Dauphine, aparcado un poco más lejos) hablando con mucha seriedad.

La pregunta que surge cuando se miran estas fotos es la siguiente: se ve que no son fotos turísticas, sino fotos dirigidas o montadas. Tienen una finalidad; usted decía que tomaba una fotografía para objetivar, para crear una distancia o para situarse fuera del tiempo durante un momento. Por tanto es lógico pensar que existe una relación intrínseca entre la manera de objetivar a través de la mirada fotográfica y la aproximación etnológica que estaba usted construyendo, y



los dos ojos, el ojo del etnólogo, del antropólogo, y el ojo del fotógrafo deben tener una afinidad electiva.

Tiene usted razón, sin duda. Había en los dos casos esta clase de relación, a la vez objetivante y afectuosa, a la vez distante y próxima, algo parecido a lo que se entiende por humor. Hay una serie de fotos que hice en la región de Collo en una situación bastante dramática, ya que yo estaba en poder de gente que tenía mi vida y la de los que estaban conmigo en sus manos, una serie de fotos donde la gente está bajo un gran



olivo, charlando y tomando café. Hacer fotografías era una manera de decirles: «Ustedes me interesan, estoy con ustedes, escucho sus historias, voy a dar testimonio de lo que ustedes viven». Por ejemplo, hay una serie de fotos, nada estéticas, que tomé en un lugar que se llama Ain Aghbel y en otro que se llama Kerkera: los militares habían concentrado a la gente, que hasta entonces vivía en núcleos dispersos en las montañas, en agrupaciones de casas sobre el modelo de un *castrum* romano y yo, contra la opinión de mis amigos, había ido solo a la montaña, a pie, hacia los pueblos destruidos, y allí había encontrado



casas a las cuales les habían quitado el techo para obligar a la gente a marcharse. No las habían quemado pero ya eran inhabitables y allí dentro quedaban vasijas (se trataba de algo que había comenzado a estudiar en otro pueblo, en Ain Aghbel: hay lugares donde todo lo que llamaríamos el mobiliario era de tierra, fabricado, modelado por las mujeres) que llaman en Cabilia los *aqufis*, esas grandes vasijas para meter el grano, decoradas con dibujos, que representan a menudo serpientes, porque la serpiente es un símbolo de resurrección. Por tanto, yo estaba encantado de poder fotografiarlas, pese a lo angus-



tioso de la situación, y esto es algo muy contradictorio. Pude fotografiar aquellas casas y aquellos muebles inmóviles gracias a que había desaparecido el techo... Se trataba de una situación muy habitual en mi experiencia, que era bastante extraordinaria: me conmovía mucho y era muy sensible al sufrimiento de toda esa gente, pero, al mismo tiempo, mantenía también una distancia de observador que se manifestaba en el hecho de hacer fotografías. He pensado en todo esto leyendo a Germaine Tillan, etnóloga que trabajó en los Aurès, otra región de Argelia, y que en su libro *Ravensbrück* explica que ella veía



morir a la gente sobre el terreno y hacía una señal cada vez que había un muerto. Cumplía con su trabajo de etnóloga profesional y eso, dice, la ayudaba a mantenerse. Pensaba yo en eso y me decía que yo era un tipo raro: estaba allí, en ese pueblo donde hay un olivar, un lugar donde la gente, el mismo día de nuestra llegada –no, no el primer día, fue el segundo día, el primero fue más dramático, no lo cuento, sería poner algo de *pathos* heroico–, así pues, el segundo día, la gente empezó a decir: «Yo tenía esto, yo tenía aquello, yo tenía diez cabras, yo tenía tres carneros», decían todos los bienes que habían perdido;



yo estaba con otros tres y tomaba nota de todo lo que podía. Registraba el desastre y, al mismo tiempo, con una especie de irresponsabilidad —eso sí que es de verdad la irresponsabilidad académica, me di cuenta de ello retrospectivamente—, pensaba estudiar todo aquello con las técnicas de las que disponía y me repetía sin cesar: «Pobre Bourdieu, con los pobres recursos con los que cuentas, no estás a la altura, habría que saberlo todo, comprenderlo todo, el psicoanálisis, la economía»; hice tests de Rorschach; hice todo lo que pude tratando de comprender y, al mismo tiempo, tenía la intención de recoger los ri-

tuales, los ritos del primer día de primavera, por ejemplo. Aquella gente me contó historias, historias de ogros y de juegos a los cuales se pusieron a jugar: habían tomado aceitunas del olivo que tenían encima de ellos, aceitunas todavía verdes, y empezaba el juego: uno tiraba las aceitunas y debía recuperarlas con el dorso de la mano y, según el número de aceitunas falladas, se ganaba tres o cuatro papirotazos. Bajo aquel olivo, pregunté a aquellos individuos que andaban entre los treinta y cincuenta años, algunos de los cuales llevaban un fusil oculto bajo su chilaba, se pusieron a jugar (quien perdía dos se llevaba una toba con dos dedos, quien tres, con tres dedos, etc.) y golpeaban muy, muy fuerte, jugaban como los niños. Es típico de mi relación con ese país. Era muy difícil hablar con justicia de todo eso: no se trataba en absoluto de campos de concentración. Era dramático, pero no como se decía. Yo observaba todo eso, que era realmente muy complicado, ¡muy por encima de mis recursos! Cuando me hablaban —a veces necesité dos o tres días seguidos para comprender nombres de lugares o de tribus complicados, cifras de las pérdidas de ganado, de bienes— me quedaba absorto, ya que todo era bueno para registrarlo, y la fotografía, eso es lo que era, un modo de afrontar la conmoción de una realidad abrumadora. En una población muy cercana de allí llamada Kerkera, un centro enorme que se extendía por una gran llanura pantanosa que la gente de la zona no cultivaba porque no tenían arados ni yuntas lo bastante fuertes, habían instalado gente; era un núcleo inmenso, dos mil, tres mil personas, esa especie de suburbio chabolista sin ciudad era trágico y allí, precisamente, hice la cosa más enloquecida de mi vida: una encuesta de consumo a la manera del INSEE (una encuesta de consumo es muy pesada de hacer, se llega con un cuestionario y se pregunta: «¿Qué compró usted ayer?»... velas, pan, zanahorias... se va enumerando y se va poniendo sí o no, se vuelve a pasar dos días después y más tarde una tercera vez). Aunque yo no estaba solo —éramos tres o cuatro— suponía un trabajo enorme organizar y realizar una encuesta semejante en una situación tan difícil; de esta encuesta no salió nada extraordinario, excepto que en esta población, que tenía un aspecto oprimido, homogeneizado, nivelado, reducido al último grado de la miseria, encontramos una distribución



normal, se daban todas las diferencias de una población ordinaria, una dispersión normal.

Al escucharle, se tiene la impresión de que usted no ha seguido un proyecto concreto, de que usted quería picotear un poco por todas partes y hacer toda la sociología en poco tiempo.

Sí, pero ¿cómo podía actuar de otra manera? ¿Qué podía hacer ante algo como aquello, ante una realidad tan apremiante, tan angustiada?

Por supuesto, existía el peligro de dejarme arrastrar y de hacer una crónica alucinada donde contara todo. Ese fue uno de los grandes errores que cometí, no llevaba un diario, tenía retazos de notas confusas. Era duro, hay que decirlo; no había tiempo, era agotador.

Una pregunta concreta: si usted no llevaba diario, estoy casi seguro de que, al ver las fotos, usted consigue recolocar todo de forma bastante rápida y fiable, y puede decir con seguridad, viendo a determinada niña sentada en el suelo: «Esto era allí». ¿No es cierto? Por tanto, son soportes de la memoria muy...

Sí, claro, puedo decir: «Eso era en Orléansville, eso era en Cheraia...»

Por tanto, son muy importantes esos soportes de la memoria, y habría que ver si en un segundo momento...

Habría requerido... pero yo no tenía la fuerza necesaria, trabajaba, era algo inimaginable, desde las seis de la mañana hasta las tres de la madrugada; Sayad era el único que resistía, los otros estábamos reventados, era muy, muy duro.

Volvamos una vez más a la cuestión de la mirada, lo afectivo está en el centro mismo, y después está la brecha, que para usted tiene mucha importancia; la brecha que atraviesa un mundo en vías de desaparición en sus formas conocidas y habituales, y un mundo nuevo que se impone muy rápidamente. Esto es, la no-contemporaneidad de los objetos. En el libro Travail et travailleurs en Algérie⁶, parece que lo que estructura la mirada sociológica es el desfase entre estructuras temporales y estructuras económicas; por tanto, se puede decir que se encuentra el mismo leitmotiv en las fotos, en la mirada fotográfica dirigida hacia ese mundo social...

6 Travail et travailleurs en Algérie (con A. Darbel et al.), París, Minuit, 1964.



En la cubierta de *Travail et travailleurs en Algérie* puse una foto que, en mi opinión, es muy característica: son unos obreros agrícolas en la llanura de la Mitidia, cerca de Argel. Trabajan en cadena, sulfatan y están unidos por una manguera que los ata a una máquina donde se transporta el sulfato, avanzan en líneas de cinco, seis, quizá más. Aquí podemos ver claramente la situación de estas gentes y, al mismo tiempo, la industrialización del trabajo agrícola en las grandes granjas coloniales, que estaban muy avanzadas con respecto a la agricultura francesa. Yo había mantenido breves entrevistas con aquellos hombres que, puesto que ganaban un salario de miseria como obreros agrícolas,

cultivaban a menudo un pequeño terreno propio, en los límites mismos de las grandes propiedades coloniales.

Lo que usted dice sobre la forma de concebir y de hacer esas fotografías plantea la cuestión de cómo aprehenderlas y presentarlas de manera adecuada. Hay que crear una relación con la investigación etnológica y con los libros que hablan de sus inicios donde usted analiza el objeto que se encuentra también en las fotos; parece evidente que hay que crear un lazo entre los dos, pero vacilamos porque, a primera vista, existe una manera más espontánea y más simplista, quizá, que buscar en los textos descripciones de situaciones, explicaciones, que hacen reflexionar sobre lo que se ve en las fotos.

Es normal vincular el contenido de mis investigaciones a mis fotos. Por ejemplo, una de las cosas que más me interesaba por entonces era lo que yo llamaba «la economía de la miseria» o «la economía de los suburbios». Por lo general (y no solo con la mirada racista, sino simplemente con la mirada ingenua), se veía el suburbio como sucio, feo, desordenado, incoherente, etc., cuando lo cierto es que se trata de un lugar de vida muy compleja, de una verdadera economía que tiene su lógica y en la que se desarrolla mucho ingenio, y que ofrece a muchas personas los medios mínimos de supervivencia y, sobre todo, razones para vivir socialmente, es decir, para escapar al deshonor que representa para un hombre que se precie el hecho de no hacer nada, de no contribuir en nada a la existencia de su familia. Hice muchas fotos sobre esto, sobre todo de los buhoneros, de los vendedores ambulantes, y la verdad es que estaba verdaderamente pasmado por el despliegue de ingenio y de energía que representaban aquellas construcciones insólitas que recordaban un escaparate o una tienda, o el muestrario de objetos heteróclitos sobre el suelo (eso me interesaba también estéticamente, porque es muy barroco), por los boticarios a los que interrogaba, que vendían todos los recursos de la magia tradicional cuyos nombres registraba, afrodisíacos, etc. Había también carniceros muy pintorescos (esos tres grandes postes de madera agavillados, de los que cuelgan trozos de carne), tema típico para el fotógrafo que está a la



caza de lo pintoresco, de lo exótico. Yo siempre tenía presentes algunas hipótesis sobre la organización del espacio: hay un plano de la población con una estructura, una estructura de la casa; igualmente, había observado que la estructura de la distribución de las tumbas en los cementerios reproducía *grosso modo* la organización de la población por clanes: ¿encontraría la misma estructura en los mercados? Esto me recuerda una foto que tomé en un cementerio: sobre una tumba anónima, una lata de estofado llena de agua. Al séptimo día después de la muerte, hay que poner el agua para sujetar el alma femenina; ahora

bien, en ese caso, se trataba de una lata de estofado que había contenido un producto tabú, el cerdo...

Al volver a Francia, empezó muy pronto investigaciones sobre la fotografía⁷. ¿Cómo surgió la idea? ¿Se la sugirió alguien del exterior?

No me acuerdo bien y no quiero decir tonterías. Sé que esto estuvo relacionado con un centro de investigaciones que Raymond Aron acababa de crear y cuya secretaria general me había confiado; yo no estaba muy seguro de mí y pensé que tenía que ingeniármelas para conseguir dinero por mí mismo. De este modo, si hacía tonterías no sería demasiado grave... Así que firmé un contrato con Kodak. La fotografía era un tema que me interesaba. Estaba convencido de que, evidentemente, la única práctica con dimensión artística accesible a todos era la fotografía, y que el único bien cultural universalmente consumido era también la fotografía. Por aquella vía, pues, podría elaborar una teoría estética general. Era, a la vez, muy modesto y muy ambicioso. Suele decirse que las fotos populares son horribles, etc., y yo quería comprender, en primer lugar, por qué era así y tratar de explicar, por ejemplo, la frontalidad de esas imágenes, el hecho de que en ellas se muestren relaciones entre las personas, un montón de cosas que hablan de la necesidad y que, al mismo tiempo, tenían un efecto de rehabilitación. Y luego comencé el análisis de una colección de fotos, la de Jeannot, mi amigo de la infancia: las miré una a una, me empapé de ellas, creo que encontré muchas cosas en aquella caja de zapatos.

Pero cuando estaba usted en Argelia haciendo fotografías, ya comentó que había observado a los fotógrafos profesionales y dijo: «Yo no hubiera hecho esa foto» o «la habría hecho de otra manera», y otras veces: «la habría hecho como ellos». Se ve ya una preocupación por el uso de la fotografía y, por tanto, es como un principio, un punto de partida para la reflexión...

⁷ *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie* (con L. Boltanski), París, Minuit, 1965.



Es verdad. Si bien los fotógrafos profesionales hacían a veces fotos que me hubiera gustado hacer, incluso de las cosas más raras, fotografaban también muchas cosas que yo no hubiera fotografiado, que eran simplemente pintorescas. Pienso que no les resultaba fácil fotografiar, salvo por accidente, una visión no convencional de esa sociedad, sin otro modelo que la categoría de lo pintoresco: tejedores en su oficio, mujeres volviendo de la fuente. Entre mis fotos más «típicas» recuerdo la de una mujer con velo montada en una motocicleta que, sin duda, también habrían podido hacer ellos. Ese es el aspecto más «fácil» de lo que yo trataba de captar. Tengo una anécdota que explica muy bien mi experiencia de ese país (un país extraño, donde experimentaba sin cesar un sentimiento trágico —estaba muy ansioso, soñaba por las noches— y donde, sin embargo, veía constantemente cosas divertidas, que me hacían reír o sonreír), una historia que expresa muy bien esta experiencia doble, contradictoria o ambigua, que siempre me ha costado mucho explicar o hacer comprender aquí, en Francia, o incluso en Argelia, a ciudadanos argelinos de origen burgués; pienso en una joven estudiante, originaria de una gran familia de Kouloughlis, que participaba en nuestras encuestas en el medio urbano (me ha escrito hace poco) y que no podía evitar un sentimiento de temor mezclado con el de horror frente a gentes que a mí me impactaban mucho, hasta en las estrategias algo ridículas o lamentables con que trataban de escenificar o destacar su miseria y su desgracia. (Por esa razón me gustaba mucho la mirada de hombres como Mouloud Ferraoun, cuando me contaba sus embrollos con los padres de alumnos, o de Abdelmalek Sayad, que dirigía a la gente con la que nos cruzábamos una mirada a menudo divertida y un poco tierna a la vez.) Vuelvo a mi historia: un día que yo salía de un parking, una mujer con velo, joven, viendo que yo dudaba en adelantarla con mi coche, se volvió hacia mí y, bajo su velo, me dice: «Entonces qué, tesoro, ¿vas a aplastarme?».

Verá, lo que cuenta me recuerda, al menos un poco, unas palabras de Günther Grass, que probablemente recordará usted también. Dijo: «¡La sociología es demasiado seria!». ¡No es verdad! En absoluto, lo



que él no ha comprendido, es que no era posible que entrara la risa en
La miseria del mundo.

El desarraigo, que aparece mucho en *La miseria del mundo*, no deja mucho espacio para el lado gracioso. Y además, si buscara un modelo literario para expresar experiencias tan terribles, hasta en sus aspectos más divertidos, pensaría más bien en Arno Schmidt. Con frecuencia lamento no haber llevado un diario. Estaba muy atento a mi «deber» de investigador y de testigo, y ponía lo mejor de mí, con los medios que

tenía, para transmitir experiencias extraordinarias y universales, las de todos los éxodos y de todas las guerras de liberación. Además, a mí no me bastaba con dar testimonio, a la manera de un buen reportero; quería extraer la lógica y los efectos transhistóricos de esos grandes desplazamientos forzados de población. Por otra parte, hay un montón de cosas que a uno ni se le pasa por la imaginación contar a causa de la censura de la circunspección académica. Y es muy probable que lo que le estoy contando ahora no hubiera podido decírselo hace treinta años, o quizá se lo habría dicho pero no me habría atrevido a hacerlo como en este momento.

Ahora puede permitírsele, de todas formas, la obra está ahí, puede revisarla para mostrar el rostro oculto.

De hecho, la preocupación por ser serio, científico, me ha llevado a reprimir la dimensión literaria: he censurado muchas cosas. Creo que durante todo el primer período del Centro de Sociología Europea, sin que llegara a ser una consigna, se nos persuadía tácitamente a censurar todo lo que fuera filosofía y literatura. Había que respetar las reglas tácticas del grupo. Y aquello parecía impúdico, narcisista, complaciente. Ahora lamento con frecuencia no haber conservado restos utilizables de esta experiencia. Es verdad que he vivido desde entonces muchas cosas que me han separado de mis contemporáneos intelectuales. He envejecido mucho más rápido... Sí, es verdad, algún día debería probar a decir delante de un magnetofón lo que me viene a la mente mirando las fotos...

Una pregunta personal para terminar: ¿qué papel cree que desempeña su experiencia argelina en el contexto del autosocioanálisis que acaba usted de esbozar en su último curso en el Collège?

Yvette Delsaut escribió un texto al respecto donde decía muy acertadamente que Argelia es lo que me ha permitido aceptarme a mí mismo. La mirada de etnólogo comprensivo que he dirigido a Argelia pude dirigirla hacia mí mismo, a las gentes de mi país, hacia mis padres, al



acento de mi padre, de mi madre, y recuperar todo ello sin drama, que es uno de los grandes problemas de todos los intelectuales desarraigados, atrapados en la alternativa del populismo o, por el contrario, de la propia vergüenza ligada al racismo de clase. He puesto en gentes muy similares a las de la Cabilia, gentes con las que pasé la infancia, la mirada de obligada comprensión que define la disciplina etnológica. La práctica de la fotografía, primero en Argelia, después en Béarn, ha contribuido mucho, acompañándola, a esta conversión de la mirada que suponía —creo que la palabra no es demasiado fuerte— una verdadera conversión. La fotografía es, en efecto, una manifestación de la distancia del observador que registra y que no olvida lo que registra (lo que no siempre es fácil en las situaciones familiares, como el baile), pero supone también toda la proximidad del familiar, atento y sensible a los detalles imperceptibles que la familiaridad le permite y le impulsa a

captar e interpretar sobre el terreno (¿no se dice del que se comporta bien, cordialmente, que es «atento»?), a todo eso infinitamente pequeño de la práctica que escapa a menudo al etnólogo más atento. Está ligada a la relación que siempre he mantenido con mi objeto, del que nunca he olvidado que se trataba de personas sobre las que yo ponía una mirada que de buen grado, a no ser por temor al ridículo, llamaría afectuosa, y con frecuencia tierna».

Por esta razón, nunca he dejado de hacer entrevistas y observaciones directas (siempre he comenzado de este modo cada una de mis investigaciones, cualquiera que fuera el tema), rompiendo así con las rutinas del sociólogo burocrático (que, para mí, encarnan Lazarsfeld y el Bureau de Columbia, que aplicaban el taylorismo a la investigación) que no accede a las encuestas más que a través de encuestadores interpuestos y que, a diferencia del etnólogo más pusilánime, no tiene ocasión de ver a las personas encuestadas, ni su entorno inmediato. Las fotos que se pueden volver a ver con tranquilidad, como las grabaciones que se pueden volver a escuchar (sin hablar del vídeo), permiten descubrir los detalles inadvertidos en el primer visionado y que no se pueden observar detenidamente, por discreción, durante la encuesta (pienso, por ejemplo, en los interiores del obrero metalúrgico de Longwy o de su vecino argelino durante la encuesta de *La miseria del mundo*).



GUERRA Y MUTACIÓN SOCIAL EN ARGELIA



Las consecuencias sociológicas de la guerra corresponden a dos órdenes muy diferentes que conviene no confundir: por una parte, las mutaciones sociológicas determinadas por el solo hecho de que existe la guerra; por otra parte, las transformaciones y las convulsiones originadas por la evolución misma de la guerra, por los choques culturales que provoca y por las medidas de orden político o militar que se toman para hacer frente a la situación de guerra.

Consideremos, por lo pronto, el primer tipo de transformaciones. En efecto, la sola existencia de la guerra ha originado una transformación radical de la situación, es decir, del terreno sociológico en el cual se realizan los comportamientos, al mismo tiempo que una mutación de la actitud de los individuos incluidos en esa situación con respecto a la situación misma. Desde el punto de vista sociológico, ese es, sin duda, el acontecimiento más importante que se ha producido en Argelia durante los últimos ciento treinta años. Todo sucede como si esta sociedad, que, más o menos conscientemente, había decidido detenerse y cerrarse en sí misma, que oponía mil murallas invisibles e inexpugnables a cualquier intrusión novedosa, se hubiera abierto bruscamente y se hubiera puesto de nuevo en marcha por sorpresa. ¿Cómo interpretar esta especie de mutación brusca y global, de la que dan testimonio mil rasgos?

La guerra constituye el primer cuestionamiento radical del sistema colonial y, lo que es más importante, el primer cuestionamiento que no es, como en el pasado, *simbólico* y, en cierto modo, mágico, sino real y práctico. Se ha visto que muchos rasgos culturales, tales como el apego a ciertos usos indumentarios (por ejemplo, el velo o el turbante), a cierto tipo de conductas, de creencias, de valores, podían parecer una manera de expresar simbólicamente, es decir, a través de los comportamientos implícitamente investidos de la función de *signos*, el

rechazo a incorporarse a la civilización occidental, identificada con el orden colonial, la voluntad de permanecer en sí mismos, de afirmar la diferencia radical e irreductible, de negar la negación de sí mismos, de defender una personalidad amenazada y acosada. En una situación colonial, toda renuncia a los rasgos culturales dotados de valor simbólico hubiera significado, objetivamente, la renuncia a sí mismos y el vasallaje aceptado a la otra civilización.

Quizá el hecho sociológico esencial sea que la guerra por sí sola constituye un lenguaje, que le da al pueblo una voz y una voz que dice no. Además, entre los miembros de la casta dominada y los miembros de la casta dominante se interpone siempre otra presencia que Raymond Aron ha denominado en algún sitio «el tercer hombre». A partir de ese momento, se rompe el encanto de la conversación; la relación entre el dominante y el dominado ya no puede ejercerse en su pureza esencial. La lógica de la humillación y del desprecio se quiebra.

Desde el momento en que la negación radical se instala en el corazón mismo del sistema, real, concreta, temible, capaz de llenar de preocupación a la gran Francia, capaz de determinar la inquietud y la angustia de los europeos hasta entonces seguros e inquebrantables, capaz de provocar crisis ministeriales, debates en las Naciones Unidas, programas, conferencias y discursos, visitas de ministros y de observadores extranjeros, desde el momento en que el mundo entero se ve forzado a reconocer la existencia de esta negación, todas las negaciones mágicas y los rechazos simbólicos pierden gran parte de su función y de su significado.

Cada argelino puede también reconocerse y reconocer los préstamos profundos que ha tomado de la civilización occidental, puede incluso confesar y confesarse, como me decía sonriendo uno de ellos, que está «integrado»; puede proclamar, sin caer en la contradicción, que se adhiere a los valores de la civilización occidental e incluso a su estilo de vida; puede incluso negar, sin negarse, una parte de su propia herencia cultural. La negación persiste, permanente e inalterable. El tradicionalismo colonial revestía, en esencia, una función simbólica: representaba, objetivamente, el papel de un lenguaje de rechazo. Dado que la negación existe en las cosas mismas, negación que constituye la



suma de todos los rechazos individuales, la novedad aportada por Occidente puede ser admitida sin que la aceptación exprese servidumbre.

Las renunciaciones más manifiestas, y también las más espectaculares, son tal vez las que afectan a las tradiciones revestidas de un valor esencialmente simbólico, tales como llevar el velo o el turbante. A la función tradicional del velo, en efecto, se ha añadido, como en superposición, una función nueva en relación con el contexto colonial. Sin llevar muy lejos el análisis, se ve, en efecto, que el velo constituye ante todo una defensa de la intimidad y una protección contra la intrusión. Y los europeos siempre lo han percibido vagamente como tal. La mujer argelina que lleva velo crea una situación de no-reciprocidad: como un jugador desleal, ve sin ser vista, sin dejarse ver. Y se trata de toda la sociedad dominada la que, a través del velo, rechaza la reciprocidad, que ve, que mira, que penetra, sin dejarse ver, mirar, penetrar. Se oye a menudo en boca de los europeos indignadas peroratas contra esta clase de deslealtad, ese rechazo a jugar el juego que hace que los argelinos tengan acceso a la intimidad de los europeos mientras que impiden todo acceso a su propia intimidad. Así pues, puede considerarse el velo como el símbolo del encerramiento en sí mismos. Sin embargo, en los últimos años, se observa en las esposas e hijas jóvenes una tendencia muy marcada al abandono del velo, con un descenso y una regresión de la tendencia en torno al 13 de mayo [1958] —llevar velo adquiriría entonces su sentido de negación simbólica, y su abandono podía ser entonces interpretado, objetivamente, como signo de obediencia— y, actualmente, la tendencia al abandono es muy clara y se puede observar incluso en el campo.

Esta transformación global de la actitud aparece también en otros terrenos. Los miembros de la casta dominada consideraban, con razón o sin ella, que algunas instituciones eran solidarias de la situación colonial y se recibían, de hecho, con mil reticencias. Por ejemplo, la enseñanza y la medicina. La relación entre el enfermo y el médico, entre el alumno y el maestro, se ejercía en el marco de la situación colonial y tomaba de ella su sentido. Las prescripciones del médico y las enseñanzas del maestro o del monitor podían interpretarse intuitivamente (sin que los fundamentos de este sentimiento afloraran necesaria-



mente a la conciencia) como esfuerzos para imponer las normas de una civilización extranjera.

Desde hace algunos años, las resistencias y las reticencias han dado paso a una extraordinaria sed de instrucción que la vuelta a las aulas ha permitido observar y que aparece también en otros mil signos⁸. Pese al importante esfuerzo que se ha realizado para aumentar las aulas y los maestros, el número de niños que no han encontrado plaza en las escuelas sigue siendo, ya lo sabemos, considerable. Y todos los docentes, sobre todo en las ciudades, han sufrido el asalto y el acoso de padres que exigían la inscripción de sus hijos. La instrucción de las niñas, que hasta fecha reciente ha provocado las resistencias más fuertes, genera actualmente un gran interés, tanto como la instrucción de los varones.

Pero lo que quizá constituye el hecho esencial es que lo que hasta entonces era sentido como una obligación impuesta o como una concesión, se reclama ahora como un deber. Todo esto se pone de manifiesto a través del comportamiento de los padres que solicitan la inscripción de sus hijos en las escuelas o también de esas mujeres que se presentan, todas las mañanas, en la puerta de los centros sociales. La actitud del mendigo que pide humildemente una limosna ha sido sustituida por una disposición de espíritu reivindicativo y firme que lleva a reclamar como algo debido los cuidados y los servicios.

La actitud de devota sumisión estaba confusamente ligada a una actitud de renuncia causada por el sentimiento, confesado o inconfesado, de que el europeo era inimitable e inigualable, de hecho y de derecho. Los miembros de la casta dominada pudieron admitir a veces, si no en sus conciencias y en sus voluntades, al menos en sus actitudes, que las diferencias de estatus traducían diferencias de naturaleza. ¿No es natural, cuando el orden social es tal que, para el individuo de la

8 Un sondeo efectuado en una biblioteca de los alrededores de Argel ha mostrado que los adultos leen mucho y que leen, sobre todo, obras de alto contenido literario. La lectura de los periódicos franceses (*Le Monde*, en particular), motivada al principio por el deseo de información política, ha contribuido mucho a desarrollar esta sed de instrucción, cuya clave podría encontrarse, quizás, en estas palabras de un niño argelino recogidas por Robert Daveziès (*Le Front*, Éd. de Minuit): «Si Argelia es libre y yo no puedo leer, no sirve de nada».



casta dominada, la experiencia de la relación con el superior, sea el patrón, el médico, el maestro de escuela o el policía, se superpone y se confunde con la experiencia de la relación con el europeo⁹? Por consiguiente, el argelino tiende a representar el personaje de árabe-para-el-francés. El que va a solicitar un empleo a un francés sabe que es necesario expresarse de una cierta manera, que tiene que ser puntual, que debe asegurar un cierto rendimiento, y así sucesivamente. El europeo no capta de él más que esa máscara y ese papel. Con frecuencia, esta actitud resulta tan torpe y forzada que el argelino lleva su personaje como un traje mal cortado y, por esa misma preocupación de ser irreprochable y conforme a lo que se espera de él, es acusado de fingimiento o de falsedad. Un ejemplo bastará para ilustrar este análisis: en una casa francesa, el hijo de la empleada de hogar argelina fue recibido un día como invitado; durante toda la comida, la madre se comportó como empleada doméstica, silenciosa, activa, solícita. En el momento del café, se la invitó a sentarse entre los anfitriones. De pronto, ella cambió totalmente de actitud, como un actor entre bastidores. Se mostró llena de dignidad y de distinción; participó en la conversación; todo en ella se transformó, hasta su manera de sentarse en la silla, de erguir la cabeza o de sonreír.

La actitud de protección abusiva, que conduce a desposeer a una sociedad de la preocupación y de la responsabilidad de su propio destino, tiende a desarrollar en ella una actitud de renuncia resignada, de repliegue sobre sí misma y de indiferencia con respecto a su propio destino. También la política asistencial paternalista tiene como efecto, en el mejor de los casos, colocar a quienes son su objeto en la posición de niños irresponsables e inconscientes, ajenos a toda inquietud referida a su propia suerte y, al tiempo, indiferentes, o, si se prefiere, ingratos, en relación con aquellos que «tanto hacen por ellos».

Además, la guerra ha cambiado muchas cosas. Ha proporcionado a ese pueblo, mantenido a raya durante mucho tiempo, la ocasión de

9 También se da a la recíproca. Muchos europeos de Argelia me han contado cuánto se asombraron, durante su primer viaje a Francia, al ver a franceses trabajando como peones o barrenderos, o viviendo en tugurios «como árabes».

aparecer y de mostrarse como adulto, consciente y responsable; le ha permitido también la experiencia de la disciplina libremente asumida, en resumen, de la autonomía. Se sabe, por ejemplo, que los repudios eran muy frecuentes en Argelia y, según un folleto oficial, «en ese terreno sería conveniente la intervención con una medida de autoridad, porque no parece que los musulmanes estén, al menos por ahora, muy dispuestos a renunciar a ese privilegio»¹⁰. Pues bien, ha bastado que el Ejército de Liberación Nacional promulgara normas precisas, en diversas regiones de Argelia, para que se haya observado una clara regresión del número de repudios. En otros terrenos, la autonomía del Ejército de Liberación le ha permitido realizar en unos días lo que no se había conseguido en ciento treinta años de «acción civilizadora». Se cuenta que, en muchos lugares, procesos que se arrastraban durante años con cierta complacencia por ambas partes pudieron resolverse en pocos minutos gracias al arbitraje de los combatientes del FLN. La experiencia de una disciplina libremente aceptada e impuesta por argelinos para argelinos, en nombre del interés común, ha hecho caer muchas otras resistencias consideradas por lo general como insalvables.

Sin embargo —el hecho es muy importante—, la mayoría de las disciplinas impuestas de este modo tenían contenidos idénticos a las que la administración francesa se había esforzado siempre por hacer respetar. El FLN recauda los impuestos, controla el estado civil, en ocasiones abre escuelas, etc. Del mismo modo, las técnicas introducidas son propiamente occidentales, ya sean técnicas médicas, sanitarias, jurídicas o administrativas. Así, al hacerse cargo de las instituciones y técnicas que, en la conciencia popular, aparecían como indisolubles del sistema colonial y que, por esta razón, suscitaban actitudes ambivalentes, el FLN, imponiendo consignas y directivas análogas en su contenido y en su formulación a las que hubiera podido decretar la administración francesa, parece haber roto el lazo intuitivamente sentido que unía esas instituciones y esas técnicas al sistema de dominio colonial. Solo por ese hecho, todas ellas se vieron afectadas por un cambio de signo.

¹⁰ *La Femme musulmane*, Argel, 1958.

Debido al cambio de contexto, la relación entre los miembros de la casta dominante y los miembros de la casta dominada también se modificó. La guerra desveló a todos y cada uno que la situación de dominante puede ser cuestionada y, con ella, la situación de dominado. Con el inicio de la guerra, la descolonización ya ha comenzado.

La guerra, en primer lugar, era como una aventura por capítulos que cada argelino vivía día a día en el horizonte de su pueblo. Poco a poco, gracias al intercambio de informaciones y a la confrontación de experiencias, todos se enteran de que en diferentes lugares se producen los mismos acontecimientos. El sentimiento de estar comprometido en una aventura común, de asumir una suerte común, de compartir las mismas preocupaciones, de enfrentarse a los mismos adversarios, ha determinado una ampliación del espacio social; el pueblo replegado en sí mismo, microcosmos cerrado en el que vivía el campesino, se ha abierto; el sentimiento de solidaridad se ha extendido hasta las fronteras de Argelia. Esta solidaridad vivamente sentida se expresa en mil conductas: han desaparecido prácticamente los usureros, bien porque hayan sido objeto de sanciones muy populares, bien porque, en nombre de ese sentimiento nuevo, se concedan préstamos sin interés; reclamar una deuda contraída antes de 1954 se considera poco honorable: cuando surge una disputa basta, en la mayoría de los casos, con interponer un mediador, invocando la solidaridad de todos los argelinos, para que cese el conflicto. La fraternidad se interpretaba anteriormente como el hecho de pertenecer, de forma real o ficticia, a la misma unidad social (más o menos amplia) o bien a la misma religión. Hoy en día, el término fraternidad tiende a convertirse en sinónimo de solidaridad nacional y pierde toda nota étnica o religiosa.

Así pues, la guerra, por su sola existencia y por la concienciación que ha provocado, fue suficiente para determinar una verdadera mutación sociológica. A este fenómeno global se añaden las perturbaciones y las conmociones que son las consecuencias directas e inmediatas del desarrollo de la guerra, entre las que podemos señalar, por orden de importancia, los fenómenos de migración interior, voluntaria o forzosa, la inseguridad generalizada, las medidas tomadas por la adminis-



tración y el ejército, en fin, una considerable intensificación del contagio cultural.

El pueblo argelino vive hoy en día una verdadera diáspora. Los desplazamientos de la población, forzados o voluntarios, han adquirido proporciones gigantescas. Según las estimaciones, el número de personas desplazadas oscila entre el millón y el millón y medio; probablemente esta última cifra se halle más próxima a la realidad. Se puede admitir, sin temor a equivocarnos, que un argelino de cada cuatro vive fuera de su residencia habitual. Los fenómenos de migración interna son, en realidad, muy complejos y adoptan formas muy diversas. Los reagrupamientos constituyen solo uno de sus aspectos. Con frecuencia, por ejemplo, los pueblos, abandonados por sus habitantes emigrados a la ciudad, son ocupados por gentes que llegan de regiones menos tranquilas o más miserables¹¹, sobre todo en la Gran Cabilia y en Pequeña Cabilia.

La migración interna también adquiere la forma de éxodo hacia las ciudades, que a ojos de los campesinos constituyen un refugio contra la miseria y la inseguridad. «Esto es el paraíso —se oye a menudo en Argel—. Se está a salvo de la tormenta.» Quienes trabajan en Francia trasladan a menudo a su familia a una ciudad, a casa de un hermano o un pariente, cuando no pueden llevarla a Francia. A veces se toman unos días de permiso y van ellos mismos a buscarla. Los suburbios crecen sin cesar. Los antiguos habitantes de Casbah que han podido realojarse en otra parte para huir de los controles y de las persecuciones son reemplazados por la multitud de campesinos que se amontona en condiciones inverosímiles.

Por lo demás, es notoria la situación miserable de la mayoría de las poblaciones reagrupadas. Numerosos centros de reagrupamiento no son más que, por emplear una expresión de un estudio oficial, «hogares de miseria» o, si se prefiere, *suburbios rurales*. Según este estudio, parece, en efecto, que la tercera parte de los reagrupamientos son viables; en este caso, los reagrupados tienen acceso a sus propias tierras o

¹¹ Se establecen acuerdos entre los refugiados y los antiguos habitantes del pueblo en lo que concierne, por ejemplo, al reparto de las cosechas.











bien disponen de tierras en concesión; no existe el problema de la subsistencia y el hábitat es adecuado. En los otros dos tercios, sí se plantea el problema de la subsistencia, y se plantea de modo muy grave en los reagrupamientos (un tercio) llevados a cabo para responder a necesidades operativas y que están «destinados a desaparecer en cuanto la seguridad se restablezca». El simple hecho del cambio de residencia —sea en forma de reagrupamiento, de marcha a la ciudad o a Francia— determina una mutación global de la actitud respecto del mundo; el hecho de vivir en un entorno nuevo implica una ruptura con la tradición; ruptura que, en la mayor parte de los casos, se consume por la imposibilidad, sentida como provisional o como definitiva, de volver a la residencia habitual. Podemos verlo mediante el análisis de un caso: se trata de una mujer de unos sesenta años que vive en la ciudad desde los catorce años, y que siempre había mantenido estrechas relaciones con su pueblo de origen (Pequeña Cabilia), donde todos los años pasaba algunos meses. En 1955, el viaje a su pueblo se vuelve imposible. Esta ruptura definitiva de los vínculos con el medio familiar y tradicional, una ruptura que sus cincuenta años de residencia en la ciudad no habían podido consumir del todo, ocasiona un cambio global de su actitud respecto del mundo y, en particular, respecto a las técnicas occidentales. Antes se contentaba con hacer las duras faenas domésticas, excluyendo los trabajos de técnica europea; ahora se ha puesto a planchar y a tricotar. Antes, jamás habría probado un plato que no conociera. No oía la radio y nada le interesaban los acontecimientos políticos. En pocas palabras, es como si la toma de conciencia de la ruptura (más que la ruptura en sí) hubiera despertado en ella la necesidad de tener que adaptarse a un mundo nuevo al que, hasta entonces, había podido permanecer ajena.

El hombre comunitario da paso al hombre gregario, desarraigado, arrancado de las unidades orgánicas y espirituales en las cuales y por las cuales existía, desgajado de su grupo y de su tierra, colocado a menudo en una situación material tal que ni siquiera sería capaz de recordar el antiguo ideal de honor y de dignidad. La guerra y sus secuelas, los reagrupamientos de poblaciones y el éxodo rural no hacen más que precipitar y reforzar el movimiento de desagregación cultural que el contacto

de civilizaciones y la situación colonial habían desencadenado. Más aún, este movimiento se extiende ahora a un terreno que se había mantenido relativamente al margen porque había permanecido en parte al abrigo de las empresas de colonización y porque las pequeñas comunidades rurales, replegadas sobre sí mismas en la fidelidad obstinada a su pasado y a su tradición, habían podido salvaguardar los rasgos esenciales de una civilización de la que ya no se podrá hablar más que en pasado. Una nebulosa de pequeñas comunidades, muy estructuradas, da paso a una polvareda de individuos sin ataduras ni raíces.

Los antiguos valores de honor se desmoronan en contacto con las crueldades y las atrocidades de la guerra. Un viejo cabilio decía: «No es un hombre quien, cuando todo esto acabe, pueda decir, yo soy un hombre». La imagen ideal de sí mismo y los valores que se le asocian se someten a la prueba más cruel. Hay violaciones y raptos de mujeres; situaciones en las que se interroga, zarandea y abofetea al marido en presencia de las mujeres. Me contaban que, en una ciudad de Gran Cabilia, los militares acompañan a las mujeres a la fuente, que se encuentra a las afueras del pueblo, para protegerlas. A la vuelta, algunas de ellas van a tomar café con ellos o los invitan: «El joven soldado va a la casa. El viejo, defensor del honor, que ha recibido del exilado el encargo de velar por su mujer o su hija, sabe que no puede decir nada. Sufre y se calla en su rincón. Un día, el militar lleva comida. Él toma su parte y se calla. Está acabado».

Como una máquina infernal, la guerra hace tabla rasa de las realidades sociológicas, machaca, tritura y desperdiga las comunidades tradicionales: pueblo, clan o familia. Miles de hombres adultos son maquis, están en los campos de internamiento, en prisión, o refugiados en Túnez y en Marruecos; otros se han ido a las ciudades de Argelia o de Francia, dejando a su familia en el pueblo o en centros de reagrupamiento, otros están en el ejército francés; y otros están muertos o desaparecidos. Son familias dispersas y desgarradas. Regiones enteras, en Cabilia por ejemplo, se han quedado sin hombres. En una clínica que llevan unas religiosas cerca de Chabel el-Ameur, no hay partos desde hace varios meses. En efecto, se asiste a una mutación de la relación entre el hombre y la mujer. Muchas mujeres, y no solamente

las viudas, se ven cargadas de responsabilidades y tareas que hasta entonces correspondían al marido. Muy a menudo, es la mujer la que debe asegurar la subsistencia de la familia, aunque pueda recibir la ayuda de un hermano o de un tío. El espacio en que se desarrollaba su vida, hasta entonces muy reducido, se extiende. Se mueve en la ciudad europea, entra en los grandes almacenes, toma el tren para ir a visitar a su marido o a un hermano, hace gestiones, resuelve las formalidades administrativas. Desde su universo cerrado y secreto irrumpe en el espacio abierto, antes en manos de los hombres. Comprometida en la guerra, directa o indirectamente, como actor o como víctima, asume un nuevo papel arrastrada por la fuerza de las cosas. La argelina, casada o soltera, ha adquirido en los últimos años una autonomía mucho mayor. La quiebra del bloque familiar lleva a cada miembro del grupo a tomar conciencia de su personalidad y, al mismo tiempo, de sus responsabilidades. Las jóvenes de las ciudades escapan a los controles tradicionales y a la presión de la opinión, fundamento esencial del orden de las comunidades rurales. Por otra parte, la ausencia del padre las deja enteramente a su propio arbitrio. Muchas jóvenes, sobre todo en las ciudades, están hoy en la misma situación que aquella que los cabillos llaman «el hijo de la viuda» (cuando todavía tienen padre), esto es, sin pasado, sin tradiciones, sin ideales, abandonados a sí mismos. La autoridad del padre, aunque muy viva aún, se encuentra con frecuencia alterada. Ya no se la considera como el fundamento de todos los valores y la que ordena todas las cosas. La mayoría de jóvenes se incorpora a un nuevo sistema de valores en nombre del cual se cuestionan las tradiciones.

Esto es así sobre todo entre los jóvenes de quince a veinte años: formados en la guerra, con el radicalismo propio del adolescente, con la mirada en el futuro e ignorándolo todo de un pasado en el que los más ancianos —hicieran lo que hicieran— están enraizados, a estos jóvenes los anima a menudo un espíritu de revuelta y un negativismo que los separan muchas veces de sus hermanos mayores. Y el cisma psicológico entre las generaciones se agrava muchas veces por la separación de hecho. El mantenimiento de la tradición suponía el contacto continuo de las generaciones sucesivas y el respeto reverencial hacia los an-

cianos. En las comunidades rurales, la influencia de los ancianos se prolongaba más allá incluso de la infancia; el adulto continuaba sometido a la autoridad de su padre tanto tiempo como viviera a su lado. Con la dispersión de la familia, es la continuidad misma de la tradición la que se encuentra comprometida.

De este modo, junto a otras influencias tales como la de la educación que refuerza la presión de los jóvenes y su deseo de emancipación, o la del contagio cultural que tiende a oponer el estilo de vida y el sistema de valores de las diferentes generaciones, la guerra ha convulsionado el sistema de relaciones que se establecía entre los miembros de la familia argelina. La familia desgarrada está a punto de convertirse en familia disgregada si no encuentra un nuevo equilibrio. Que los efectos de la guerra hayan podido afectar de forma tan profunda a la sociedad argelina en su corazón mismo, demuestra hasta qué punto es radical y feroz el cuestionamiento provocado por la guerra.

«Estamos en el siglo xiv...» Siglo del fin del mundo donde todo lo que era regla se convierte en excepción, y todo lo que estaba prohibido, permitido. Los hijos ya no respetan a los padres, la mujer va al mercado, y así sucesivamente. La conciencia popular expresa así la experiencia de un universo transformado donde todo va al revés: ve en el desorden y el caos que la rodean el mundo del fin, anunciador del fin del mundo. Y en Argelia se asiste al fin del mundo. Pero el fin de ese mundo se vive también como el anuncio de un mundo nuevo.

La sociedad argelina sufre una sacudida radical. No hay campo que quede al margen. Los pilares del orden tradicional han sido removidos o abatidos por la situación colonial y la guerra. La burguesía urbana está disgregada; los valores que encarnaba han sido arrastrados por la irrupción de las ideologías nuevas. Los grandes feudos, frecuentemente comprometidos por el apoyo que proporcionaban a la administración colonial y, por tanto, asociados a juicio del pueblo al sistema de opresión, han perdido a menudo su potencia material y su autoridad espiritual. La masa rural, que oponía un conservadurismo obstinado a las innovaciones propuestas por Occidente, se ve inmersa en el torbellino de la violencia que hace tabla rasa del pasado. El Islam mismo, por haber sido utilizado, más o menos conscientemente, como una

ideología revolucionaria, va cambiando poco a poco de significación y de función. En resumen, la guerra, por su naturaleza, su duración y su amplitud, determinó una revolución radical. Se puede augurar que, recuperada la paz, se descubrirá una Argelia muy diferente de la Argelia en la que había comenzado la guerra, una Argelia profundamente revolucionaria porque estaba profundamente revolucionada.

Hacer un análisis sociológico de las consecuencias de la guerra no consiste solo en constatar las ruinas e inventariar los escombros. En efecto, la mutación radical que hoy tiene lugar en Argelia no presenta solamente aspectos negativos. La lección de los hechos proporciona los elementos de una política capaz de modificar para bien esta catastrófica experiencia de cirugía social. Parece que —contrariamente a lo que siempre se había afirmado— todo es posible en Argelia, siempre que esas masas —que la situación colonial y la guerra hacen surgir destruyendo los conjuntos comunitarios en los que estaban arraigadas— puedan, con total libertad y con plena responsabilidad, asumir su propio destino. Tal vez entonces el conglomerado de átomos desorientados y zarandeados dará paso a un nuevo tipo de unidad social basada no ya en la adhesión orgánica a los valores proporcionados por la tradición secular, sino en la participación activa, creadora y deliberada en una obra común.

HÁBITUS Y HÁBITAT



Lo esencial es, en efecto, agrupar a ese pueblo que está por todas partes y que no es de ninguna parte; lo esencial es hacerlo aprehensible. Cuando lo tengamos, podremos hacer muchas cosas que hoy nos resultan imposibles y que nos permitirán, quizá, apropiarnos de su espíritu después de habernos apropiado de su cuerpo.

Capitán Charles Richard, *Étude sur l'insurrection du Dabra* (1845-1846)

Soy lorenés, me gustan las líneas rectas. La gente aquí está reñida con la línea recta.

Lugarteniente de Kerkerá, 1960.

Le Déracinement, p. 19

La guerra y la represión han terminado lo que la política colonial y la generalización de los intercambios monetarios habían iniciado. Las regiones más afectadas por esta descampesinización son las que hasta ese momento habían permanecido relativamente al margen, porque se habían mantenido al abrigo de las empresas de colonización; en efecto, son las pequeñas comunidades rurales de las regiones montañosas las que, encerradas en sí mismas con una obstinada fidelidad a sus tradiciones, habían podido salvaguardar los rasgos esenciales de una cultura de la que ya no se podrá hablar más que en pasado. Así sucede en el caso de las Cabilias, del Aurés y de los Nemencha, de los Bibans, del Hodna, del Atlas Mitidjia, de las montañas del Titteri, del Ouarsenis, donde la cultura tradicional se había mantenido relativamente inalterada pese a los secuestros tras las insurrecciones, pese a la creación de unidades administrativas nuevas y de muchas otras medidas; pese, en fin, a las transformaciones determinadas por el simple contagio cultural. En 1960, las zonas montañosas donde el Ejército de Liberación Nacional se había implantado más rápida e intensamente, más incluso que en las zonas fronterizas, se habían vaciado casi por completo de sus habitantes, reagrupados en las llanuras al pie de la montaña o trasladados a la ciudad.

Todo ocurre como si esta guerra hubiera proporcionado la ocasión de llevar hasta el fin la intención latente de la política colonial, intención profundamente contradictoria: desintegrar o integrar, desintegrar para integrar o integrar para desintegrar, estos son los polos opuestos entre los que ha oscilado siempre la política colonial, sin que la elección se haya aplicado de forma clara y sistemática, de tal forma que unas intenciones contradictorias podían animar a unos responsables diferentes al mismo tiempo, o al mismo responsable en tiempos diferentes. La voluntad de destruir las estructuras de la sociedad argelina ha podido, en efecto, inspirarse en ideologías opuestas: una, dominada por la consideración exclusiva del interés del colonizador y por preocupaciones de estrategia, de táctica o de proselitismo, se ha expresado a menudo con cinismo; la otra, asimilacionista o integracionista, solo es generosa en apariencia.

Le Déracinement, p. 23







Al imponer una organización idéntica del hábitat de forma sistemática incluso en las regiones de más difícil acceso (por tanto, las más favorables a una conducta de guerra revolucionaria), la operación de reagrupamiento ha actuado en el sentido de la homogeneización de la sociedad argelina. Sin embargo, las transformaciones del orden económico y social dependen tanto de las características ecológicas, económicas, sociales y culturales de las sociedades perturbadas como de la forma y de la intensidad de la acción perturbadora. Para comprender plenamente el sentido y el alcance de esta acción, hay que saber también que las diferencias que se debían a la etnia y a las tradiciones culturales se han redoblado en el curso de la historia colonial.

Del mismo modo que el colonizador romano, los oficiales encargados de organizar las nuevas colectividades comienzan por disciplinar al espacio como si, por medio de él, esperasen disciplinar a los hombres. Todo se implanta bajo el signo de la uniformidad y del alineamiento: construidas según normas impuestas en emplazamientos impuestos, las casas se disponen en línea recta a lo largo de anchas calles que dibujan el plano de un *castrum* romano o de un pueblo de colonización. En el centro, la plaza con la tríada característica de los pueblos franceses: escuela, ayuntamiento, monumento a los muertos. Y es fácil pensar que si el tiempo y los medios no hubieran faltado, los oficiales SAS (Secciones Administrativas Especializadas), enamorados de la geometría, también habrían sometido el territorio a los principios de la centuria.

Le Déracinement, p. 29 y 26



















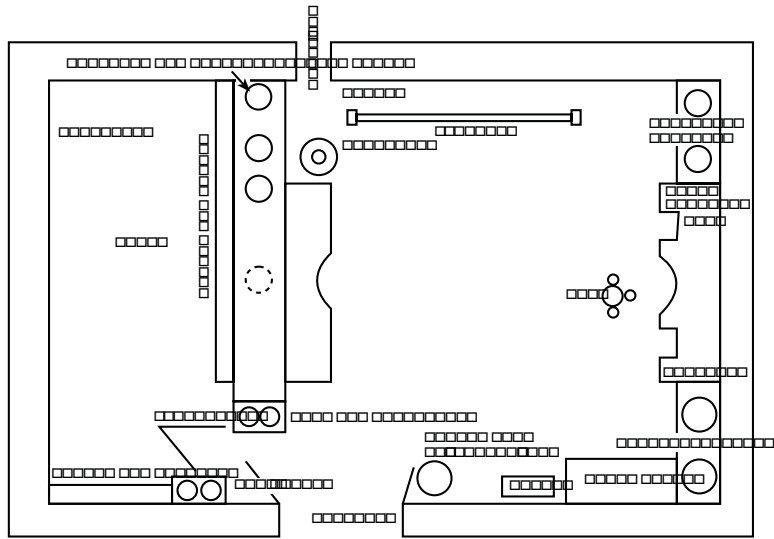
Los aspectos constantes y los desvíos de la política colonial no tienen nada de sorprendente: una situación que permanece idéntica produce los mismos métodos, excluidas algunas diferencias superficiales, con un siglo de intervalo. La política de reagrupamiento, respuesta patológica a la crisis mortal del sistema colonial, saca a la luz la intención patológica que anidaba en el sistema colonial.

Los campesinos arrancados de su residencia habitual fueron encerrados en centros desmesurados cuyo emplazamiento se había elegido a menudo por razones puramente militares; sabemos de la miseria material y moral que conocieron los habitantes de esos reagrupamientos primitivos, tales como los de Tamalous, Oum-Toub o Bessombourg en la región de Collo. Nada menos concertado ni menos metódico que esas acciones. En vano trataríamos de encontrar un orden en el torbellino de desplazamientos anárquicos determinados por la acción represiva.

Los «reagrupados» se encontraban sometidos a una relación de dependencia absoluta de las SAS. Además, a causa de la presión de una situación que el propio ejército había creado, este tuvo que asumir la responsabilidad de encargarse de gente que hasta entonces sólo pretendía neutralizar y controlar; se comenzó entonces a «aflojar» y a «desagrupar». Así pues, parece que, tardíamente, el reagrupamiento deja de ser la consecuencia pura y simple de la evacuación para convertirse en el objeto directo de las preocupaciones e, incluso, progresivamente, el centro de una política sistemática. A pesar de la prohibición, decretada a comienzos de 1959, de desplazar a las poblaciones sin la autorización de las autoridades civiles, los reagrupamientos se multiplican: en 1960, el número de argelinos reagrupados ascendía a 2.157.000, la cuarta parte de la población total. Si, además de los reagrupamientos, se tiene en cuenta el éxodo a las ciudades, se puede calcular en tres millones al menos —es decir, la mitad de la población rural— el número de individuos que, en 1960, se encontraban fuera de su residencia habitual. Este desplazamiento de la población está entre los más brutales que ha conocido la historia.

Le Déracinement, p. 27, 12 y 13





Nunca habría llegado a estudiar las tradiciones rituales si la intención misma de «rehabilitación», que me había llevado a excluir inicialmente el ritual del universo de los objetos legítimos y a sospechar de todos los trabajos que lo incluían, no me hubiera empujado, desde 1958, a tratar de sacar este ritual del falso afán primitivista y a vencer, hasta en sus últimos recovecos, el desprecio racista que, por la vergüenza de sí que llega a imponer a sus propias víctimas, contribuye a prohibirle el conocimiento y el reconocimiento de su propia tradición. En efecto, por grande que fuese el efecto de licitación y de incitación que pudiera producir, más inconsciente que conscientemente, el hecho de que un problema o un método se constituyera como altamente legítimo en el campo científico, no podía hacer olvidar por completo la incongruencia, incluso lo absurdo, de una investigación sobre las prácticas rituales llevada a cabo en las circunstancias trágicas de la guerra: he revivido hace poco la evidencia de ello, al encontrar fotografías de vasijas de albañilerías, decoradas con serpientes y destinadas a almacenar el grano para la semilla, que yo había realizado en los años sesenta, durante una investigación llevada a cabo en la región de Collo y que deben



su buena calidad, aunque hayan sido tomadas sin flash, a que el techo de la casa a la cual se habían incorporado estos muebles «inmóviles» (puesto que eran de albañilería) había sido destruido cuando sus habitantes fueron expulsados por el ejército francés. Así pues, no había que tener una lucidez epistemológica especial, o una vigilancia ética o política particular, para preguntarse sobre los determinantes profundos de una *libido sciendi* tan evidentemente «desplazada».

Le sens pratique, pp. 10-11







Los cabillos almacenan el trigo o la cebada en grandes vasijas de barro perforadas con agujeros a diferentes alturas, y la buena ama de casa, responsable de la administración de las reservas, sabe que cuando el grano descende por debajo del agujero central llamado *thimith*, el ombligo, hay que moderar el consumo: el cálculo, como vemos, se hace solo, y la vasija es como un reloj de arena que permite saber en cada momento lo que se ha consumido y lo que queda.

Algérie 60, p. 24

HOMBRES. MUJERES



La *hexis* corporal es la mitología política hecha realidad, *incorporada*, convertida en disposición permanente, manera durable de mantenerse, de hablar, de caminar y, por ello, de *sentir y de pensar*. La oposición entre lo masculino y lo femenino se formaliza en la manera de *mantenerse*, de mover el cuerpo, de comportarse, en la oposición entre lo derecho y lo curvo (o lo curvado), la firmeza, el modo de erguirse, la franqueza (que se enfrenta de cara y que mira directamente a su objetivo) y, por otro lado, la contención, la reserva, la suavidad. Testimonio de ello es que la mayoría de las palabras que designan posturas corporales evoquen virtudes y estados del alma; esas dos relaciones con el cuerpo son la base de dos relaciones con los otros, con el tiempo y con el mundo y, por eso, de dos sistemas de valores. «El cabillio es como el brezo, prefiere romperse a doblarse.» El paso del hombre de honor es decidido y resuelto; su manera de caminar, la de alguien que sabe adónde va y que sabe que llegará a tiempo cualquiera que sea el obstáculo que encuentre; se opone por su determinación a la marcha vacilante (*thikli thamahmahth*) que anuncia la irresolución, la promesa vacilante (*awal amahmah*), el temor a comprometerse (lo que, por el contrario, se espera de la mujer) y la incapacidad para mantener sus compromisos (*mesurado*, se opone tanto a la precipitación del que «da grandes zancadas», como al «bailarín» por la lentitud con que «se desliza»). La misma oposición se encuentra en la manera de comer. En primer lugar, en el modo de usar la boca: el hombre tiene que comer con toda la boca, sin disimulo, y no como las mujeres, casi con los labios, o sea, a medias, con reserva, con contención, pero también de manera disimulada, hipócrita (siendo ambiguas todas las *virtudes dominadas*, como las mismas palabras que las designan y que, como ellas, siempre pueden convertirse en algo negativo); luego, en el ritmo, el hombre de honor no debe comer ni demasiado rápido, con glotonería y avidez, ni demasiado despacio, dos formas de ceder a la naturaleza. El hombre viril que va siempre al grano, sin rodeos, es también el que, al margen de las miradas, las palabras, los gestos, los golpes bajos y a traición, se enfrenta y mira a la cara de aquel a quien recibe o a quien se dirige; siempre alerta, porque siempre está amenazado, no deja escapar nada de lo que ocurre a su alrededor; una mirada perdida en el vacío o



fija en el suelo es propia de un hombre irresponsable, que nada teme porque no tiene peso alguno en el seno de su grupo. Al contrario, de la mujer bien educada, la que no comete ninguna inconveniencia «ni con su cabeza, ni con sus manos, ni con sus pies», se espera que esté ligeramente encorvada, los ojos bajos, evitando cualquier gesto, cualquier movimiento inadecuado del cuerpo, de la cabeza o de los brazos, procurando mirar solo por donde va a pisar, en especial si tiene que pasar frente a una reunión de hombres; al caminar, debe evitar el contoneo demasiado marcado que se consigue pisando con fuerza; debe ponerse



siempre la *thimeh' remth*, una pieza de tela rectangular con rayas amarillas, rojas y negras, que se lleva por encima del vestido, y procurar que su pañuelo no se suelte y permita ver su cabellera. En resumen, la virtud propiamente femenina, *lah' ia*, pudor, contención, reserva, orienta todo el cuerpo femenino hacia lo bajo, hacia la tierra, hacia el interior, hacia la casa, mientras la excelencia masculina, el *nif*, se afirma en el movimiento hacia lo alto, hacia afuera, hacia los otros hombres.

Le sens pratique, pp. 117-119

Las divisiones que constituyen el orden social y, con más precisión, las relaciones sociales de dominación y explotación establecidas entre los géneros, se inscriben así progresivamente en dos clases de *hábitus* diferentes, bajo la forma de *hexis* corporales opuestas y complementarias y de principios de visión y de división que llevan a clasificar todas las cosas del mundo y todas las prácticas según distinciones que pueden reducirse a la oposición entre lo masculino y lo femenino. Corresponde a los hombres, colocados en el lado de lo exterior, de lo oficial, de lo público, de lo erguido, de lo seco, de lo alto, de lo discontinuo, cumplir con todos los actos a la vez breves, peligrosos y espectaculares que, como el degüello del buey, la labranza o la cosecha —sin hablar del asesinato o de la guerra—, marcan rupturas en el curso ordinario de la vida; las mujeres, por el contrario, situadas en el lado de lo interior, de lo húmedo, de lo bajo, de lo curvo y de lo continuo, tienen encomendadas todas las faenas domésticas, es decir, privadas y ocultas, incluso invisibles o vergonzosas, como el cuidado de los niños y de los animales, así como todas las tareas exteriores que les son atribuidas por la razón mítica, es decir, las que tienen que ver con el agua, la hierba, lo verde (como el escardado y la jardinería), con la leche, la madera y, en particular, las más sucias, las más monótonas y las más humildes. Puesto que el mundo restringido al que están circunscritas —el espacio del pueblo, la casa, el lenguaje, los utensilios— encierra las mismas llamadas al orden silencioso, las mujeres solo pueden *llegar a ser lo que son* según la razón mítica, confirmando así, lo primero a sus propios ojos, que ellas están naturalmente destinadas a lo bajo, lo retorcido, lo pequeño, lo mezquino, lo banal, etc. Están condenadas a aparentar siempre un fundamento natural para la identidad menoscabada que se les ha asignado socialmente: a ellas incumbe la tarea larga, ingrata y minuciosa de recoger, incluso del suelo, las aceitunas o las ramitas de madera que los hombres, armados con la vara o con el hacha, han hecho caer. Son las que, relegadas a las preocupaciones vulgares de la administración cotidiana de la economía doméstica, parecen satisfechas con las mezquindades del cálculo, del plazo y del interés, que el hombre de honor debe ignorar.

La Domination masculine, p. 36









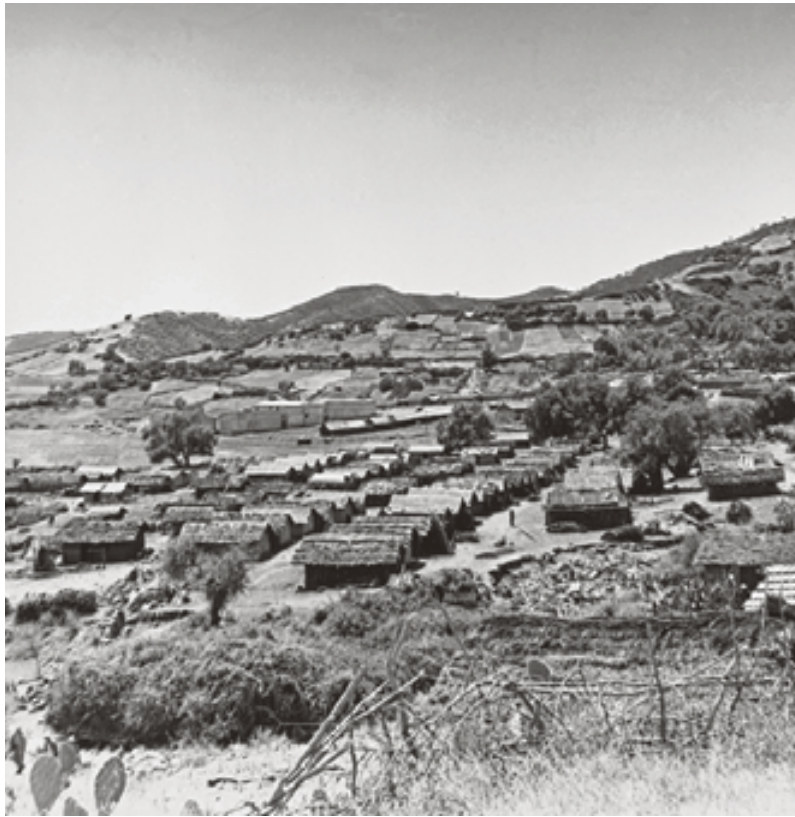






En todas partes, han sido las mujeres las que más han sufrido el reagrupamiento. Se quedan encerradas todo el día en chabolas húmedas. Son los hombres o los niños quienes hacen las compras o van a buscar el agua a la fuente: en Kerkera, los hombres van a buscar el agua con cubos o toneles que transportan en asnos, a veces incluso con cántaros que las mujeres dejan y recogen en la esquina de su casa, sin cruzar la calle. Sin embargo, situada en la parte baja del reagrupamiento, lejos de la calle principal, protegida de la mirada de los hombres, accesible por caminos sinuosos, la fuente tradicional de Aïn Boumâala, donde se abastecía la *zriba* Kerkera, congrega aún a las mujeres que acuden allí a lavar ropa, mantas, pieles de oveja; muchas mujeres siguen sacando el agua de esa fuente (a pesar de la proximidad de las fuentes nuevas) solo porque así tienen ocasión de charlar un rato. En Djebabra, la nostalgia por lo antiguo y por la vida social de antaño se expresa de otra manera: las mujeres van en grupo a pasar la tarde a sus antiguas casas, que se encuentran a un cuarto de hora de camino las más cercanas, o a una media hora las más lejanas. Esos esfuerzos para perpetuar, mal que bien, el modo de vida antiguo, prueba la profundidad de la desazón sentida por las mujeres en los reagrupamientos. Si tenemos en cuenta que a estas influencias específicas y directas se añaden todas las que influyen en el conjunto de la vida económica y social del grupo, se puede calcular la transformación del papel que el grupo confiaba tradicionalmente a la mujer.

Le Déracinement, p. 134



El reagrupamiento impide a las mujeres cumplir con la mayor parte de sus tareas tradicionales. En primer lugar, el intervencionismo de las autoridades, en cierto modo, se ha concentrado en ellas, porque –a los ojos de los militares como a los de la mayoría de los observadores ingenuos– la condición de la mujer argelina era el signo más evidente de la «barbarie» que se trataba de combatir por todos los medios, directos o indirectos. Los militares crearon casi por todas partes círculos femeninos y talleres; por otra parte, se esforzaron en acabar brutalmente con todo lo que creían que obstaculizaba la «liberación de la mujer»: en Kerkerá (como en muchos centros) les quitaron los patios a las casas; la fuente y el lavadero se situaron, casi en todas partes, en pleno centro del *quadrivium*. En general, las acciones militares y la represión sometieron a una terrible prueba la moral del honor que regía la división del trabajo y las relaciones entre los sexos.

*Paysans déracinés, bouleversements morphologiques
et changements culturels en Algérie*, p. 72











En primer lugar, la intervención de las autoridades y el simple hecho del contacto entre grupos diferentes por su historia reciente y por su grado de aculturación, determinan una aceleración del proceso de cambio cultural. La acción de los responsables se inspiraba en la intención, implícita o explícita, de «hacer evolucionar» a las poblaciones argelinas hacia estructuras sociales y actitudes de tipo occidental. Se trataba de sustituir la unidad del clan o de la familia, de base genealógica, por la «unidad aldea» de base espacial; reemplazar la familia extensa, compuesta por varias generaciones viviendo juntas, por la familia en el sentido occidental. Por eso, en numerosos lugares, los «reagrupados» han sido forzados a construir tantas casas como familias hubiera; algunos tuvieron que construir la casa de tal o cual pariente emigrado; a veces el propio emigrado tuvo que acudir a cumplir con esta obligación. El hábitat separado acentúa y acelera el debilitamiento de los lazos familiares: desde ahora, cada familia tiene su propia olla y su propio presupuesto, igual que ya tenía, muy a menudo, su propia tierra. Además, el acercamiento de grupos diferentes, la dispersión de las comunidades, la influencia destructiva de la situación de suburbio y la precariedad de las condiciones del hábitat, tienden a debilitar los vínculos habituales y determinan la aparición de un nuevo tipo de solidaridad, basada en la vecindad y, sobre todo, en la identidad de las condiciones de existencia.

Le Déracinement, pp. 118-119



Además del aumento de la autonomía de la familia, que tiende a convertirse en una unidad económica independiente e, incluso, cada vez que sus recursos se lo permiten, a separarse, el cambio de la estructura de la actividad de los diferentes miembros de la familia determina un cierto número de transformaciones importantes. En primer lugar, aunque la urbanización implica la emancipación en otros dominios, la dependencia económica de la mujer se incrementa, y mucho más porque la adopción (incluso parcial e inconsciente) de las disposiciones económicas capitalistas lleva a despreciar las actividades femeninas al reconocer como verdadero trabajo únicamente al que aporta un ingreso monetario. Dado que no puede trabajar fuera, la mujer tiene la carga del interior y permanece totalmente ajena (excepto en las capas más favorecidas) a las decisiones económicas importantes, incluso ignorando en ocasiones cuánto gana su marido. Puesto que no se ha formado la ideología adecuada para justificar y valorar su nueva función, queda relegada a un papel y a un rango inferiores de una manera aún más implacable y total que antes, porque el nuevo universo económico y social tiende a desposeerla incluso de las funciones que le reconocía la antigua sociedad.

Por otra parte, si bien el subempleo crónico suele actuar en sentido opuesto, la dependencia de las jóvenes con respecto a los padres se aminora desde el momento en que ellas aportan un salario, y sobre todo cuando, más instruidas que sus mayores, se adaptan mejor al mundo económico. Por tanto, mientras que en la sociedad tradicional dependían de su padre tanto como él viviera, la sociedad urbana les asegura a veces las condiciones económicas de la emancipación. Conscientes de aportar una parte de los ingresos familiares, quieren participar en la gestión del presupuesto, aun cuando continúan, como sucede a menudo, entregando su salario, todo o en parte, a su padre. No hay familia que no sea el lugar de un conflicto de civilizaciones.

Algérie 60, pp. 62-63



Otro signo de la transformación del estilo de las relaciones sociales es la aparición del velo femenino. En la sociedad rural anterior, las mujeres, que no tenían que ocultarse a los miembros de su clan, debían seguir caminos apartados para ir a la fuente (y también a los campos) e ir a horas tradicionalmente fijadas: protegidas de este modo de las miradas extrañas, no usaban velo e ignoraban la *al-h'ujba* (la vida encerrada en casa). En los reagrupamientos así como en la ciudad ya no queda espacio para cada unidad social; además, los espacios masculinos y femeninos interfieren y, por último, el abandono parcial o total de la agricultura condena a los hombres a pasar todo el día en el pueblo o en la casa. Por eso la mujer ya no puede salir con tanta libertad sin ocasionar el desprecio y el deshonor de los hombres de la familia. No puede adoptar el velo de la mujer de ciudad sin renegar de su condición campesina, por lo cual la campesina trasplantada a la ciudad debía cuidarse de no cruzar el umbral de su puerta. El reagrupamiento, al crear un campo social de tipo urbano, determina la aparición del velo, que permite el moverse entre los extraños.

Le Déracinement, p. 70



CAMPESINOS DESARRAIGADOS



El día en que nos descubrieron «buenas noches»
recibimos un golpe en la mandíbula:
nos hartaron de prisiones con llave.

El día en que nos descubrieron «buenos días»
recibimos un golpe en la nariz:
se acabaron las bendiciones para nosotros.

El día en que nos descubrieron «gracias»
recibimos un golpe en la garganta:
una oveja da más miedo que nosotros.

El día en que nos descubrieron «cerdo»
tuvo un perro más honor que nosotros,
el jornalero ha comprado una mula.

El día en que nos descubrieron «el hermano»
recibimos un golpe en la rodilla:
caminamos con la vergüenza hasta el pecho.

El día en que nos descubrieron «el diablo»
recibimos un golpe que nos volvió locos,
ahora transportamos estiércol.

HANOTEAU, *Poésies populaires
de la Kabylie du Djurdjura*, 1862.

Le Déracinement, p. 117

Ya no hay deshonor (*âib*): ya no hay temor a abandonar la tierra o venderla a extranjeros; ya no se siente vergüenza por abandonar al padre o a la madre en la miseria; no se vacila ante ningún recurso, ante ninguna artimaña, para ganarse la vida. Al decir que ya no hay deshonor para explicar que ya no hay honor ni cuestiones de honor, hay que recordar que el honor, como el deshonor, solo se manifiesta delante del tribunal de la opinión, frente al grupo seguro de sus normas y de sus valores. En pocas palabras, la crisis del sistema de valores es la consecuencia directa de la crisis que afecta al grupo, guardián de los valores. Debido a la disgregación de las unidades sociales, a la distensión de los lazos sociales tradicionales y al debilitamiento del control de la opinión, la transgresión de la regla tiende a convertirse en la regla: ya nada constituye un obstáculo para el individualismo que se introduce con la economía moderna; en el interior de los reagrupamientos, conjuntos enormes y dispares de individuos aislados, todos se sienten protegidos por el anonimato; cada cual se siente responsable de sí mismo, pero únicamente de él y ante él. «En estos tiempos, cada cual posee sus propias manos. Nadie puede contar más que con su habilidad. Cada uno debe 'librar su batalla' y contar con sus 'propios medios' para ganarse la vida. Nada de 'mi tío' ni de 'mi hermano'. Los hombres dicen ahora 'cada uno para su panza', 'cada uno mira para sí mismo', cuando antes se decía 'a cada uno su tumba', porque solo allá abajo (en el más allá) cada uno se confrontará con sus actos: ese día no puedo hacer nada por ti, ni tú puedes hacer nada por mí, mientras que aquí la vida no es posible sin la ayuda mutua. ¿Quién puede enorgullecerse, hoy en día, de no necesitar a nadie? Como se dice, 'un hombre (es hombre) por los hombres' (*rajal berjal*).» Se trate de su subsistencia o de su honor, el individuo sabe que no puede contar más que consigo mismo y que solo tiene que rendir cuentas a sí mismo. «Honor para ti y vergüenza sobre ti» (*rejala lik wa el-âib lik*), se dice: cada sujeto es libre de sus actos, pero debe asumir él solo el deshonor que puede ganarse: como la tierra, como la cazuela, el honor ha dejado de ser indiviso.

Le Déracinement, p. 86







El espíritu campesino no iba a soportar mucho tiempo el desarraigo: el campesino, más poseído que poseedor de su propiedad, se define por la vinculación a su campo y a sus animales. Por lo tanto, la actitud con respecto a la tierra parece ligada directamente al tipo de hábitat. En Cabilia, dado que el hábitat se concentra en grandes pueblos, los cultivadores no viven en su propia tierra; el terreno está muy parcelado y las parcelas se sitúan a distancias variables. Las mejores (*thimizar*) están muy próximas a las zonas pobladas, con las que se comunican por medio de caminos escondidos (*thazribth*, plural *thizribin*); otras parcelas pueden encontrarse a gran altura, en la montaña —lo que aumenta el tiempo de camino para llegar a ellas—, o pueden pertenecer al territorio de otra aldea: estas, por supuesto, son las más mediocres y las peor cuidadas. Con mucha frecuencia, se dejan en barbecho o se siembran con leguminosas (*nuwar*). En cualquier caso, no se abonan y, por lo tanto, no conocen la rotación trienal de cultivos (habas, cebada, trigo) sino el barbecho blanco. Algunas tierras son tan mediocres que no se cultivan; sirven de pasto para los animales de la familia o albergan unos cuantos árboles frutales, viejos, pobres y mal cuidados. Pero, de manera general, aunque estén a varias horas de camino, como sucede a veces, el campesino mantiene el contacto con sus tierras, que «visita» de cuando en cuando.

Le Déracinement, p. 112

Cuando en Djebabra o en Matmatas alguien se declara agricultor, aunque ya no realice (o casi) las faenas del campo, es porque todas las actividades desarrolladas por quien es de condición campesina deben contarse como trabajo, es decir, no solo el cultivo, sino también el tiempo pasado «visitando» los campos o, a falta de «visitas», contemplándolos de lejos. La cualidad de campesino permanece ligada a él porque la ha heredado a la vez que el patrimonio familiar, porque ha sido criado y educado en las virtudes que son inseparables de esta condición, porque el grupo se la confiere y porque debe proclamarla a través de todo su comportamiento; y porque, además, no puede disociarla de la idea que tiene de sí mismo. Aunque el empobrecimiento sea ob-





jetivamente tan grande como en otros lugares, los *fellahs* privados de sus tierras siguen siendo campesinos porque no pueden confesarse sin trabajo sin negarse como campesinos. El orgullo campesino les prohíbe esa confesión: es la última barrera cuando ya no queda nada de lo que constituía su condición. El campesino sigue siendo campesino mientras no pueda concebirse como otro y de otra manera que campesino; mientras se mantenga así, el espíritu campesino puede perpetuarse, ajeno, indiferente e incluso hostil a la seducción de los otros modos de vida que conoce y rechaza.



También en esto todo es cuestión de forma: en efecto, se admite que el campesino pueda convertirse provisionalmente en comerciante en una ciudad de Argelia, obrero agrícola en una gran propiedad o peón en una fábrica de Francia, siempre que lo haga *como campesino*, es decir, por el bien de la comunidad campesina, para acrecentar el patrimonio familiar, adquirir una pareja de bueyes, ganar la cantidad de la dote matrimonial, construir una casa o, simplemente, alimentar a la familia. El verdadero campesino debe mantenerse fiel a los valores campesinos, incluso cuando haga frente a la vida urbana: la sociedad campesina, tan



parca en elogios, no escatima alabanzas para quien ha sabido mantenerse respetuoso con sus modelos y sus normas, para quien ha continuado viviendo, sintiendo o pensando como campesino, «siguiendo el camino de su padre y de su abuelo». Se dice de él: «Vive allí como en el pueblo», «no se ha hecho *beldi* (ciudadano)»; «todavía no se ha vuelto engreído». Y miden el apego a los valores campesinos con dos criterios: primero, la comida tiene que seguir siendo frugal, prueba de que no «se le ha ensanchado el estómago», que no trabaja «para su panza»; segundo, la mujer no debe, como las mujeres de la ciudad, salir solo con



la protección de su velo: «ella no cruza el umbral de la puerta», se dice, y eso constituye un elogio dirigido tanto al esposo como a la esposa.

Lo que se condena, por encima de todo, es la imitación del habitante de la ciudad: comer como él, vestirse como él, adoptar su lenguaje y sus costumbres, es renegar de la tradición de los antepasados y lanzar un desafío a todo el grupo. Se comprende entonces la diligencia con la que se restituye al emigrado el lugar que era suyo y que solo ha dejado provisionalmente, obligado por la necesidad. El grupo y el emigrado viven el exilio urbano como una experiencia que hay que abandonar tan

pronto se pueda; hay temor a que se haya rendido a la seducción urbana. Además, con el fin de disipar todo resquemor, el emigrado debe manifestar con total claridad que recupera simple y llanamente su lugar en el grupo. El traje traído de la ciudad no debe reaparecer antes de la próxima partida. Algunos se llevan en su equipaje el albornoz y el turbante y se lo vuelven a poner cuando regresan a la aldea.

En efecto, tal vez la crisis de la agricultura sea a un tiempo síntoma y efecto de la crisis que afecta al agricultor tradicional o, mejor dicho, al espíritu campesino. En Kerkerá, como en Ain Aghbel, casi la totalidad de los antiguos agricultores que se declaran en paro lamentan el abandono de sus tierras, les pesa su renuncia a la condición de agricultores y aspiran a recuperar sus derechos de propietarios; sin embargo, no hay uno solo que diga que quiere continuar cultivando su tierra de inmediato, que declare que ha participado en las faenas estacionales, la siega o la cosecha por ejemplo, bien porque hayan renunciado, en efecto, a toda actividad agrícola, lo que es poco verosímil, bien porque consideren que los pequeños trabajos que han podido realizar no merecen ser mencionados. Así pues, todo parece indicar que la mayor parte de los antiguos cultivadores rechaza el trabajo de la tierra a propósito; todo sucede como si, con el pretexto del reagrupamiento, asumieran explícitamente su condición de parados, aunque tengan a menudo (al menos teóricamente) la posibilidad de seguir cultivando. Todos los deseos formulados, todas las búsquedas emprendidas a conciencia están orientadas hacia el sector no agrícola, hacia el empleo permanente y asalariado.

Le Déracinement, pp. 100-101 y 66

Con un futuro más incierto que nunca, el *fellah* se encierra cada vez con más obstinación en sus conductas, que se inspiran en la búsqueda de la mayor seguridad posible; cuanto más se le escapa el presente, más se aferra a él, sacrificando toda actividad que implicaría un futuro a largo plazo para conseguir la satisfacción directa de las necesidades inmediatas. Para los más pobres, ya no existe la previsión que exigía la tradición. Rotos ya los equilibrios tradicionales, desaparece, con las



seguridades mínimas que lo hacían posible, el esfuerzo por protegerse frente al futuro. Sabiendo que –haga lo que haga– no podrá a asegurar la transición, el *fellah* se resigna a vivir al día recurriendo al crédito, sumando a los ingresos de sus tierras las cantidades que le proporcionan algunas jornadas de trabajo con el colono. La imprevisión forzada es la expresión de una desconfianza total en el porvenir que condena al abandono fatalista.

Le Déracinement, p. 19



El atractivo de un salario incita a muchos agricultores a hacer labores agrícolas (la labranza o la cosecha, por ejemplo) por cuenta de otros propietarios, a veces en detrimento de su propia tierra. Un *fellah* cabili de los Ouadhia, tras haber reconocido que era uno de los últimos de su pueblo que seguía siendo un verdadero campesino (cosa que traicionaban su ropa, su lenguaje, el estilo de sus relaciones con la familia), después de haber lamentado con mucha sinceridad y nobleza la decadencia de *thafallah'th* y de haber denunciado las seducciones ficticias de la ciudad, declaraba (en abril de 1963): «Soy el único del pueblo que tiene una pareja de bueyes. Aro la tierra para los demás a 2.500



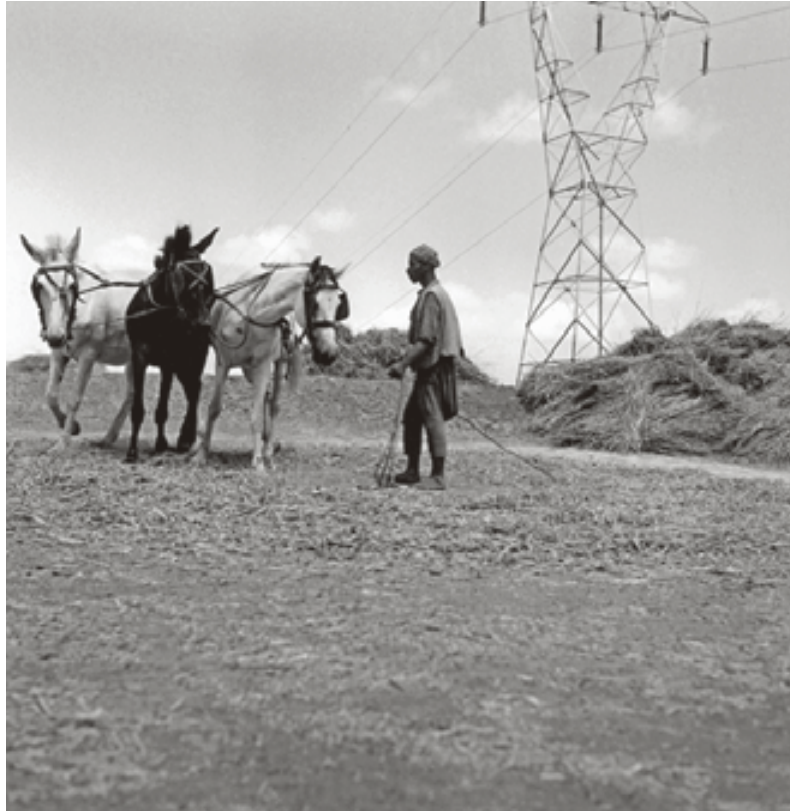
F [antiguos] por día y pido 3.000 F durante el Ramadán» (como compensación por las comidas que no consume); esto como si fuera lo más natural del mundo. Pues bien, reclamar una indemnización en efectivo por la comida que asocia a todos los que han participado en un trabajo colectivo constituye una innovación escandalosa; pero, además, la pareja de bueyes deja de ser el orgullo del propietario territorial, como símbolo de su honor de campesino, para convertirse en una fuente de ingresos económicos.

Le Déracinement, p. 71

Recuerdo haber pasado varias horas atosigando con preguntas a un campesino cabilio que trataba de explicarme una forma tradicional de préstamo de ganado, porque no me cabía en la cabeza que quien prestaba pudiera, contra toda razón «económica», sentirse obligado con el prestatario porque éste asegurara el mantenimiento de un animal que, en cualquier caso, habría tenido que alimentar. Recuerdo también la cantidad de pequeñas observaciones de tipo anecdótico o de constataciones estadísticas que hube de acumular antes de llegar a comprender, poco a poco, que yo —como todo el mundo— tenía una filosofía implícita del trabajo basada en la equivalencia de trabajo y dinero: la conducta tenida por absolutamente escandalosa del albañil que, al retornar de una larga estancia en Francia, pidió que se añadiera a su salario una suma correspondiente al precio de la comida ofrecida al finalizar las obras y en la que él había rechazado participar, o el hecho de que, con un número de horas o de días de trabajo objetivamente idénticos, los campesinos de las regiones del sur de Argelia, menos afectados por la emigración, dijeran que estaban ocupados con más frecuencia que los cabilios, más inclinados, por su parte, a declararse sin trabajo o en paro. Muchas de las personas que yo observaba, sobre todo los cabilios, estaban *descubriendo* una filosofía que para mí (y para todos mis semejantes) era natural y, muy laboriosamente, se iban apartando de una visión que yo difícilmente concebía: la actividad como *ocupación social*.

Les Structures sociales de l'économie, p. 14

Los grupos de obreros de las granjas de colonización representan el resultado del movimiento de segregación que el reagrupamiento ha acelerado sin llevarlo a su término, en primer lugar, porque la duración del desarraigo ha sido demasiado corta como para que las transformaciones más profundas pudieran manifestarse; además, porque el convencimiento absoluto de que se trataba solo de una experiencia provisional debilitaba la eficacia de la acción perturbadora. Por lo tanto, se puede ver un símbolo de la historia del campesinado argelino durante esos diez úl-



timos años en la aventura de esos obreros de la CAPER de Aïn Sultan que, instalados en el territorio mucho tiempo antes, encontraron junto a sus congéneres de la montaña el recuerdo de su pasado, precisamente cuando la memoria colectiva amenazaba con aniquilarse con el desarraigo, la dispersión y el desconcierto del grupo.

«Paysans déracinés...», p. 94





A falta de esas «predisposiciones» que los escolares espontáneamente *stuartmillianos* de Lowestoft habían visto desde la cuna, los agentes económicos que yo podía observar en la Argelia de la década de los sesenta debían aprender o, más exactamente, *reinventar*, con más o menos acierto, según sus recursos económicos y culturales, todo lo que la teoría económica considera (al menos tácitamente) como dado, es decir, como un don innato, universal e inscrito en la naturaleza humana: la idea del trabajo como actividad que proporciona unos ingresos monetarios por oposición a la simple ocupación de acuerdo con la división tradicional de las actividades o al intercambio tradicional de servicios; la propia posibilidad de la transacción impersonal entre desconocidos, ligada a la situación de mercado, por oposición a todos los intercambios de la economía de la «buena fe», como la llaman los cabillos, entre parientes y familiares o entre desconocidos, pero «domesticados» –valga la expresión– por el aval de allegados y de intermediarios capaces de limitar y de conjurar los riesgos ligados al mercado; el concepto de inversión a largo plazo, por oposición a la práctica de la reserva o a la simple previsión inscrita en la unidad directamente probada de los ciclos productivos; la concepción moderna, que se nos ha hecho tan familiar que olvidamos que fue objeto de interminables debates ético-jurídicos, del préstamo a interés y la idea misma de contrato –con sus vencimientos estrictos, hasta entonces desconocidos, sus cláusulas formales–, que poco a poco ha ocupado el lugar del intercambio de honor entre hombres de honor, que excluía el cálculo, la búsqueda del beneficio y obedecía a una aguda preocupación por la equidad, etc. Y otras muchas innovaciones parciales, pero que crean sistema, porque prenden en una configuración del porvenir como lugar de posibilidades abiertas y justificables del cálculo.

Les Structures sociales de l'économie, pp. 14-15



El trabajo no es ni un fin ni una virtud por sí mismo. Lo que se valora no es la actuación orientada hacia un fin económico sino la propia actividad, independientemente de su función económica y con la única condición de que tenga una función social. El hombre que se respeta debe estar siempre ocupado en algo. Si no encuentra nada que hacer, «que por lo menos talle su cuchara». «El pastor desocupado —se dice también— talla su cayado.» El perezoso no cumple la función que le toca dentro del grupo: de este modo se queda al margen y se expone a ser rechazado. Permanecer ocioso, sobre todo para quien pertenece a una gran familia, es traicionar sus compromisos con respecto al grupo, es desentenderse de los deberes, las tareas y las cargas que son inseparables de la pertenencia al grupo. Por eso, por ejemplo, se apresuran a recolocar al que ha permanecido separado de la actividad agrícola durante cierto tiempo, al emigrado o al convaleciente en el ciclo de los trabajos y en la cadena de intercambios de servicios. A los adolescentes de familias pobres, a los hijos de las viudas se les dice: «Id a alquilar vuestro trabajo, os convertiréis en hombres tirando del arado y labrando la tierra». Con derecho a exigir a cada uno que se busque una ocupación, por improductiva que sea, el grupo debe asegurar a todos una ocupación, aunque sea puramente simbólica. El campesino que ofrece ocasión de trabajar en sus tierras a quienes no tienen tierras de labranza propias, ni arado, ni árboles que podar, hijo de *khammès* (obrero agrícola) o de viuda, obtiene aprobación de todos porque asegura a esos individuos marginales la posibilidad de integrarse en el grupo, en resumen, de convertirse en hombres realizados. En tal contexto, lo que aparece como simple ocupación cuando se refiere implícitamente a la concepción del trabajo como actividad productiva, no era y no podía ser percibida como tal. Así, el jefe de familia era naturalmente el de mayor edad, porque su trabajo, tanto a sus ojos como a los ojos del grupo, se identificaba con la función misma de jefe de familia, responsable de todos y cada uno, encargado de ordenar y de organizar los trabajos, los gastos y las relaciones sociales. La distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo, como la distinción entre trabajo rentable y trabajo no rentable, quedaba relegada a un segundo plano, y se establecía la oposición funda-

mental entre el ocioso (o el perezoso) que falta a su deber social y el trabajador que cumple su función social, cualquiera que fuera el producto de su esfuerzo.

Algérie 60, pp. 37-38

La ruptura con la condición campesina y la negación del espíritu campesino son el resultado de un proceso puramente negativo que conlleva el abandono de la tierra y la huida hacia la ciudad o la permanencia resignada en una condición devaluada y desvalorizada, mucho más que la invención de un nuevo tipo de relaciones con la tierra y con el trabajo de la tierra. Se han acabado los campesinos «encampesinados», pero también son escasos los agricultores modernos. Aunque en cada pueblo todavía quedan algunos «ingenuos» empeñados en perpetuar una forma de vivir anticuada, aunque existen algunos agricultores capaces de administrar su explotación de acuerdo con las reglas de la racionalidad económica, la oposición entre el campesino tradicionalista y el campesino moderno no tiene más que un valor heurístico y define solamente los polos extremos de un *continuum* de conductas y de actitudes separadas por una infinidad de diferencias infinitesimales.

Le Déracinement, p. 161













ECONOMÍA DE LA MISERIA



«Ahora todo es oficio (*al-mityi*). ¿Cuál es tu oficio?, preguntan. Y todos tienen que encontrar un trabajo. Hay quien por haber ordenado cuatro cajas de azúcar y dos paquetes de café en un local se dice comerciante; quien porque sabe clavar cuatro tablas se dice carpintero; son innumerables los chóferes, aunque no tengan automóvil: basta con tener el carnet de conducir en el bolsillo» (*Fellah* de Djemâa-Saharidj).

Le Déracinement, p. 61

«Yo trabajo a veces diez días, a veces quince días, pero nunca así, de un tirón, de forma continua. Ahora estoy de chofer en un taller. Los hijos necesitan pan. Así es que da igual qué oficio le guste a uno. Más vale eso que dar vueltas para nada, sin llevarles nada. Mire a mis hijos, andan desnudos. Mire mi casa, una pocilga, eso no es una casa. Haría cualquier oficio con tal de ganar bastante para alimentar a mis hijos. No tengo otro oficio. Así es mi vida, el salario no basta. Con todo, nosotros estamos hechos para eso» (Chofer, Orán).

Travail et travailleurs en Algérie, p. 503













Si trabajo quiere decir un oficio, desempeñarlo de manera habitual y vivir de ello de manera correcta, no es algo para todo el mundo y es otra cosa. Si trabajo quiere decir hacer algo, lo que sea, para no estar de brazos cruzados, para ganarse el pan, entonces allí trabajan todos menos los perezosos. Un hombre digno, que no quiere vivir a expensas de los otros, aunque tenga que vivir de chapuzas, debe trabajar. Si no encuentra trabajo, puede dedicarse a la venta ambulante. Muchos se han visto obligados a trabajar en eso para vivir, aunque ahora por nada del mundo se dedicarían a otra cosa. Esto es malo, porque lo que inicialmente era una necesidad, se convierte en una forma de pereza.

«Yo soy un *fellah*. Mi padre vino a la ciudad porque ya no se podía vivir. Yo sabía algo de cortar el pelo. Aprendí ese oficio solo. Como no podía hacer otra cosa, me dediqué a ese oficio. Alquilé este local, pago 3.000 F de alquiler. Es caro. Aprendí mi oficio trabajando. Nunca tengo ganancias fijas, hay mucha competencia. Nunca se está seguro en este tipo de oficio. Apenas gano para pagar el pan de mis hijos, pero es justo, justo. Cuando no me alcanza, me llevo mercancías a crédito de un tendero que conozco. ¡Ay! Si todavía pudiera, cambiaría de oficio. Por mis hijos, yo no querría que trabajaran en esto. Querría que ellos fueran obreros especializados, mecánicos o algo parecido. El que tiene un oficio especializado está tranquilo, no tiene que preocuparse del mañana. Con un oficio como el mío se está siempre con el agua al cuello. ¿Cómo quieres que haga algo? Ni siquiera puedo pensar en instalarme como se debe. Tengo que contentarme con ganarme el pan. En lo demás no hay que pensar.»

Si bien la presión del «ejército de reserva industrial» se acusa siempre mucho, en ocasiones se expresa de forma explícita, bien por medio de juicios vagos y generales, tales como «hay muchos brazos», «hay mucha gente», «hay demasiada gente», «la población se ha duplicado», bien en términos más concretos, más cercanos a una experiencia vivida y todavía viva: «Ve por los muelles una mañana y ya verás: son centenares, miles, los que están esperando para conseguir un trabajo, para trabajar una jornada, para ganar el pan de sus críos» (Peón, Argel).

Travail et travailleurs en Algérie, pp. 511 y 533



Para todos estos jornaleros, trabajadores intermitentes, parados, vendedores ambulantes que llevan al entorno urbano actitudes rurales y que no tienen los medios para realizar la mutación necesaria para adaptarse a la vida urbana, toda su vida transcurre marcada por la necesidad y la inseguridad. «A veces trabajo un día, a veces, cuatro días, a veces paso un mes entero sin trabajo. Debo casi 5.000 F. Pido prestado a uno para pagar a otro, siempre es así. No tengo oficio ni instrucción, ¿de qué quiere que viva? Trabajo como peón, acarreo agua y piedras para la construcción. [...] ¡Ah! ¡Si encontrara trabajo! Ya ve usted que estoy con el agua al cuello (*makhnouq*, literalmente 'estrangulado'). Cuando no trabajo como peón, voy a la ciudad y trabajo como repartidor en el mercado. A diestro y siniestro. Pido prestado a uno para devolver a otro. Salgo a las cinco de la mañana y en marcha. Busco, busco. ¡A veces, vuelvo al mediodía o a la una, y nada, nada [...]! Lo que gano es como mi trabajo. Nunca es regular, nunca seguro. ¿Qué se puede hacer? *Si no estás seguro del hoy, ¿cómo vas a estar seguro del mañana?* Gano unos 10.000 F de media. Yo haría lo que fuera para ganar el pan de mi familia» (Peón sin empleo fijo, Constantina).

Todo está marcado por la precariedad: el empleo del tiempo repartido entre la búsqueda de trabajo y los trabajos ocasionales, la semana o el mes divididos al albur de la contratación en días laborables y días en paro. Ni horarios regulares ni lugares de trabajo fijo. La misma discontinuidad en el tiempo y en el espacio. La búsqueda de trabajo es la única constante de esta existencia zarandeada por el azar; y, además, el fracaso cotidiano de la búsqueda. Se busca trabajo «a diestro y siniestro», se pide prestado «a diestro y siniestro», se pide prestado a uno para devolver a otro. «Yo al pedir prestado soy como una cáscara flotando en el agua», dice un parado de Constantina.

Travail et travailleurs en Algérie, pp. 352 y 353



«Salgo por la mañana a buscar trabajo, no me quedo en casa. ¡Como para quedarse! Durante el día la casa es un horno, por la noche, una nevera.» Todas las mañanas se sale a buscar trabajo, más o menos temprano según la esperanza o la resignación que se tenga. Se pasa toda la mañana de obra en obra, fiándose de lo que dice un amigo, un primo o un vecino. ¿Volver a casa al mediodía? Se para en el café, donde se pasa el rato fumando con los amigos. La búsqueda llega a convertirse en profesión.

El único fin de la actividad es satisfacer las necesidades inmediatas. «Yo gano mi pedazo de pan y basta.» «Me como lo que gano.» «Gano justo el pan de mis hijos.» «Trabajo para dar de comer a mis hijos.» Es el fin de las antiguas tradiciones de previsión. El ciudadano tiende a parecerse a la imagen que el campesino tradicional se formaba de él: «Lo servido por lo comido...». A veces, se ven resurgir conductas tradicionales, totalmente aberrantes en el nuevo contexto, inspiradas por la obsesión de la subsistencia. «Tengo las provisiones listas –dice un pequeño comerciante de Orán que gana entre 400 y 500 F al día—. Si en algún momento no gano nada, al menos tengo para comer.» Tradicionalismo de la desesperanza tan poco consecuente como la existencia del día a día. Pero ¿cómo confiar en algo más allá del presente, más allá de la pura subsistencia, cuando apenas se cubre este objetivo primordial? «El salario llega justo para el pan. Pero para progresar, no» (Peón en una pescadería, Constantina).

Puesto que los sacrificios se refieren sobre todo al consumo, pueden aumentar los ingresos sin que el ahorro o, incluso, la idea misma de ahorrar aparezca, hasta tal punto las necesidades superan a los medios. En efecto, se sabe que la parte destinada a la alimentación crece paralelamente a los ingresos en los presupuestos familiares hasta un cierto nivel. Cuando se les pregunta si tienen ahorros, la mayor parte de los subproletarios responden con risa o con indignación: 5,4% de los subproletarios tienen ahorros y el 50,9% tiene deudas. «¿Ahorros? –dice con una sonrisa un chofer de Orleánsville—; cuando recibo la paga, me pongo enfermo, no sé cómo hacerlo. Yo vivo al día.»

Travail et travailleurs en Algérie, pp. 356 y 357







La melancolía colectiva desvela el desconcierto y la ansiedad, el debilitamiento de las antiguas solidaridades. Si la miseria material afecta a cada individuo en lo más íntimo de sí mismo, es porque precipita el hundimiento del sistema de valores que imponía la identificación de cada uno a todo el grupo y por eso lo protegía contra el descubrimiento de su soledad. Si el grupo no consigue ejercer su acción reguladora, no es solo porque vacila ante sus normas y sus valores, desmentidos por la situación; es también porque las estructuras más profundas han sido quebradas: el desplazamiento forzado y todas las manipulaciones arbitrarias han transformado el sustrato de la vida social, no solamente en extensión y en volumen, sino también en su forma. Emigración de poca amplitud, impuesta a todo el grupo por razones ajenas a la lógica económica, el reagrupamiento afecta a toda la vida social ya que modifica la organización del espacio habitado, esquema proyectado sobre el suelo de las estructuras sociales, y rompe el vínculo de familiaridad que liga a los individuos con su entorno. Dado que el mundo familiar para él es el mundo natal, dado que todo su *hábitus* corporal está «hecho» para el espacio de sus desplazamientos habituales, el campesino desarraigado está afectado en lo más hondo de su ser, tan profundamente que no puede formular su desazón y, menos aún, definir la razón de este.

«Paysans déracinés ...», p. 87





«Yo —dice un recadero de Orán— le diré que los padres no tenían instrucción, *no sabían lo que era el porvenir*. Yo, en vez de ganar 100 F, *prefiero trabajar cuatro veces más para ganar 200 F* y educar a mis hijos. Además, eso es lo que hago en este momento. Los competidores se quejan, pero ya pueden gritar; ellos ganan dos veces más que yo trabajando dos veces menos.»

Travail et travailleurs en Algérie, p. 207



Un parado de Constantina, carente de todo recurso, calcula en 2.000 F [nuevos] al mes la cantidad que necesita para satisfacer las necesidades de su familia. Cuando se le pregunta sobre el futuro que desea para sus hijos, explica: «Querría que fueran a la escuela y que cuando estuvieran bastante preparados, eligieran por sí mismos. Pero yo no puedo mandarlos a la escuela. Si pudiera, me gustaría educarlos durante mucho tiempo para que fueran doctores o abogados. Pero yo no tengo ayuda. Solo puedo soñar».

Travail et travailleurs en Algérie, p. 300

Sin más expectativas que ganar lo suficiente para sobrevivir, los más miserables pueden elegir entre ese fatalismo de los desesperados que nada tiene que ver con el Islam o la marcha forzada a la ciudad o a Francia. Más que el resultado de una decisión libre basada en la voluntad de instalarse de verdad en la vida urbana, este exilio forzado no es, a menudo, más que el final inevitable de una serie de renunciaciones y derrotas: una mala cosecha y se vende el burro o los bueyes; se pide prestado con intereses exorbitantes para aguantar el tiempo entre cosechas o para comprar la semilla; al final, cuando el campesino ya ha agotado todos los recursos, no se marcha, se larga a toda prisa. O bien, cansado de trabajar para vivir tan mal, se va allí a la ventura, dejando su tierra a un *khammès*. En todos los casos, la marcha a la ciudad es una especie de huida hacia delante determinada por la miseria. Los más ricos, los que disponen de algunos ahorros, confían en instalarse como comerciantes en la pequeña ciudad cercana que suelen frecuentar por el mercado. Con el artesanado tradicional, el comercio es, en efecto, el único tipo de actividad que interesa a los propietarios de tierras preocupados por no rebajarse, sobre todo cuando se han quedado en la región donde todos los conocen. Por su parte, los pequeños propietarios desposeídos, los antiguos *khammès*, o los obreros agrícolas, a los que nada prepara para la vida urbana y que no tienen ni las actitudes ni las aptitudes necesarias para adaptarse, solo pueden aspirar a la condición de jornaleros, de vendedores ambulantes o de parados a la espera de ese «paraíso» del empleo fijo.

Le Déracinement, pp. 20-21

«¡Ay! ¡Yo había trabajado mucho! Antes del servicio militar era una especie de repartidor de perfumes en L... Trabajé cinco años. Tenía diecisiete. No había nada, no podía hacer ninguna otra cosa. En ese momento todo estaba cerrado. Siempre la misma historia, lo que ya le he dicho: los europeos tenían todos los puestos de trabajo. Verá, le voy a contar una historia mía. La recuerdo como si fuera hoy, me afectó. En la calle Michelet había un establecimiento que pedía un aprendiz

de sastre. Yo acababa de salir de la escuela. Mis padres eran pobres. Tenía que empezar a moverme, a trabajar. El patrón me preguntó: ¿Sabe leer? Sí. ¿Escribir? Sí. ¿Tiene el certificado de estudios? Se lo enseñé, lo miró. En ese momento, entró un chico de mi edad. Todavía me acuerdo de él. No sabía una palabra de francés. Yo creía que el patrón me iba a hacer un pequeño examen. Me dijo: Señor, puede irse, le escribiremos. Nunca recibí nada. El otro chico era español. Eso nunca lo olvidaré.»

Travail et travailleurs en Algérie, p. 461

«Estoy en Constantina desde marzo de 1959. Antes estaba en Château-dun du Rhumel. Me trasladé al suburbio desde Hatabia. Destruyeron chabolas y nos 'recolocaron' en la ciudad de El-Bir. La casa pertenece a la SAS. No hay agua ni electricidad. Somos ocho personas en dos habitaciones, una para mi hermano, la otra para mí. No sé a qué se dedicaba mi abuelo. Mi padre era jornalero, pico y pala, y antes, *fellah*. Yo trabajé como *trabadjar* (nombre peyorativo para el peón agrícola). Ahora estoy en paro. Todos los días trato de que me contraten en varias obras y no lo logro, ni en Bellevue ni otra parte. Haría lo que fuera, si lo encontrara, con tal de llevar un pedazo de pan a mis hijos. Pero no tengo ningún oficio. Al especialista lo contratan inmediatamente, no está en paro.» El hermano interviene en francés: «Él busca trabajo en todas partes, pero no hay. Yo haría cualquier trabajo, el que fuera (en francés), pero no tengo oficio, quien lo tiene no se queda sin trabajo» (Parado, Constantina).

Travail et travailleurs en Algérie, p. 502





«¡Para conseguir un buen puesto de trabajo hay que tener enchufe (gesto enérgico con la mano)! ¡Hay que tener 'espaldas' resistentes! Hay que gastarse 40.000 o 20.000 F en propinas, digo por decir, yo no sé. Verá, hay una segunda manera. Si uno tiene un amigo, un pariente, puede ayudar a entrar. Pero lo más seguro, lo que cuenta es el 'enchufe-dinero'» (Obrero-pintor, Orán).

Vendedor de huevos. Tlemcén.

«Eso depende, se trata de Dios y de la suerte, no es asunto mío. Todo depende del destino. Hay que hacer regalos a los patronos, dar propinas a los capataces, con eso seguro que uno puede encontrar trabajo.

– La esposa: Cada uno trabaja en lo que puede.

– El marido: ¿Cree usted que esto es Francia, donde hay fábricas? ¡Aquí no hay nada de eso!»

Un parado de Orán, que vive en una chabola de los suburbios (dos cuartos de tres por dos metros, sin muebles) con su padre, que ocupa uno de los cuartos, su hermana y el hijo de esta, todos a su cargo, explica que él ha dejado de vender higos chumbos –a lo que se dedicaba desde hacía un mes– cuatro días antes porque se magullaba las manos: «Yo siempre estoy buscando, no trabajo desde hace dos años. Querría un puesto de peón. Pero para contratarme me piden un carné de obrero que no tengo. Para conseguirlo, hay que trabajar seis meses en la misma empresa. Lo dan en Argel. Envié la solicitud a la alcaldía. No he tenido respuesta. He sido vendedor ambulante, vendía botellas. Podía ganar de 200 a 300 F al día. Era mejor que nada, como ahora». Y su hermana agrega: «Él no puede pagar la leche de su hijo. Su esposa se ha ido a casa de su padre, ya estaba harta de no comer».

Travail et travailleurs en Algérie, pp. 464, 473 y 502



EN ARGEL Y BLIDA
Secuencia de imágenes compuesta por Pierre Bourdieu



































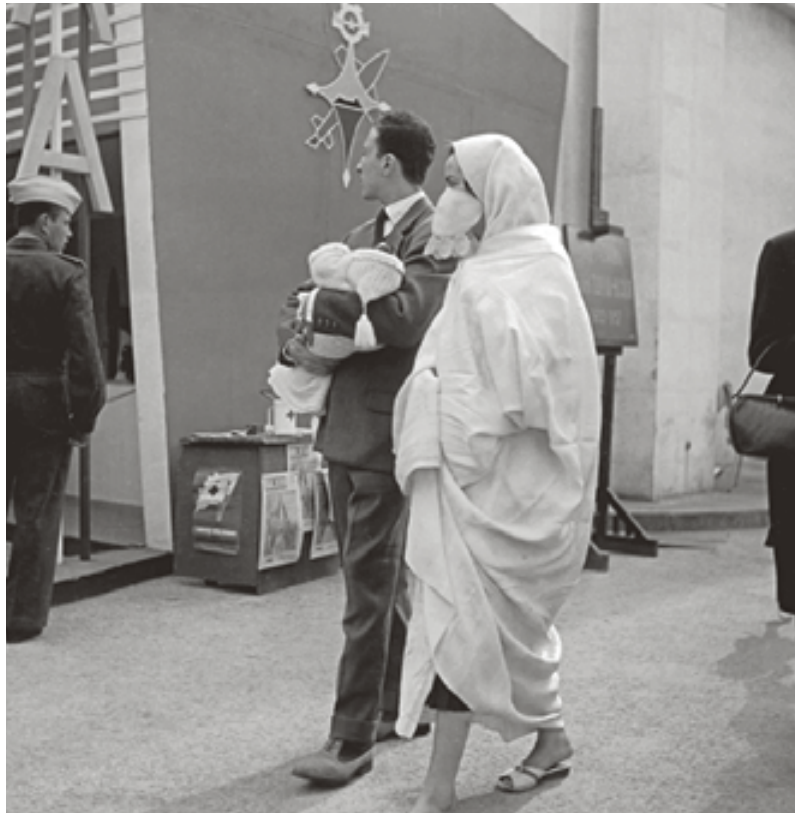
















OBSERVACIONES SOBRE LOS DOCUMENTOS
FOTOGRAFICOS DE PIERRE BOURDIEU



CHRISTINE FRISINGHELLI

«Trabajar en un análisis científico de la sociedad argelina, en la Argelia en lucha por su independencia, era tratar de comprender y hacer comprender los fundamentos y los objetivos reales de esta lucha...»¹²

Este libro presenta, por vez primera, un conjunto de documentos fotográficos fechados entre los años 1958 y 1961 y captados por Pierre Bourdieu durante su estancia en Argelia; fotografías que son, simultáneamente, objeto de una exposición itinerante. Tomadas todas ellas en Argelia, añaden un aspecto esencial a los estudios etnográficos y sociológicos de Pierre Bourdieu, en una época profundamente marcada por los acontecimientos trágicos de la guerra colonial.

En el transcurso de una entrevista realizada por Franz Schulteis para la revista *Camera Austria* —al comienzo de nuestro trabajo conjunto para este proyecto—, Pierre Bourdieu sitúa su obra fotográfica en el contexto de su trabajo antropológico y sociológico. La comenta volviendo la mirada a su estancia en Argelia, etapa decisiva en su vida, subrayando sus lazos afectivos con ese país y el respeto que sentía por aquellos hombres que quería rehabilitar a cualquier precio en sus obras. La fotografía lo cautivaba porque expresaba la mirada distante del investigador que registra pero que, sin embargo, se mantiene consciente de lo que registra, con su capacidad para fijar de inmediato y a una distancia familiar los detalles que, en el momento de la percepción, pasan desapercibidos o escapan a un examen más profundo. La fotografía «está ligada a la relación que siempre he mantenido con mi objetivo, y nunca he olvidado que se trataba de personas, sobre las que yo ponía una mirada que de buen grado, a no ser por temor al ridículo [...], llamaría afectuosa, y con frecuencia tierna»¹³. Por tanto, estas fotografías constituyen también un medio de comunicación con los

¹² *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980, p. 8.

¹³ Pierre Bourdieu / Franz Schultheis, «Entrevista», ver supra, p. 2.



hombres que estuvieron siempre en el centro de sus reflexiones: los campesinos deportados a los centros de reagrupamiento o llegados a las grandes ciudades y su forzosa inactividad; las familias de vida precaria que vivían en los suburbios de las metrópolis en condiciones miserables; la miseria de los parados y de millones de personas desarraigadas.

Sin embargo, estas fotografías son también —y sobre todo— el fruto de una investigación científica. Por lo tanto, había que examinarlas a la luz del contenido de esta investigación y situarlas en un contexto que



permitiera encuadrarlas en sus planos históricos y temáticos. La primera fase de nuestro trabajo consistió en el examen de los documentos fotográficos, en busca de los contextos que Pierre Bourdieu analizaba en su obra escrita. Hemos tratado de leer los archivos de Pierre Bourdieu, en especial el conjunto de su colección de negativos, de pruebas y de comentarios, así como su colección de esbozos y manuscritos en el volumen de las «fichas de Argelia», en el contexto de sus estudios. El propio autor nos dejó sus primeras ideas sobre la asociación de las imágenes y de los textos.



LOS ARCHIVOS

Pierre Bourdieu había decidido utilizar solamente una parte ínfima de las fotografías aparecidas en sus publicaciones; por esta razón, la mayor parte de los documentos fotográficos son inéditos. Los que conocen su obra reconocerán sin duda las fotografías de las cubiertas de sus primeras ediciones: *Le Déracinement* (con Abdelmalek Sayad); *Travail et travailleurs en Algérie* (con Alain Darbel y otros); *Algérie 60* y *Le Sens pratique*.



Aunque algunas fotografías de su colección han servido para ilustrar los artículos y las entrevistas publicadas en diferentes revistas, de sus archivos han desaparecido sin embargo un buen número de ellas, negativos incluidos, ya que una gran parte de las casi dos mil fotografías (el fruto de cuatro años de trabajo) se perdió durante varias mudanzas. Los fondos actuales contienen seiscientos negativos con un formato de 6 x 6 cm, así como ciento noventa y nueve planchas de contactos, con formatos de 6 a 12,5 cm.



El corpus más importante de los archivos, exceptuando los negativos, comprende ciento cuarenta y dos tiradas de gran formato (entre 25 x 25 cm y 30 x 30 cm) que Pierre Bourdieu había clasificado en tres álbumes según criterios temáticos. Veintiséis negativos de estas ciento cuarenta y dos tiradas están irremediabilmente perdidos; los ciento sesenta restantes constituyen las únicas fuentes disponibles para la posteridad. Todas las leyendas y fechas, sin excepción, corresponden a la mano de Pierre Bourdieu; los nombres topográficos se han añadido donde se podían deducir sin ambigüedad a partir del material disponi-



ble o de las publicaciones existentes. Se ha respetado la numeración de los negativos en función del número atribuido a una imagen dada del archivo; sigue un sistema alfa-numérico cuyas letras expresan que se trata de una tirada original de la que existe negativo (O), de una tirada original sin negativo (R) o solo de un negativo (N). Hemos tomado la decisión de realizar planchas de contacto de todos los negativos y de escanear todas las fotografías originales, así como las fotografías esenciales de la selección destinada a la exposición y a la publicación, para evitar un deterioro mayor de los originales.



La selección de fotografías objeto del libro y de la exposición se articula en torno a las fotografías que Pierre Bourdieu había utilizado para sus publicaciones anteriores. Por otra parte, hemos incluido la mayor parte de las fotografías originales que el propio Bourdieu había elegido. Las secuencias de fotografías contenidas en sus álbumes y comentadas en parte por él mismo figuran aquí como unidades bien definidas. Una secuencia extraída de un álbum de Pierre Bourdieu ilustra el modo en que él reunía sus fotografías. Dicha secuencia comienza en la página 191 de este libro, sin ningún comentario. Hemos tratado de



respetar, en la medida de lo posible, las decisiones de Pierre Bourdieu y de recoger los archivos tal como nos habían llegado.

EL MÉTODO

Pierre Bourdieu describe las condiciones en que obtuvo esta documentación, que fueron metódicas pero también consecuencia de una gran presión afectiva. En un momento dado, tuvo la intención de des-



cribir las diferentes vestimentas con el fin de vincular las cualidades sociales con los diversos modos de combinar la ropa europea y los atuendos tradicionales; grabó en secreto conversaciones en lugares públicos para estudiar las razones que subyacían en el paso de una lengua a otra; entrevistó, hizo estudios basados en cuestionarios, tests en las escuelas, debates en los centros sociales, y procedió a la evaluación de diferentes archivos. «Esta *libido sciendi* un poco exaltada, enraizada en una pasión por todo lo relacionado con este país y con sus hombres, y también en un sentimiento oculto de culpabilidad y de rebelión ante tanto sufrimiento e injusticia, era inagotable, sin fronteras... El sim-

ple deseo de absorber aquellos acontecimientos me hizo continuar, en cuerpo y alma, un trabajo denodado que me permitía estar a la altura de las experiencias de las que yo era testigo indigno e impotente al mismo tiempo, y del que deseaba dar cuenta a toda costa.»¹⁴

Al reflejar la Argelia de los años cincuenta, el trabajo fotográfico de Pierre Bourdieu se inscribe en la tradición de una fotografía humanista comprometida que encontramos (y no solo por su proximidad temática) en los grandes informes sobre la miseria de los campesinos sin tierra, o de los que están reducidos, en gran medida, a la condición de jornaleros o de obreros agrícolas de los Estados Unidos de los años treinta. En particular, los textos de James Agee y las fotografías de Walter Evans, su descripción lúcida y comprometida de la vida miserable de tres familias campesinas en *Louons maintenant les grandes hommes*¹⁵, descripción que cuestiona la propia actividad del narrador, marcan un giro en la reflexividad del trabajo documental y artístico comprometido y, por lo mismo, constituyen un punto de referencia metódico válido para estas fotografías. Pierre Bourdieu consigue de tal manera establecer una base de confianza que logra desarrollar una práctica fotográfica capaz de documentar a un tiempo su compromiso, su autenticidad y su afectividad (sin olvidar, frente a esta comparación un poco osada, que aquí no se trata de un trabajo periodístico ni artístico y, sobre todo, que Bourdieu realizó sus trabajos durante la guerra, cuando la vida y la muerte se codeaban a diario).

Para nosotros fue muy revelador ver cómo Pierre Bourdieu, el fotógrafo, se aproximaba a su objeto y con qué precisión se acercaba a las cosas para captar el contexto integral en la fotografía. Pierre Bourdieu enmarcaba el objeto de su investigación con la ayuda de su cámara, eligiendo incansablemente nuevas perspectivas y aproximaciones. O bien registraba, como observador pasivo, todo lo que pasaba ante su lente, como en esa serie de veinte fotografías tomadas en un cruce de Blida que muestran, siempre desde el mismo ángulo, a los peatones que pasan por delante de su objetivo. O también la serie de fotografías

14 Pierre Bourdieu, *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002.

15 James Agee, Walker Evans, *Louons maintenant les grandes hommes*, Plon, Paris, 2002.

tomadas frente a un kiosco de periódicos, en una plaza cercana a la misma esquina de la calle de Blida, donde, como en una película, grupos de adultos y de niños, en una composición siempre renovada, se empujan unos a otros ante los periódicos expuestos. Pierre Bourdieu, que trabajaba con una réflex de dos objetivos, adoptaba siempre un ángulo visual bastante bajo, colocaba la cámara a la altura del pecho, lo que le permitía, sin tener que levantar el aparato hasta los ojos, fotografiar las situaciones más delicadas y pasar casi desapercibido.

EL PROYECTO

Los intercambios y la colaboración con Pierre Bourdieu comenzaron en 2000 con una perspectiva completamente distinta de la que, más tarde, impulsaría decisivamente este libro. El año 2000 representaba para nosotros, «trabajadores de la cultura» (en Austria), una ruptura política, de entrada simbólica: la llegada al poder del FPÖ (Partido Liberal de Austria) parecía anunciar la hegemonía en Austria de un consenso anti-intelectual, xenófobo, y justificar nuestro miedo a que la reducción de la complejidad se convirtiera en el leitmotiv de una nueva política austriaca. Pierre Bourdieu apoyaba el debate que alentaba nuestra revista de fotografía, *Camera Austria*, donde publicó su primer texto, «Contre une politique de la dépolitisation» [Contra una política de la despolitización], contribución esencial al movimiento social europeo en que militaba y que permitía ir en contra del pensamiento único de la mundialización y del neoliberalismo¹⁶.

Franz Schultheis, que era el punto de unión entre Pierre Bourdieu y *Camera Austria*, nos enseñó las fotografías, hasta entonces prácticamente inéditas, fruto de sus estudios etnológicos a finales de los años cincuenta en Argelia. Al principio, Pierre Bourdieu se mostró escéptico ante la idea de publicarlas y de hacer con ellas una exposición, pues no deseaba sobrevalorar su impacto artístico y estético. Para nosotros representó la ocasión de reflexionar sobre si una institución como *Camera*

¹⁶ *Camera Austria*, 72 (2000), Graz.

Austria, que se consideraba sin ninguna duda un proyecto artístico, podría ser el lugar adecuado para la elaboración del material fotográfico de Pierre Bourdieu referido a la etnografía. Pero fue precisamente a partir de sus investigaciones sobre la fotografía en una obra colectiva, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, y de sus ensayos sobre la definición y el análisis del campo artístico y de su impacto en la sociedad, por lo que consideramos muy interesante someter esos documentos a un análisis más profundo. Por otra parte, la posibilidad de revisar sus fotografías significaba para nosotros un retorno a nuestro campo tradicional, el del análisis de los materiales fotográficos y de su significación social, política y cultural. Por último, la exposición de los documentos fotográficos de Pierre Bourdieu en el Kunsthau de Graz, en otoño de 2003, ubicó este proyecto en una institución artística, lo que permitió debatir sobre este trabajo específico y la posición de Pierre Bourdieu, en general, en el contexto del arte contemporáneo¹⁷.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, debemos agradecer a Pierre Bourdieu la confianza que nos demostró en la realización de este proyecto común, así como su colaboración hasta sus últimos días. Agradecemos a Jérôme Bourdieu su ayuda y las fructíferas discusiones que mantuvimos con él, en particular durante la última fase del proyecto. Gracias también a Franz Schultheis, que proporcionó el marco en que pudimos inscribir las fotografías dentro su contexto científico, biográfico e histórico, y a Salah Bouhmedja por su paciencia durante el estudio de los archivos, sus comentarios y la identificación de las fotografías. Por último, debemos agradecer a los organizadores de «Graz 2003. Capital europea de la cultura» la financiación de base de este complejo proyecto.

¹⁷ El proyecto ha sido realizado en gran medida por el equipo de *Camera Austria* y, sobre todo, por Seiichi Furuya, Maren Luebbke, Anja Rösch y Manfred Willmann.

OBRAS DE PIERRE BOURDIEU SOBRE ARGELIA

Sociologie de l'Algérie, París, PUF (col. «Que Sais-je»), núm. 802, 1958, nueva edición corregida y revisada, 1961, 8ª edición, noviembre de 2001.

«La logique interne de la civilisation algérienne traditionnelle» en *Le Sous-Développement en Algérie*, Argel, Secrétariat social, 1959, pp. 40-51.

«Le choc des civilisations» en *Le Sous-Développement en Algérie*, Argel, Secrétariat social, 1959, pp. 52-64.

«Guerre et mutation sociale en Algérie», *Études méditerranéennes*, 7, primavera de 1960, pp. 25-37.

«Révolution dans la révolution», *Esprit*, 1 de enero de 1961, pp. 27-40; también en P. Bourdieu, *Interventions (1961-2001)*. *Science sociale et action politique* (T. Discepolo, F. Poupeau, eds.), Marsella, Agone, 2002, pp. 21-28.

«De la guerre révolutionnaire à la révolution», en *L'Algérie de demain*, F. Perroux (ed.), París, PUF, 1962, pp. 5-13; también en P. Bourdieu, *Interventions (1961-2001)*. *Science sociale et action politique* (T. Discepolo, F. Poupeau, eds.), Marsella, Agone, 2002, pp. 29-36.

«La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial», *Sociologie du travail*; 4, 1962, pp. 313-331.

«Les sous-prolétaires algériens», *Les Temps modernes*, 199, diciembre 1962, pp. 103-105; también en *Agone*, «Revenir aux luttes», 26-27, 2º trimestre 2002, pp. 203-223.

Travail et travailleurs en Algérie, Paris-La Haya, Mouton, 1963 (2ª edición, con A. Darbel, J. P. Rivet, C. Seibel).

«La société traditionnelle, Attitude à l'égard du temps et conduite économique», *Sociologie du travail*, 1, enero-marzo 1963, pp. 24-44.

Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Paris, Minit, 1964, novena edición, 1996 (con A. Sayad).

«The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time» (tr. G. E. Williams), en *Mediterranean Countryment*, J. Pitt-Rivers (ed.), Paris-La Haya, Mouton, 1964, pp. 55-72.

«Paysans déracinés, bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie», *Études rurales*, 12, enero-marzo 1964, pp. 56-94 (con A. Sayad).

«The Sentiment of Honour Kabyle Society» (tr. P. Sherrard) en *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, J. G. Peristiany (ed.), Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1965, pp. 191-241.

«La maison kabyle ou le monde renversé», en *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, J. Pouillon y P. Maranda (ed.), Paris-La Haya, Mouton, 1970, pp. 739-758; también «La maison ou le monde renversé» en P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000, pp. 61-82 (1ª edición, Ginebra, Droz, 1972, pp. 45-59, 64-69).

«Formes et degrés de la conscience du chômage dans l'Algérie coloniale», *Manpower and Unemployment Research Africa*, vol. 4, 1, abril 1971, pp. 36-44.

Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Ginebra, Droz, 1972; en formato de bolsillo (versión revisada y aumentada), Paris, Seuil (col. «Points Essais»), 2000.

«Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie», intervención en el coloquio sobre «Etnología y

política en el Magreb» (París, junio 1975) en *Le Mal de voir*; París, Union générale d'éditions (UGE) (col. 10/18), *Cahiers Jussieu*, 2, 1976, pp. 416-427; también «Pour une sociologie des sociologues» en P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1980, pp. 79-85.

Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles, París, Minuit, 1977.

«Dialogue sur la poésie orale», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23, septembre 1978, pp. 51-66 (con M. Mammeri); también en M. Mammeri, *Culture savante. Culture vecue*, «Études 1938-1989», Argel, Tala, 1991, pp. 93-123.

Algeria 1960, París/Cambridge, Maison des sciences de l'homme/Cambridge University Press, 1979 [compilación de textos traducidos al inglés: (extracto pp. 1-94), *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, París, Minuit, 1977 (extracto pp. 95-132), «The Sentiment of Honour en Kabyle Society», en *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, J. G. Peristiany (ed.), Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1965, pp. 191-241 (extracto pp. 133-153), «La maison kabyle ou le monde renversé», en *Echanges et communications*.

Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire, J. Pouillon y P. Maranda (ed.), París-La Haya, Mouton, 1970, pp. 739-758.

Le Sens pratique, París, Minuit, 1980.

«Du bon usage de l'ethnologie» (con M. Mammeri), *Awal, Cahiers d'études berbères*, 1, 1985, pp. 7-29; también en M. Mammeri, *Culture savante. Culture vecue*, «Études 1938-1989», Argel, Tala, 1991, pp. 173-187.

«Préface» en T. Yacine Titouh, *L'zli ou l'amour chanté en kabyle*, París, Maison des sciences de l'homme, 1988, pp. 11-12.

«Mouloud Mammeri ou la colline retrouvée», *Le Monde*, 3 de marzo de 1989; también en *Awal*, 5, noviembre 1989, pp. 1-3.

«L'odyssée de la réappropriation», *Le Pays* (Argel), 60, 27 de junio-3 de julio 1992, p. 6; también en *Awal* («La dimension maghrébine dans l'oeuvre de Mouloud Marnmeri», Actas del coloquio de Argel, junio de 1992), 18, 1998, pp. 5-6.

«La réappropriation de la culture reniée: à propos de Mouloud Marnmeri» en T. Yacine (ed.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sabara*, Paris, L' Harmattan-Awal, 1992, pp. 17-22.

«L' intelligence qu' on assassine» (entrevista con E. Sarner), *La Chronique d'Amnesty International*, 86, enero de 1994, pp. 24-25.

«Le parti de la paix civile», *Alternatives algériennes*, 2, 22 de noviembre-7 de diciembre 1995, p. 4 (con M. Virolle).

«Dévoiler et divulguer le refoulé» (Friburgo, 27 de octubre de 1995), en J. Jurt (ed.), *Algérie-France-Islam*, Paris, L' Harmattan, 1997, pp. 21-27; también en P. Bourdieu, *Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique* (T. Discepolo, F. Poupeau, eds.), Marsella, Agone, 2002, pp. 321-325.

«Hommage à mon ami Abdelmalek Sayad», *Libération*, 16 de marzo 1998, p. 31.

«Préface» en A. Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999, pp. 9-13.

«The Organic Ethnologist of Algerian Migration» (Comment on Sayad), *Ethnography*, 1 (2), 2000, pp. 173-182 (con L. Wacquant).

«Entre amis» (Institut du monde arabe, Paris, 21 de mayo 1997), *Awal*, 21, 2000, pp. 5-10; también en P. Bourdieu, *Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique* (T. Discepolo, F. Poupeau, eds.), Marsella, Agone, 2002, pp. 37-42.

«Pour Abdelmalek Sayad» (Paris, Institut du monde arabe, 1998). *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVII, 1998, Paris, CNRS éditions, 2000, pp. 9-13.

«Foreword» en J. D. Le Sueur, *Uncivil War. Intellectuals and Identity Politics During the Decolonization of Algeria*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2001, pp. IX-X.

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

PIERRE BOURDIEU EN ARGELIA. DE LA AFINIDAD ELECTIVA A LA OBJETIVACIÓN COMPROMETIDA

- p. 10, O 59/502.
- p. 13, R 4.
- p. 15, N 66.
- p. 17, Blida, N 56/475x.
- p. 19, N 11/2.

FOTOGRAFÍAS DE ARGELIA

- p. 22, Cheraia, O 86/770.
- p. 25, Ain Aghbel, Collo, N 86/774.
- p. 26, Centro de reagrupamiento de la Chiffa, enero, 1960, O 74/633.
- p. 27, Castiglione, junio 1959, O 18/450.
- p. 28, Djebabra, Chélif, O 30/1.
- p. 29, O 6/5.
- p. 30, El molino de grano, arriba: N 16/2019; abajo: N 16/2020.
- p. 31, Ain Aghbel, Collo, N 26/2010.
- p. 32, Orléansville, Chélif, 048/281.
- p. 33, Blida, foto publicada en la cubierta del libro *Algérie 60*, N 24/465.
- p. 35, Ain Aghbel, Collo, O 91/796.
- p. 36, Ain Aghbel, Collo, N 93/818.
- p. 37, Ain Aghbel, Collo, O 94/825.
- p. 39, N 47/289.
- p. 41, El sulfatado de los viñedos, llanura de la Mitidja, N 24/606.
- p. 43, Carniceros, mercado de Warnier, R 7.
- p. 45, arriba: O 73/623; abajo: N 71/611.
- p. 47, R. 1.

- p. 49, El sastre en la nueva aldea de Sangona, R2.
p. 51, Lasseube, Béarn, de arriba abajo: L 1; L 10; L 3; L 8; L 12; L 4.

GUERRA Y MUTACIÓN SOCIAL EN ARGELIA

- p. 54, N 66/556.
p. 57, arriba: N 28/6; abajo: N 90/838.
p. 59, arriba: N 35/158; abajo: N 46/434.
p. 61, arriba: N 47/282; abajo: N 81/690.
p. 65, arriba: N 17/464; abajo N 50/248.
p. 67, R 10.
p. 68, O 80/682.
p. 69, Blida, O 59/500.
p. 70, Tixeraine, diciembre 1959, O 65/552.
p. 71, N 28/7 (CPRA, Gobierno provisional de la república argelina).

HÁBITUS Y HÁBITAT

- p. 78, Cheraia, centro de reagrupamiento en construcción. Fotografía publicada en la cubierta del libro *Le Déracinement*. N 85/766.
p. 81, Cheraia, O 25/753.
p. 82, arriba: SAS de Cheraia, N 84/719; abajo: Cheraia, N 84/715.
p. 83, Cheraia, O 83/771.
p. 85, Ain Aghbel, Collo, N 90/896.
p. 86, el reagrupamiento de Djebabra, Chélif, con los itinerarios de los campesinos reagrupados, extraído del libro *Le Déracinement*.
p. 87, Djebabra, Chélif, centro de reagrupamiento, N 9/1.
p. 88, Djebabra, Chélif, centro de reagrupamiento, N 29/2.
p. 89, Djebabra, Chélif, centro de reagrupamiento, O 29/6.
p. 90, Djebabra, Chélif centro de reagrupamiento, N 29/8.
p. 91, Djebabra, Chélif, O 31/1.
p. 92, Djebabra, Chélif, arriba: N 31/6; abajo: N 31/2.
p. 93, O 3/3.
p. 95, N 15/728.
p. 96, plano de la casa kabilia, publicado en *Le Sens pratique*.

- p. 97, Ain Aghbel, Collo, N 24/2011
- p. 98, esbozo del plano de la casa kabilia; manuscrito Pierre Bourdieu, colección de las fichas de Argelia.
- p. 99, Ain Aghbel, Collo, N 88/786.
- p. 100, Ain Aghbel, Collo, arriba: N 26/2009; abajo: N 24/2012.
- p. 101, Ain Aghbel, Collo, N 25/724.

HOMBRES - MUJERES

- p. 104, Djebabra, Chélif, O 9/7.
- p. 106, Djebabra, Chélif, O 9/4.
- p. 107, Djebabra, Chélif, N 9/6.
- p. 109, Ain Aghbel, Collo, N 6/7.
- p. 110, Ain Aghbel, Collo, página del álbum (fotos tomadas con Leica). De arriba abajo: A 4a, A 4b, A 4c, A 4d, A 4e.
- p. 111, Ain Aghbel, Collo, página del álbum (fotos tomadas con Leica). De arriba abajo: A 2a, A 2b, A 2c, A 2e, A 2d.
- p. 112, Ain Aghbel, Collo, página del álbum (fotos tomadas con Leica). De arriba abajo: A 3a, A 3b, A 3c, A 3d, A 3e.
- p. 113, Ain Aghbel, Collo, página del álbum (fotos tomadas con Leica). De arriba abajo: A 1a, A 1b, A 1c, A 1d, A 1e, A 1f.
- pp. 114 y 115, Trabajos masculinos, trabajos femeninos, manuscrito Pierre Bourdieu, colección de las fichas de Argelia.
- p. 117, Ain Aghbel, Collo, O 87/780.
- p. 119, Ain Aghbel, Collo, R19.
- p. 120, La fuente de Ain Aghbel, Collo, O87/783.
- p. 121, La fuente de Ain Aghbel, Collo, N 92/809.
- p. 122, Ain Aghbel, Collo, arriba: O 88/790; abajo: O 91/797.
- p. 123, Ain Aghbel, Collo, arriba: O 93/813; abajo: N 34/144 (a la izquierda, Pierre Bourdieu).
- p. 125, La fuente, Matmatas, Chélif, N 31/7.
- p. 127, Palestro, O 90/839.
- p. 129, Oued Fodda, Chélif, R 3.

CAMPESINOS DESARRAIGADOS

- p. 132, Las labores en las higueras de Kabilia, N 75/644.
- p. 135, Ain Aghbel, Collo (en el centro, con camisa blanca, Abdelmalek Sayad) N 88/788.
- p. 136, Ain Aghbel, Collo, O 87/781.
- p. 137, Ain Aghbel, Collo, N 88/787.
- p. 139, El centenario de Ain Aghbel, Collo, N 89/793.
- p. 140, Ain Aghbel, Collo, O 93/815.
- p. 141, Ain Aghbel, Collo, O 93/817.
- p. 142, La cosecha, centro de reagrupamiento de Mihoub, R 13.
- p. 143, La medición del grano, Matmatas, Chélif, N 89/794.
- p. 145, N 33.
- p. 146, Cheraia, O 21/754
- p. 147, Cheraia, O 20/757
- p. 149, Djebabra, Chélif, N 30/3.
- p. 150, Djebabra, Chélif N 30/4.
- p. 151, Cheraia, N 8/6. Foto publicada en la cubierta del libro *Le Sens pratique*.
- p. 153, El sulfatado de las viñas, llanura de la Mitdja, N 48/262. Foto publicada en la cubierta del libro *Travail et travailleurs en Algérie*.
- p. 156, N 19/755.
- p. 157, Cheraia, R 17.
- p. 158, Oued Foundouk, N 3/4.
- p. 159, N 19/738.
- p. 160, Djebabra, Chélif, O 3/2.
- p. 161, N 5/3.

ECONOMÍA DE LA MISERIA

- p. 164, Vendedor ambulante con su hijo, Orléansville, Chélif R 14.
- p. 166, O 80/684.
- p. 167, Blida, R 6.
- p. 168, R 21.
- p. 169, El-Biar, diciembre 1959, O 64/539.
- p. 170, O 79/675.
- p. 171, R 8.

- p. 173, Rouiba, junio 1959, O 26/466.
- p. 175, Mercadillo, Bab-el Oued, Argel, abril de 1959, R 12.
- p. 177, N 55/207.
- p. 178, N 68/576.
- p. 179, N 4/1.
- p. 181, Mendigo, Bab-el Oued, N 39/188.
- p. 182, Mostaganem, Chélif, O 23/276.
- p. 183, O 5/8.
- p. 186, A Argel, O 32/300.
- p. 187, Blida, R 9.
- p. 189 El-Biar, diciembre 1959, O 65/549.

DE ARGELIA A BLIDA, SECUENCIA DE IMÁGENES
COMPUESTA POR PIERRE BOURDIEU

- p. 192, Avenida de la Marne, Argel, abril 1959, O 36/168.
- p. 193, Square Bresson, Argel, abril 1959, O 36/167.
- p. 194, Diar el-Mahsoul, Argel, abril 1959, O 38/184.
- p. 195, R 11.
- p. 196, Diar el-Mahsoul, Argel, O 38/180.
- p. 197, Diarel-Mahsoul, Argel, 22 de abril de 1959, O 37/171.
- p. 198, Blida, abril 1960, O 69/578.
- p. 199, R26.
- p. 200, Blida, abril 1960, O 69/583.
- p. 201, Blida, marzo 1959, O 33/142.
- p. 202, O 50/250.
- p. 203, Blida, abril 1960, O 69/585.
- p. 204, Bab el-Oued, O 37/175.
- p. 205, Bab el-Oued, abril 1959, O 38/177.
- p. 206, Bab el-Oued, abril de 1959, O 55/202.
- p. 207, Bab el-Oued, abril de 1959, O 55/203.
- p. 208, Argel, mayo 1959, O 58/491.
- p. 209, Bab el-Oued, junio 1959, O 40/196.
- p. 210, Feria de Argel, abril 1959, O 53/224.
- p. 211, Feria de Argel, abril 1959, O 54/212.

- p. 212, Feria de Argel, abril 1959, O 54/217.
- p. 213, Feria de Argel, abril 1959, O 53/222.
- p. 214, Feria de Argel, abril 1959, O 54/215.
- p. 215, Feria de Argel, abril 1959, O 54/218.
- p. 216, O 50/25.

OBSERVACIONES SOBRE LOS DOCUMENTOS
FOTOGRAFICOS DE PIERRE BOURDIEU

- p. 218, N 4/61.
- p. 220-p. 227, Blida, N 12/2, N 67/563, N 67/564, N 67/567, N 67/569, N 68/570,
N 68/571, N 68/572.

REFERENCIAS DE LAS CITAS

- Travail et travailleurs en Algérie* © Éditions Mouton & Co., 1963
La Domination masculine, Col. Liber, © Éditions du Seuil, 1998
Les Structures sociales de l'économie, Col. Liber, © Éditions du Seuil, 2000
Le Sens pratique © Éditions de Minuit, 1980
Algérie 60 © Éditions de Minuit, 1977
Le Déracinement © Éditions de Minuit, 1964
«Guerre et mutation sociale en Algérie» © Jérôme Bourdieu, 1960 © Revue *Études méditerranéennes*, 1960
«Paysans déracinés, bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie» © P. Bourdieu/A. Sayad, 1964 © Revue *Études rurales*

BIBLIOGRAFÍA RELEVANTE / ESPAÑA

- Antropología de Argelia*, trad. Elena Hernández Corrochano, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2007.
- La dominación masculina*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Las estructuras sociales de la economía*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2003.
- La miseria del mundo*, trad. Horacio Óscar Pons, Madrid, Akal, 1999.
- El sentido práctico*, trad. Ariel Dilon, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Sociología de Argelia y tres estudios sobre etnología cabilia*, trad. Dolores Beltrán de Felipe, Boletín Oficial del Estado Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006.

ÍNDICE

PIERRE BOURDIEU Y ARGELIA. DE LA AFINIDAD ELECTIVA A LA OBJETIVACIÓN COMPROMETIDA	
Franz Schultheis	9
FOTOGRAFÍAS DE ARGELIA.....	21
GUERRA Y MUTACIÓN SOCIAL EN ARGELIA.....	53
HÁBITUS Y HÁBITAT.....	77
HOMBRES. MUJERES.....	103
CAMPESINOS DESARRAIGADOS.....	131
ECONOMÍA DE LA MISERIA.....	163
EN ARGEL Y BLIDA	
Secuencia de imágenes compuesta por Pierre Bourdieu.....	191
OBSERVACIONES SOBRE LOS DOCUMENTOS FOTOGRAFICOS DE PIERRE BOURDIEU	
Christine Frisinghelli	217
OBRAS DE PIERRE BOURDIEU SOBRE ARGELIA	233
ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS	237
REFERENCIAS DE LAS CITAS	243
BIBLIOGRAFÍA RELEVANTE / ESPAÑA	243

