

El lugar antropológico

El lugar común al etnólogo y a aquellos de los que habla es un lugar, precisamente: el que ocupan los nativos que en él viven, trabajan, lo defienden, marcan sus puntos fuertes, cuidan las fronteras pero señalan también la huella de las potencias infernales o celestes, la de los antepasados o de los espíritus que pueblan y animan la geografía íntima, como si el pequeño trozo de humanidad que les dirige en ese lugar ofrendas y sacrificios fuera también la quintaesencia de la humanidad, como si no hubiera humanidad digna de ese nombre más que en el lugar mismo del culto que se les consagra,

Y el etnólogo, por el contrario, se vanagloria de poder descifrar a través de la organización del lugar (la frontera siempre postulada y balizada entre naturaleza salvaje y naturaleza cultivada, la repartición permanente o provisional de las tierras de cultivo o de las aguas para la pesca, el plano de los pueblos, la disposición del habitat y las reglas de residencia, en suma, la geografía económica, social, política y religiosa del grupo) un orden tanto más coercitivo, y en todo caso evidente, en la medida en

que su transcripción en el espacio le da la apariencia de una segunda naturaleza. El etnólogo se ve así como el más sutil y el más sabio de los nativos.

Este lugar común al etnólogo y a sus nativos es en un sentido (en el sentido del latín *invenire*) una invención: ha sido descubierto por aquellos que lo reivindican como propio. Los relatos de fundación son raramente relatos de autoctonía; más a menudo son por el contrario relatos que integran a los genios del lugar y a los primeros habitantes en la aventura común del grupo en movimiento. La marca social del suelo es tanto más necesaria cuanto que no es siempre original. El etnólogo, por su parte, también descubre esta marcación. Sucede incluso que su intervención y su curiosidad pueden despertar en aquellos a quienes investiga el gusto por sus orígenes que pudieron atenuar, ahogar a veces, los fenómenos ligados a la actualidad más reciente: las migraciones hacia la ciudad, los nuevos poblamientos, la extensión de las culturas industriales.

Por cierto, en el origen de esta doble invención existe una realidad, que le provee su materia prima y su objeto. Pero ésta puede engendrar también fantasías e ilusiones: fantasía del nativo, de una sociedad anclada desde tiempos inmemoriales en la perennidad de un terruño intocado más allá del cual nada es ya verdaderamente pensable; ilusión del etnólogo, de una sociedad tan transparente en sí misma que se expresa entera en la menor de sus costumbres, en cualquiera de sus instituciones así como en la personalidad global de cada uno de los que la componen. La consideración de la cuadrícula

sistemática de la naturaleza que han operado todas las sociedades, aun las nómades, prolonga la fantasía y alimenta la ilusión.

La fantasía de los nativos es la de un mundo cerrado fundado de una vez y para siempre que, a decir verdad, no debe ser conocido. Se conoce ya todo lo que hay que conocer: las tierras, el bosque, los orígenes, los puntos notables, los lugares de culto, las plantas medicinales, sin desconocer las dimensiones temporales de un estado de los lugares en el cual los relatos de origen y el calendario ritual postulan su legitimidad y aseguran en principio su estabilidad. Dado el caso, es necesario *reconocerse* en él. Todo acontecimiento imprevisto, aun si, desde el punto de vista ritual, es perfectamente previsible y recurrente, como lo son los nacimientos, las enfermedades y la muerte, exige que se lo interprete, no para ser conocido, a decir verdad, sino para ser reconocido, es decir para ser digno de un discurso, de un diagnóstico en los términos ya catalogados cuyo enunciado no sea susceptible de chocar a los guardianes de la ortodoxia cultural y la sintaxis social. Que los términos de este discurso sean voluntariamente espaciales no podría sorprender, a partir del momento en que el dispositivo espacial es a la vez lo que expresa la identidad del grupo (los orígenes del grupo son a menudo diversos, pero es la identidad del lugar la que lo funda, lo reúne y lo une) y es lo que el grupo debe defender contra las amenazas externas e internas para que el lenguaje de la identidad conserve su sentido.

Una de mis primeras experiencias etnológicas,

la interrogación del cadáver en el país aladiano, fue, desde este punto de vista, ejemplar: tanto más ejemplar cuanto que, según modalidades variables, está muy extendida en el África occidental y se encuentran en otras partes del mundo técnicas equivalentes. Se trataría, grosso modo, de hacer decir al cadáver si el responsable de su muerte se encontraba en el exterior de los pueblos aladianos o en uno de ellos, en el interior mismo del pueblo donde se desarrollaba la ceremonia o en el exterior (y en este caso, al este o al oeste), en el interior o en el exterior de su propio linaje, de su propia casa, etc. Sucedió por otra parte que el cadáver, haciendo un cortocircuito en la lenta progresión del cuestionario, arrastraba al cortejo de sus portadores hacia una "choza" en la que rompía la empalizada o la puerta de entrada, significando con eso a sus interrogadores que no tenían que buscar más lejos. No se podría expresar mejor que la identidad del grupo étnico (en este caso la del grupo compuesto por los aladianos), que exige evidentemente un buen dominio de sus tensiones internas, pasa por una revisión constante del buen estado de sus fronteras exteriores e interiores... y es significativo que tengan o hayan tenido que ser reformuladas, repetidas y reafirmadas en ocasión de casi cada muerte individual,

La fantasía del lugar fundado e incesantemente refundador no es sino una semifantasía. Ante todo, funciona bien o, mejor dicho, ha funcionado bien: las tierras fueron valorizadas, la naturaleza fue domesticada, la reproducción de las generaciones, asegurada; en este sentido los dioses del terru-

ño lo protegieron bien. El territorio se mantuvo contra las amenazas de agresiones exteriores o de escisiones internas, cosa que no siempre sucede, lo sabemos: en este sentido, también, los dispositivos de la adivinación y de la prevención han sido eficaces. Esta eficacia puede medirse a escala de la familia, de los linajes, del pueblo o del grupo. Aquellos que toman a su cargo la gestión de las peripecias puntuales, el esclarecimiento y la resolución de las dificultades concretas son siempre más numerosos que los que son sus víctimas o que los que cuestionan: existe solidaridad entre la gente y el sistema funciona bastante bien.

Semifantasía también porque, si nadie duda de la realidad del lugar común y de las potencias que lo amenazan o lo protegen, nadie ignora tampoco, nadie ha ignorado nunca ni la realidad de los otros grupos (en África, numerosos relatos de fundación son ante todo relatos de guerra y de huida) y por lo tanto también de los otros dioses, ni la necesidad de comerciar o de ir a buscar mujer en otra parte. Nada permite pensar que ayer más que hoy la imagen de un mundo cerrado y autosuficiente haya sido, para aquellos mismos que la difundían y, por función, se identificaban con ella, otra cosa que una imagen útil y necesaria, no una mentira sino un mito aproximativamente inscrito en el suelo, frágil como el territorio cuya singularidad fundaba el sujeto, como lo son las fronteras, con rectificaciones eventuales pero condenado, por esta misma razón, a hablar siempre del último desplazamiento como de la primera fundación.

En este punto la ilusión del etnólogo se toca con

la semifantasia de los nativos. No es, tampoco, más que una semiilusión. Pues si el etnólogo se siente evidentemente muy tentado a identificar a aquellos que estudia con el paisaje donde los descubre y con el espacio al que ellos le dieron una forma, tampoco ignora más que ellos las vicisitudes de su historia, su movilidad, la multiplicidad de los espacios a los que se refieren y la fluctuación de sus fronteras. Puede inclusive, igual que ellos, sentir la tentación de tomar sobre los trastornos actuales la medida ilusoria de su estabilidad pasada. Cuando las aplanadoras borran el terruño, cuando los jóvenes parten a la ciudad o cuando se instalan "alóctonos", en el sentido más concreto, más espacial, se borran, con las señales del territorio, las de la identidad. "

Pero allí no está lo esencial de su tentación, que es intelectual y de la que es testimonio de vieja data la tradición etnológica.

La llamaremos, recurriendo a una noción que esta tradición misma ha usado y de la que ha abusado en varias circunstancias, la "tentación de la totalidad". Volvamos un instante al uso que hacía Mauss del concepto de hecho social y al comentario que propone Levi-Strauss. La totalidad del hecho social, para Mauss, remite a otras dos totalidades: la suma de las diversas instituciones que entran en su composición, pero también el conjunto de las diversas dimensiones con respecto a las cuales se define la individualidad de cada uno de aquellos que la viven y participan de ella. Lévi-Strauss, lo hemos visto, ha resumido notablemente este punto de vista al sugerir que el hecho social

total es ante todo el hecho social totalmente percibido, es decir el hecho social en cuya interpretación está integrada la visión que puede tener de él cualquiera de los nativos que lo vive. Sólo que este ideal de interpretación exhaustiva, que podría descorazonar a cualquier novelista, por los esfuerzos múltiples de imaginación que le exigiría, se basa en una concepción muy particular del hombre "medio", definido también él como algo "total porque, a diferencia de los representantes de la élite moderna, "es afectado en todo su ser por la menor de sus percepciones o por el menor shock mental" (pág. 306). El hombre "medio", para Mauss, es, en la sociedad moderna, cualquiera de las personas que no pertenecen a la élite. Pero el arcaísmo no conoce sino el término medio. El hombre "medio" es semejante a "casi todos los hombres de las sociedades arcaicas o atrasadas" en que presenta como ellos una vulnerabilidad y una permeabilidad al entorno inmediato que permiten precisamente definirlo como "total".

No es del todo evidente que, a los ojos de Mauss, la sociedad moderna constituya por eso un objeto etnológico dominable. Pues el objeto del etnólogo, para él, son las sociedades precisamente localizadas en el espacio y en el tiempo. En el terreno ideal del etnólogo (el de las sociedades "arcaicas o atrasadas"), todos los hombres son "medios" (podríamos decir "representativos"); por lo tanto, allí la localización en el tiempo y en el espacio es fácil de efectuar: vale para todos, y la división en clases, las migraciones, la urbanización, la industrialización no vienen a dividir las dimensiones y a enredar la

lectura. Detrás de las ideas de totalidad y de sociedad localizada; existe la de una transparencia entre cultura, sociedad e individuo.

La idea de la cultura como texto, que es uno de los últimos avatares del culturalismo norteamericano, está ya presente toda entera en la de la sociedad localizada. Guando, para ilustrar la necesidad de integrar en el análisis del hecho social total el de un "individuo cualquiera" de esa sociedad. Mauss cita "el melanesio de tal o cual isla", es significativo ciertamente que haya recurrido al artículo definido (este melanesio es un prototipo, como lo serán, en otro tiempo y bajo otros cielos, muchos sujetos étnicos promovidos a la ejemplaridad). pero también es significativo que una isla (una islita) sea propuesta ejemplarmente como el lugar por excelencia de la totalidad cultural. De una isla, se pueden delinear o dibujar sin vacilación los contornos y las fronteras; de isla en isla, en el interior de un archipiélago, los circuitos de la navegación y del intercambio componen itinerarios fijos y reconocidos que delinear una clara frontera entre la zona de identidad relativa (de identidad reconocida y de relaciones instituidas) y el mundo exterior, el mundo de la extranjería absoluta. El ideal para el etnólogo deseoso de caracterizar las particularidades singulares, sería que cada etnia fuera una isla, eventualmente ligada a otras pero diferente de cualquier otra, y que cada isleño fuera el homólogo exacto de su vecino.

Los límites de la visión culturalista de las sociedades, en tanto se considera sistemática, son evidentes: esencializar cada cultura singular es

ignorar a la vez su carácter intrínsecamente problemático, del que dan testimonio sin embargo en cada momento sus reacciones ante las otras culturas o ante las sacudidas de la historia, y la complejidad de una trama social y de posiciones individuales que no se pueden nunca deducir del "texto" cultural. Pero no habría que ignorar la parte de realidad que subyace en la fantasía nativa y en la ilusión etnológica: la organización del espacio y la constitución de lugares son, en el interior de un mismo grupo social, una de las apuestas y una de las modalidades de las prácticas colectivas e individuales. Las colectividades (o aquellos que las dirigen), como los individuos que se incorporan a ellas, tienen necesidad simultáneamente de pensar la identidad y la relación y, para hacerlo, de simbolizar los constituyentes de la identidad compartida (por el conjunto de un grupo), de la identidad particular (de tal grupo o de tal individuo con respecto a los otros) y de la identidad singular (del individuo o del grupo de individuos en tanto no son semejantes a ningún otro). El tratamiento del espacio es uno de los medios de esta empresa y no es de extrañar que el etnólogo sienta la tentación de efectuar en sentido inverso el recorrido del espacio a lo social, como si éste hubiera producido a aquél de una vez y para siempre. Este recorrido es "cultural" esencialmente, puesto que, pasando por los signos más visibles, más establecidos y más reconocidos del orden social, delinea simultáneamente el lugar, por eso mismo definido como lugar común. Reservaremos el término "lugar antropológico" para esta construcción concreta y simbólica del

espacio que no podría por sí sola dar cuenta de las vicisitudes y de las contradicciones de la vida social pero a la cual se refieren todos aquellos a quienes ella les asigna un lugar, por modesto o humilde que sea. Justamente porque toda antropología es antropología de la antropología de los otros, en otros términos, que el lugar, el lugar antropológico, es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa. El lugar antropológico es de escala variable. La casa kabil, con su costado sombreado y su costado luminoso, su parte masculina y su parte femenina; la casa mina o ewe con su *legba* del interior que protege al durmiente de sus propias pulsiones y el *legba* del umbral que lo protege de las agresiones exteriores; las organizaciones dualistas, a menudo traducidas en el suelo por una frontera muy material y muy visible, y que rigen directa o indirectamente la alianza, los intercambios, los juegos, la religión; los pueblos ebríe o atyé, cuya tripartición ordena la vida de los linajes y de los grupos etarios: todos son lugares cuyo análisis tiene sentido porque fueron cargados de sentido, y cada nuevo recorrido, cada reiteración ritual refuerza y confirma su necesidad.

Estos lugares tienen por lo menos tres rasgos comunes. Se consideran (o los consideran) identificatorios, relacionales e históricos. El plano de la casa, las reglas de residencia, los barrios del pueblo, los altares, las plazas públicas, la delimitación del terruño corresponden para cada uno a un conjunto de posibilidades, de prescripciones y de prohibiciones cuyo contenido es a la vez espacial y

social. Nacer es nacer en un lugar, tener destinado un sitio de residencia. En este sentido el lugar de nacimiento es constitutivo de la identidad individual, y ocurre en África que al niño nacido por accidente fuera del pueblo se le asigna un nombre particular relacionado con un elemento del paisaje que lo vio nacer. El lugar de nacimiento obedece a la ley de lo "propio" (y del nombre propio) del que habla Michel de Certeau. Louis Marin, por su parte, toma de Furetière su definición aristotélica del lugar ("Superficie primera e inmóvil de un cuerpo que rodea a otro o, para decirlo más claramente, el espacio en el cual un cuerpo es colocado"*) y cita el ejemplo que él da: "Cada cuerpo ocupa su lugar". Pero esta ocupación singular y exclusiva es más la del cadáver en su tumba que el cuerpo naciente o vivo. En el orden del nacimiento y de la vida, el lugar propio, al igual que la individualidad absoluta, son más difíciles de definir y de pensar. Michel de Certeau ve en el lugar, cualquiera que sea, el orden "según el cual los elementos son distribuidos en sus relaciones de coexistencia" y, si bien descarta que dos cosas ocupen el mismo "lugar", si admite que cada elemento del lugar esté al lado de los otros, en un "sitio" propio, define el "lugar" como una "configuración instantánea de posiciones" (pág.173), lo que equivale a decir que en un mismo lugar pueden coexistir elementos distintos y singulares, ciertamente, pero de los cuales nada

* Louis Marin, "Le lieu du pouvoir a Versailles", en *La Production des lieux exemplaires*, Les Dossiers des séminaires, TTS, pág. 89.

impide pensar ni las relaciones ni la identidad compartida que les confiere la ocupación del lugar común. Así, las reglas de la residencia que asignan su lugar al niño (junto a su madre generalmente pero al mismo tiempo, sea en casa de su padre, sea en la de su tío materno, sea en casa de su abuela materna) los sitúan en una configuración de conjunto de la cual él comparte con otros la inscripción en el suelo.

Histórico, por fin, el lugar lo es necesariamente a contar del momento en que, conjugando identidad y relación, se define por una estabilidad mínima. Por eso aquellos que viven en él pueden reconocer allí señales que no serán objetos de conocimiento. El lugar antropológico, para ellos, es histórico en la exacta medida en que escapa a la historia como ciencia. Este lugar que han construido los antepasados ("Más me gusta la morada que han construido mis abuelos..."), que los muertos recientes pueblan de signos que es necesario saber conjurar o interpretar, cuyas potencias tutelares un calendario ritual preciso despierta y reactiva a intervalos regulares, está en las antípodas de los "lugares de la memoria" que Pierre Nora describe tan precisamente que en ellos podemos captar esencialmente nuestra diferencia, la imagen de lo que ya no somos. El habitante del lugar antropológico vive en la historia, no hace historia. La diferencia entre estas dos relaciones con la historia es sin duda todavía, muy perceptible, por ejemplo para los franceses de mi edad que han vivido en la década de 1940 y han podido asistir en su pueblo (aunque éste no fuese más que un lugar de vacaciones) a la Fiesta de Dios, a los Ruegos o a la celebración anual de tal o cual

santo patrón del terruño ordinariamente colocado en un nicho a la sombra de una capilla aislada: pues, si bien estos recorridos y estos recursos han desaparecido, su recuerdo no nos habla simplemente, como otros recuerdos de infancia, del tiempo que pasa o del individuo que cambia; efectivamente desaparecieron, o mejor dicho se han transformado. Se celebra todavía la fiesta de tanto en tanto, para hacer como antes, como se resucita la trilla a la antigua cada verano; la capilla fue restaurada y se da allí a veces un concierto o un espectáculo. Esta puesta en escena no deja de producir algunas sonrisas perplejas o algunos comentarios retrospectivos en algunos viejos habitantes de la región: proyecta a distancia los lugares en los que ellos creían haber vivido día a día, mientras que se los invita hoy a mirarlos como un pedazo de historia. Espectadores de sí mismos, turistas de lo íntimo, no podrían imputar a la nostalgia o a las fantasías de la memoria los cambios de los que da testimonio objetivamente el espacio en el cual continúan viviendo y que no es más el espacio en el que vivían. Por supuesto, el estatuto intelectual del lugar antropológico es ambiguo. No es sino la idea, parcialmente materializada, que se hacen aquellos que lo habitan de su relación con el territorio, con sus semejantes y con los otros. Esta idea puede ser parcial o mitificada. Varía según el lugar que cada uno ocupa y según su punto de vista. Sin embargo, propone e impone una serie de puntos de referencia que no son sin duda los de la armonía salvaje o del paraíso perdido, pero cuya ausencia, cuando desaparecen, no se colma fácilmente. Si el etnólogo,

por su lado, se sensibiliza tan fácilmente ante todo lo que significa la clausura en el proyecto de aquellos que observa, tal como se inscribe en el suelo, el sabio controla la inmanencia de lo divino en lo humano, la relación con el exterior, la proximidad del sentido y la necesidad del signo, porque lleva en sí la imagen y la necesidad.

Sí nos detenemos un instante en la definición de lugar antropológico, comprobaremos que es ante todo algo geométrico. Se lo puede establecer a partir de tres formas espaciales simples que pueden aplicarse a dispositivos institucionales diferentes y que constituyen de alguna manera las formas elementales del espacio social. En términos geométricos, se trata de la línea, de la intersección de líneas y del punto de intersección. Concretamente, en la geografía que nos es cotidianamente más familiar, se podría hablar, por una parte, de itinerarios, de ejes o de caminos que conducen de un lugar a otro y han sido trazados por los hombres; por otra parte, de encrucijadas y de lugares donde los hombres se cruzan, se encuentran y se reúnen, que fueron diseñados a veces con enormes proporciones para satisfacer, especialmente en los mercados, las necesidades del intercambio económico y, por fin, centros más o menos monumentales, sean religiosos o políticos, construidos por ciertos hombres y que definen a su vez un espacio y fronteras más allá de las cuales otros hombres se definen como otros con respecto a otros centros y otros espacios.

Itinerarios, encrucijadas y centros no son por lo tanto nociones absolutamente independientes. Se

superponen, parcialmente. Un itinerario puede pasar por diferentes puntos notables que constituyen otros tantos lugares de reunión: algunos mercados constituyen puntos fijos en un itinerario que ellos balizan; si el mercado es en sí mismo un centro de atracción, el lugar donde se encuentra puede albergar un monumento (el altar de un dios, el palacio de un soberano) que configura el centro de otro espacio social. A la combinación de los espacios corresponde una cierta complejidad institucional: los grandes mercados apelan a ciertas formas de control político; no existen sino en virtud de un contrato cuyo respeto es asegurado por diversos procedimientos religiosos y jurídicos: son los lugares de tregua, por ejemplo. En cuanto a los itinerarios, pasan por un cierto número de fronteras y de límites cuyo funcionamiento no es evidente de por sí y que implican, por ejemplo, ciertas prestaciones económicas o rituales.

Estas formas simples no caracterizan los grandes espacios políticos o económicos sino que definen al mismo tiempo el espacio aldeano y el espacio doméstico. Jean-Pierre Vernant muestra bien, en su libro *Mythe et pensée chez les Grecs*, cómo, en la pareja Hestia/Hermes, la primera simboliza el hogar circular situado en el centro de la casa, el espacio cerrado del grupo replegado sobre sí mismo, y de alguna manera la relación consigo misma, mientras que Hermes, dios del umbral y de la puerta, pero también de las encrucijadas y de las entradas de las ciudades, representa el movimiento y la relación con los demás. La identidad y la relación constituyen el núcleo de todos los disposi-

tivos espaciales estudiados clásicamente por la antropología.

La historia también. Pues todas las relaciones inscritas en el espacio se inscriben también en la duración, y las formas espaciales simples que acabamos de mencionar no se concretan sino en y por el tiempo. Ante todo, su realidad es histórica: en África, como a menudo en otras partes, los relatos de fundación de pueblos o de reinos refieren generalmente todo un itinerario, puntuado por altos diversos previos al establecimiento definitivo. Sabemos asimismo que los mercados, al igual que las capitales políticas, tienen una historia; algunos se crean mientras que otros desaparecen. La adquisición o la creación de un dios pueden estar fechadas y hay cultos y santuarios como hay mercados y capitales políticas: ya sea que perduren, se extiendan o desaparezcan, el espacio de su crecimiento o de su desaparición es un espacio histórico.

Pero habría que decir unas palabras acerca de la dimensión materialmente temporal de estos espacios. Los itinerarios se miden en horas o en jornadas de marcha. El lugar del mercado no merece este título sino ciertos días. En África occidental se distinguen fácilmente zonas de intercambio en cuyo interior se establece durante toda la semana una rotación de los lugares y de los días de mercado. Los lugares consagrados a los cultos y a las asambleas políticas o religiosas no son más que por momentos, en general en fechas fijas, el objeto de tal consagración. Las ceremonias de iniciación, los rituales de fecundidad tienen lugar a intervalos regulares: el calendario religioso o social se modela

normalmente sobre el calendario agrícola, y la sacralidad de los lugares donde se concentra la actividad ritual es una sacralidad que se podría llamar alternativa. Así, por otra parte, se crean las condiciones de una memoria que se vincula con ciertos lugares y contribuye a reforzar su carácter sagrado. Para Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, la noción de sagrado está ligada al carácter retrospectivo que resulta del carácter alternativo de la fiesta o de la ceremonia. Si la Pascua judía o una reunión de antiguos combatientes le parecen igualmente "religiosas" o sagradas, es porque son la ocasión para que cada uno de los participantes no solamente tome conciencia de la colectividad de la cual forma parte sino también rememore las celebraciones precedentes. El monumento, como lo indica la etimología latina de la palabra, se considera la expresión tangible de la permanencia o, por lo menos, de la duración. Son necesarios altares para los dioses, palacios y tronos para los soberanos para que no sean avasallados por las contingencias temporales. Así permiten pensar la continuidad de las generaciones. Esto lo expresa bien, a su manera, una de las interpretaciones de la nosología africana tradicional que considera que una enfermedad puede ser atribuida a la acción de un dios enojado al ver su altar descuidado por el sucesor de aquel que lo había edificado. Sin ilusión monumental, a los ojos de los vivos la historia no sería sino una abstracción. La especie social está poblada de monumentos no directamente funcionales, imponentes construcciones de piedra o modestos altares de barro, ante

los que cada individuo puede tener la sensación justificada de que en su mayor parte lo han preexistido y le sobrevivirán. Curiosamente, una serie de rupturas y de discontinuidades en el espacio es lo que representa la continuidad temporal. Sin duda se puede atribuir este efecto mágico de la construcción espacial al hecho de que el cuerpo humano mismo es concebido como una porción de espacio, con sus fronteras, sus centros vitales, sus defensas y sus debilidades, su coraza y sus defectos. Al menos en el plano de la imaginación (pero que se confunde en numerosas culturas con el de la simbólica social), el cuerpo es un espacio compuesto y jerarquizado que puede recibir una carga desde el exterior. Tenemos ejemplos de territorios pensados a imagen del cuerpo humano, pero, a la inversa, también el cuerpo humano es pensado como un territorio, en forma bastante generalizada. En África occidental, por ejemplo, los componentes de la personalidad se conciben en términos de una tónica que puede recordar a la tónica freudiana pero que se aplaca a realidades concebidas como sustancialmente materiales. Así, en las civilizaciones akan (las actuales Ghana y Costa de Marfil), dos "instancias" definen el psiquismo de cada individuo. Del carácter material de su existencia da testimonio directo el hecho de que una de ellas es asimilada a la sombra, y testimonio indirecto, el hecho de que el debilitamiento del cuerpo es atribuido al debilitamiento o a la partida de una de ellas. Su perfecta coincidencia define la salud. Si despertar a alguien bruscamente puede matarlo, es que una de esas instancias, el doble que vagabundea por la

noche, tal vez no haya tenido tiempo de volver a ese cuerpo en el momento de su despertar.

Los órganos internos mismos o ciertas partes del cuerpo (los riñones, la cabeza, el dedo gordo del pie) son a menudo concebidos como autónomos, sede a veces de una presencia ancestral, y en este carácter objeto de cultos específicos. El cuerpo se vuelve así un conjunto de lugares de culto; se distinguen en él zonas que son objeto de unciones o lustraciones. Entonces sobre el cuerpo humano se desarrollarán los efectos de los cuales hablábamos a propósito de la construcción del espacio. Los itinerarios del sueño son peligrosos desde el momento en que se alejan demasiado del cuerpo concebido como centro. Este cuerpo centrado es también el lugar donde se encuentran y se juntan elementos ancestrales, y esta reunión tiene valor monumental en la medida en que concierne a elementos que han preexistido y que sobrevivirán a la envoltura carnal efímera. A veces la momificación del cuerpo o la edificación de una tumba logran, después de la muerte, la transformación del cuerpo en monumento.

Entonces se ve cómo, a partir de formas espaciales simples, se cruzan y se combinan la temática individual y la temática colectiva. La simbólica política desarrolla estas posibilidades para expresar el poder de la autoridad que unifica y simboliza en la unidad de una figura soberana las diversidades internas de una colectividad social. A veces lo logra, al distinguir el cuerpo del rey de los otros cuerpos como si fuera un cuerpo múltiple. El tema del doble cuerpo del rey es absolutamente pertinen-

te en África. Así, el soberano agni de Sanwi, en la actual Costa de Marfil, tenía un doble de sí mismo, que era un esclavo llamado Ekala, por el nombre de uno de los dos componentes o instancias que hemos mencionado antes: como era muy fuerte por tener dos cuerpos y dos *ekala* (el suyo y el de su doble), se consideraba que el soberano agni gozaba de una protección particularmente eficaz, ya que el cuerpo del doble esclavo constituía un obstáculo a toda agresión que apuntase a la persona del rey. Si no cumplierse ese rol, si el rey muriese, su *ekala* lo seguiría naturalmente a la muerte. Pero, más notables y mejor documentadas que la multiplicación del cuerpo real, son la concentración y la condensación del espacio donde está localizada la autoridad soberana, y a ellas dirigiremos ahora nuestra atención. Muy frecuentemente, el soberano tiene asignado un lugar de residencia, condenado en otras palabras a una casi inmovilidad, a horas de exposición en la sede real, a ser presentado como un objeto a sus vasallos. Esta pasividad-masividad del cuerpo del soberano había asombrado a Frazer y, por su intermedio, a Durkheim. que comprobaba en ello un rasgo común a dinastías reales muy alejadas unas de otras en el tiempo y en el espacio, como las del México antiguo, el África del golfo de Benin o el Japón. En todos estos casos resulta particularmente destacable la posibilidad de que un objeto (trono, corona) u otro cuerpo humano pueda sustituir momentáneamente al cuerpo del soberano para asegurar la función de centro fijo del reino que lo condena a largas horas de inmovilidad mineral.

Esta inmovilidad, y la estrechez de los límites dentro de los cuales se sitúa la figura real, componen en un sentido absolutamente literal, un centro que refuerza la perennidad de la dinastía y que ordena y unifica la diversidad interna del cuerpo social. Destaquemos que la identificación del poder con el lugar en el cual se ejerce o con el monumento que alberga a sus representantes es la regla constante en el discurso político de los Estados modernos. La Casa Blanca y el Kremlin son, para quienes los nombran, a la vez lugares monumentales, hombres y estructuras de poder. Al cabo de sucesivas metonimias, nos acostumbramos a designar a un país por su capital y a ésta por el nombre del edificio que ocupan sus gobernantes. El lenguaje político es naturalmente espacial (aunque más no fuese cuando habla de derecha e izquierda), sin duda porque necesita pensar simultáneamente la unidad y la diversidad... y la centralidad es la expresión más aproximada, la más representable y la más material a la vez de este doble y contradictorio imperativo intelectual.

Las nociones de itinerario, de intersección, de centro y de monumento no son simplemente útiles para la descripción de los lugares antropológicos tradicionales. Dan cuenta parcialmente también del espacio francés contemporáneo, en especial de su espacio urbano. Paradójicamente, permiten inclusive caracterizarlo como un espacio específico mientras que, por definición, dichas nociones constituyen otros tantos criterios de comparación.

Es habitual decir que Francia es un país centralizado, y es cierto que lo es en el plano político,

por lo menos desde el siglo XVII. A pesar de los recientes esfuerzos de regionalización, sigue siendo un país centralizado en el plano administrativo (el ideal de la Revolución Francesa había sido inicialmente el de llevar a cabo la delimitación de las circunscripciones administrativas según un modelo pura y rígidamente geométrico). Y lo sigue siendo en el espíritu de los franceses, notablemente por la organización de su red caminera y de su red ferroviaria, concebidas ambas, por lo menos en un comienzo, como dos telarañas en medio de las cuales París ocuparía el centro.

Para ser más exactos, habría que precisar que, si alguna capital en el mundo no es tan concebida como tal como París, no hay ninguna ciudad francesa que no aspire a ser el centro de una región de dimensiones variables y que no haya logrado, al cabo de los años y de los siglos, constituirse en un centro monumental (lo que llamamos el centro de la ciudad) que simboliza y materializa a la vez esta aspiración. Las ciudades francesas más modestas, e inclusive los pueblos, incluyen siempre un "centro de la ciudad" donde están agrupados, uno al lado del otro, los monumentos que simbolizan uno la autoridad religiosa (la iglesia), el otro la autoridad civil (el ayuntamiento, la subprefectura o la prefectura en las ciudades importantes). La iglesia (católica en la mayoría de las regiones francesas) está situada en una plaza por donde pasan frecuentemente los itinerarios que permiten atravesar la ciudad. El ayuntamiento nunca está lejos, aun en el caso de que tenga delimitado un espacio propio y haya una plaza del Ayuntamiento al lado de la

plaza de la Iglesia. En el centro de la ciudad igualmente, y siempre en las proximidades de la iglesia y del ayuntamiento, se ha erigido un monumento a los muertos. De concepción laica, no es verdaderamente un lugar de culto, sino un monumento de valor histórico (un homenaje a aquellos que han muerto en las dos últimas guerras mundiales y cuyos nombres están grabados en piedra): en ciertas fiestas conmemorativas, especialmente el 11 de noviembre, las autoridades civiles y eventualmente militares conmemoran allí el sacrificio de aquellos que han caído por la patria. Como suele decirse, son "ceremonias recordatorias" que corresponden bien a la definición amplia, es decir social, que propone Durkheim del hecho religioso. Sin duda logran una eficacia particular por situarse en un lugar donde, más antiguamente, se expresaba de modo más cotidiano la intimidad de los vivos y de los muertos: en ciertas ciudades se encuentra todavía la huella de una disposición que se remonta a la época medieval, en la que el cementerio rodeaba a la iglesia, en pleno centro de la vida social activa. En efecto, el centro de la ciudad es un lugar activo. En la concepción tradicional de las ciudades de provincia y de los pueblos (a la que autores como Giradoux o Jules Romain dieron existencia literaria durante la primera mitad de este siglo), en las ciudades y los pueblos tal como se presentaban bajo la Tercera República y se presentan aún hoy en gran parte, en el centro de la ciudad es donde se agrupan cierta cantidad de cafés, hoteles y comercios, no lejos de la plaza donde está el mercado, cuando la plaza de la iglesia y la del mercado no se

confunden. A intervalos semanales regulares (el domingo es el día de mercado), el centro "se anima". Uno de los reproches que se le hacen con frecuencia a las ciudades nuevas, surgidas de proyectos de urbanización a la vez tecnicistas y voluntaristas, es el de no ofrecer el equivalente de esos lugares animados producidos por una historia más antigua y más lenta, donde los itinerarios individuales se cruzan y se mezclan, donde se intercambian palabras y se olvida por un instante la soledad: el atrio de la iglesia, la puerta del ayuntamiento, el mostrador del café, la puerta de la panadería. El ritmo un poco perezoso y la atmósfera de charlatanería del domingo por la mañana siguen siendo una realidad contemporánea de la Francia provinciana.

Esta Francia podría definirse como un conjunto, un racimo de centros de mayor o menor importancia que polarizan la actividad administrativa, festiva y comercial de una región de amplitud variable. La organización de los itinerarios, es decir el sistema vial que liga estos centros entre sí mediante una red, a decir verdad muy apretada, de rutas nacionales (que unen centros de importancia nacional) y de rutas departamentales (que unen centros de importancia departamental) da cuenta muy bien de este dispositivo policéntrico y jerarquizado: hasta hace poco en los mojones donde se señalan los kilómetros que jalonan regularmente la ruta, se hacía mención de la distancia del conglomerado urbano más próximo y de la de la primera ciudad importante que se atravesaba. Hoy estas indicaciones figuran en grandes carteles bien

legibles, lo cual responde a la intensificación y a la aceleración del tránsito.

En Francia todo conglomerado urbano aspira a ser el centro de un espacio significativo y de por lo menos una actividad específica. Si Lyon, que es una metrópoli, entre otros títulos reivindica el de "capital de la gastronomía", una ciudad pequeña como Thiers puede decirse "capital de la cuchillería", un pueblo grande como Digouin, "capital de la cerámica" y una gran aldea como Janzé, "cuna del pollo de granja". Estos gloriosos títulos figuran hoy a la entrada de las ciudades, junto a las indicaciones que mencionan su carácter gemelo con otras ciudades o pueblos de Europa. Estas indicaciones, que proveen de alguna manera una prueba de modernidad y de integración al nuevo espacio económico europeo, coexisten con otras (y otros anuncios informativos) que dan un estado detallado de las curiosidades históricas del lugar: capillas del siglo XIV o del siglo XV, castillos, megalitos, museos de artesanías, de la puntilla o de la cerámica. Se reivindica la profundidad histórica con el mismo carácter que la apertura hacia el exterior, como si aquélla equilibrase a ésta. Toda ciudad, todo pueblo que no es de creación reciente reivindica su historia, la presentan al automovilista de paso en una serie de anuncios que constituyen una especie de tarjeta de visita. Esta explicitación del contexto histórico es bastante reciente en realidad, y coincide con una reorganización del espacio (creación de desvíos periurbanos, de grandes ejes de autopistas fuera de los conglomerados urbanos) que tiende, inversamente, a producir un cortocircuito en ese

contexto, evitando los monumentos que dan testimonio de él. Se puede interpretar muy legítimamente que tienden a seducir y a retener al pasajero, al turista, pero no se le puede atribuir precisamente alguna eficacia en este sentido salvo poniéndolo en relación con el gusto de la historia y de las identidades enraizadas en el terruño que marca incontestablemente la sensibilidad francesa de estos veinte últimos años. El monumento fechado es reivindicado como una prueba de autenticidad que debe de por sí suscitar el interés: se ahonda la distancia entre el presente del paisaje y el pasado al que alude. La alusión al pasado complejiza el presente.

Es necesario agregar que siempre se le impuso al espacio urbano y pueblerino francés una dimensión histórica mínima mediante el uso de los nombres de calles. Calles y plazas fueron antiguamente la ocasión de conmemoraciones. Por cierto era tradicional que algunos monumentos proveyeran un nombre a las calles que conducen a ellos o a las plazas en las que se los ha erigido, con un efecto de redundancia que por otra parte no deja de tener su encanto. Pero ya no tenemos las calles de la Estación, las calles del Teatro o las plazas del Ayuntamiento. A menudo son los personajes notables de la vida local o nacional, o también los grandes acontecimientos de la historia nacional los que dan su nombre a las arterias de ciudades y pueblos de suerte que, si fuera necesario hacer la exégesis de todos los nombres de calles de una metrópoli como París, habría que reescribir toda la historia de Francia, desde Vercingétorix hasta de Gaulle. Quien

toma el metro regularmente y se familiariza con el subsuelo parisiense y los nombres de las estaciones que aluden a las calles o a los monumentos de la superficie participa de esta inmersión cotidiana y maquinal en la historia que caracteriza al peatón de París, para quien Alésia, Bastille o Solferino son referencias espaciales tanto o más que históricas. Así, los caminos y los cruces de rutas en Francia tienden a volverse "monumentos" (en el sentido de testimonios y recuerdos) en la medida en que su nombre de bautismo los sumerge en la historia. Esta incesante referencia a la historia entraña frecuentes superposiciones entre las nociones de itinerarios, encrucijadas y monumentos, que son particularmente visibles en las ciudades (y especialmente en París) donde la referencia histórica siempre es más masiva. No hay un solo centro de París. A veces está representado en los anuncios de las autopistas por el dibujo de la torre Eiffel, a veces por la mención "París-Notre Dame" que hace alusión al corazón original e histórico de la capital, la île de la Cité, encerrada por los brazos del Sena a varios kilómetros de la torre Eiffel. Por lo tanto, hay varios centros de París. En el plano administrativo, es preciso advertir una ambigüedad que siempre ha constituido un problema en la vida política francesa (lo que señala bien su grado de centralismo): París es a la vez una ciudad, dividida en veinte distritos, y la capital de Francia. Los parisienses pudieron creer en varias ocasiones que ellos hacían la historia de Francia, convicción arraigada en el recuerdo de 1789 y que entraña a veces una tensión entre el poder nacional y el poder municipal. Desde

1795 hasta una fecha reciente no hubo alcalde de París, con una breve excepción durante la revolución de 1848, sino sólo la división de la capital en veinte distritos y veinte municipalidades bajo la tutela conjunta del prefecto del Sena y del prefecto de policía. El Consejo municipal data sólo de 1834. Hace algunos años, cuando se reformó el estatuto de la capital y Jacques Chirac se convirtió en el alcalde de París, una parte del debate político versaba sobre la cuestión de saber si ese puesto lo ayudaría o no a convertirse en presidente de la república. Nadie pensó verdaderamente que la administración de una ciudad, aunque vivan en ella uno de cada seis franceses, pudiese ser un fin en sí mismo. La existencia de tres palacios parisienses (el Elíseo, Matignon y l'Hotel de Ville), con destinos distintos, es cierto, pero entre los cuales es muy difícil hacer una distinción, y a lo cual es necesario agregar por lo menos dos monumentos de importancia equivalente, el palacio del Luxemburgo (o sede del Senado) y la Asamblea nacional (donde sesionan los diputados), muestra suficientemente que la metáfora geográfica da cuenta de nuestra vida política con tanta mayor facilidad cuanto que ésta se considera centralizada y, a pesar de la distinción de los poderes y de las funciones, aspira siempre a definir o a reconocer un centro del centro, de donde todo partiría y a donde todo volvería. No se trata evidentemente de una simple metáfora cuando nos interrogamos en determinado momento para saber si el centro del poder se desplaza del Elíseo a Matignon, o aun de Matignon al Palais-Royal (o sede del Consejo cons-

titucional): y podemos preguntarnos si el carácter siempre tenso y agitado de la vida democrática en Francia no depende por una parte de la tensión entre un ideal político de pluralidad, de democracia y de equilibrio, sobre el cual todo el mundo está de acuerdo en teoría, y un modelo intelectual, geográfico-político, de gobierno, históricamente heredado, poco compatible con ese ideal y que incita sin cesar a los franceses a repensar los fundamentos y a redefinir el centro.

En el plano geográfico, y para aquellos parisienses que todavía tienen tiempo de vagabundear, y que no son los más numerosos, el centro de París podría ser un itinerario, el del curso del Sena por el que van y vienen los barcos moscas, y desde donde pueden percibirse la mayor parte de los monumentos históricos y políticos de la capital. Pero hay otros centros que se identifican de todos modos con plazas, encrucijadas donde se han emplazado monumentos (la Opera, la Madeleine), o con las otras arterias que conducen a ellos (avenida de l'Opéra, calle de la Paix, Champs-Élysées), como si, en la capital de Francia, todo tuviese que convertirse finalmente en centro y monumento. En este momento parecería que así es, en efecto, a pesar de que se esfuman los rasgos específicos de los diferentes distritos. Sabemos que cada uno de ellos tenía un rasgo característico: los clisés de las canciones que celebran a París no dejan de tener su fundamento, y seguramente todavía hoy podríamos hacer una descripción muy ajustada de los distritos, de sus actividades, de su "personalidad" en el sentido en que los antropólogos norteamericanos

utilizaron este término, pero también de sus transformaciones y de los movimientos de población que modifican su composición étnica o social. Las novelas policiales de Léo Malet, a menudo situadas en los distritos catorce y quince, despiertan la nostalgia de la década de 1950 pero no son en absoluto inactuales.

Pero es un hecho: se habita cada vez menos en París, aunque se trabaja allí siempre mucho, y este movimiento parece el signo de una mutación más general en este país. La relación con la historia que puebla nuestros paisajes está quizá por estetizarse y, al mismo tiempo, por desocializarse y volverse artificiosa. Por cierto, conmemoramos con el mismo sentimiento a Hugo Capeto y a la Revolución de 1789; siempre somos capaces de enfrentarnos duramente, a partir de una relación diferente, con nuestro pasado común y con interpretaciones contrarias de los acontecimientos que lo marcaron. Pero, desde Malraux, nuestras ciudades se transforman en museos (monumentos devastados, expuestos, iluminados, sectores reservados y calles peatonales), a pesar de que nos apartan de ellos una serie de desvíos, autopistas, trenes de gran velocidad o vías rápidas.

Estos desvíos, sin embargo, no se producen sin remordimientos, como lo atestiguan las numerosas indicaciones que nos invitan a no ignorar los esplendores del terruño y las huellas de la historia. Contraste: a la entrada de las ciudades, en el espacio triste de los grandes complejos, de las zonas industrializadas y de los supermercados, están plantados los anuncios que nos invitan a visitar los

monumentos antiguos. A lo largo de las autopistas se multiplican las referencias a las curiosidades locales que deberían retenernos aun cuando estamos de paso, como si la alusión al tiempo y a los lugares antiguos no fuese hoy sino una manera de mentar el espacio presente.