

PRÁCTICAS CULTURALES Y POLITIZACIÓN DE LA “PERTENENCIA”

ROSSANA CASSIGOLIS.¹

Resumen

El presente escrito reúne reflexiones filosóficas y antropológicas sobre tres aspectos de las prácticas culturales contemporáneas. El primero alude a las prácticas cotidianas que se traducen en una “proliferación diseminada” de creaciones anónimas y perecederas que configuran la descomunal morada de la cultura contemporánea. Conciérne entonces al lugar que asigna el discurso al mundo de las “insignificancias”, al terreno de lo culturalmente inadvertido. El segundo aspecto sugiere que la teoría de las prácticas culturales aloja utópicamente la eventualidad de una emancipación colectiva y existencial. Esta eventualidad es procurada por gestos de trasgresión y reflexión política que resultan ser lo contra-

rio de la introversión ideológica. Tal teoría se dirige hacia una “politización de las pertenencias” que impregnará el conjunto de la obra de Michel de Certeau. El tercer aspecto que subyace a estas concepciones, conduce a privilegiar un humanismo de la alteridad contrastante con el humanismo identitario prevaleciente durante el siglo veinte. La restauración real de dicha experiencia común, está guiada por un interés emancipativo que constituye una tarea política y cultural.

Palabras Clave: Prácticas culturales; costumbre; colectivo; convivencia; politización de la memoria; pertenencia; *habitus*; maneras de hacer.

Abstract

The article hereby presented gathers philosophical and anthropological elucidations on three aspects of contemporary cultural practices. The first one of this aspects refers to the daily practices which turn into a “disseminated proliferation” of anonymous and perishable humans creations, constituting the enormous abode

of contemporary culture. Therefore, this first point concerns to the place assigned by the theoretical speech to the world of the “insignificant”, to the field of the culturally unobserved. The second aspect suggest that the cultural practices theory utopically holds the eventuality of a collective and existential emancipation.

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, México. E-mail: rossana@correo.unam.mx

This eventuality is given by gestures of political reflections and transgressions which turn out to be the opposite of ideological introspection. Such theory goes to a “politization of the sense of belonging” which permeates the whole of Michel de Certeau’s work. The third aspect which underlies these conceptions, leads to emphasize a humanism of otherness in contrast with the humanism of identity

prevailing in twentieth century. The real restoration of this common experience is guided by an emancipative interest which constitutes a political and cultural task of our time.

Key Words: Cultural practices; habits; collective; coexistence; politization of memory; belonging; *habitus*; ways of doing.

Uno:

El presente escrito reúne reflexiones filosóficas y antropológicas que conducen a pensar las prácticas culturales en al menos tres aspectos trascendentales concernientes a la restitución de la “credibilidad del discurso humano”, tema que no sólo incumbe a un tramo definido de la filosofía teórica, sino “a la cuestión dramática de la convivencia (desolada y *deserta*) y de ahí a una filosofía política y a una teoría de la democracia” (Giannini, 1987:16) El primer aspecto concierne al lugar que asigna el discurso al terreno de lo culturalmente inadvertido; al mundo de las “insignificancias” que encubre los sentidos de la humilde trayectoria cotidiana, cargado por así decirlo, del “valor” que hace resplandecer al “ser”. (Giannini, 1987:13) Se rescata de lo banal su cimiento significativo, que toma la forma justamente sedimentaria de experiencias enterradas, cosas que se transfieren día a día de un sujeto a otro y que se remueven a causa de su carácter trivial.; si se las agita, ocurre que están vivas. Son esencialmente remotas y la conciencia individual no las reconoce como suyas. Sin embargo, “operan al amparo de esa conciencia desadvertida y echan sus raíces hasta el fondo de ella” (Giannini, 1987:43).

El tema se forja al menos desde Freud y “el hombre ordinario” como inicio y tópico de los análisis que dedica a la cultura.² El psicoanálisis propicia una *antropología crítica*, cuando acude a los mitos, ritos, sueños y fábulas para entender el simbolismo articulador de las prácticas tradicionales (De Certeau, 1995b:94). Aquí una antropología inaugura una historia de la *naturaleza* que introduce al menos tres componentes en la historicidad: a) la persistencia y remanencias de la irracionalidad, b) una dinámica de la naturaleza (pulsiones, afectos, libido), articulada sobre el lenguaje, lo que contradice las ideologías de la historia que privilegian las relaciones del hombre con el hombre y restringen la naturaleza a su pasividad y c) la pertinencia del goce (orgiástico, festivo) que reprime la ética ascética del progreso (de Certeau, 1995b:94) y domestica la energía humana para la racionalización de la vida en torno a la reproducción del capital. El principio del placer insinúa una subversión en el sistema de la cultura.

La presencia cualitativa de lo trivial se refuerza en la imagen que propone Michel de Certeau, cuando realza el papel de las “tácticas” articuladas con base en los “detalles” de lo cotidiano, siempre sembrado de maravillas, o cuando alude a la memoria como irrupción que “brilla en la ocasión” (De Certeau, 1996:93). Las tácticas componen un arte de poner en práctica “jugarretas, astucias de cazadores, movi- lidades maniobreras, simulaciones polimorfas, hallazgos jubilosos, poéticos y guer- reros” (De Certeau, 1996:L). Son realizaciones operativas o signos de conocimientos muy antiguos. Los griegos las designaban con la *mètis*, pero se remontan a inte- ligencias inmemoriales de plantas y peces.

El libro de Vernant y Detienne³ se consagra a la *mètis* griega, arte milenario del

² Ver Freud, S, *El malestar en la cultura*.

³ Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence*.

hacer o forma de inteligencia que existe sólo sumida en una práctica y en la que se mezclan la sagacidad, la intuición, el olfato, la astucia y otras habilidades como la cautela, el sentido de la oportunidad, la experiencia lograda a lo largo del tiempo. Encarna el arma absoluta en la relación de fuerzas en la que se mezcla, la defensa que valió a Zeus el predominio entre los dioses. La *mètis* griega cuenta y aprovecha el *kairos* y en este sentido es una práctica del tiempo, constituye un principio de economía al obtener los máximos efectos con el mínimo de fuerzas. Así se define una estética escribió De Certeau (De Certeau, 1996:92); implica la entrada y la mediación de un conocimiento que está compuesto de incontables momentos y elementos heterogéneos. Es un saber que no cuenta con un enunciado general y abstracto, ni con un lugar propio.

La memoria constituye entonces para De Certeau una permanencia que se cuela en la relación de fuerzas, una duración que va a cambiarla. Acto providencial de metamorfosis de la situación, contra una composición de lugar contraproducente; memoria que permanece oculta hasta el momento acertado en que se descubre. La *mètis* se presenta en las prácticas cotidianas a través de sus “mañas, destrezas y estratagemas”. En nuestras sociedades estas pequeñas operaciones se multiplican con el desplome de las permanencias locales, como si al no estar asentadas por una comunidad localizada perdieran su órbita. Estas prácticas cotidianas se transcriben en una “proliferación diseminada” de creaciones anónimas y perecederas que hacen vivir pero que no se capitalizan, vale decir no dominan el tiempo; entrañan la descomunal morada de la cultura contemporánea.

El segundo aspecto presente en las fuentes que sustentan este escrito, sugiere que la teoría de las prácticas culturales aloja utópica, maravillosamente, la eventualidad de una emancipación existencial, procurada por gestos de trasgresión y de reflexión política que encarnarían lo contrario de la introversión ideológica. Tal teoría se dirige hacia una “politización de las pertenencias” que impregnará el conjunto de la obra de Michel De Certeau, erigida sobre “la incredulidad de cara al orden dogmático y firme creencia en la “libertad montañesa de las prácticas” (De Certeau, 1996:XXIII). Se encuentra en el camino de la “reflexión cotidiana”, vislumbrado por Humberto Giannini, donde lo cotidiano es un modo de ser de un ser que viviendo, se reitera silenciosamente y día a día ahonda en sí mismo” (Giannini, 1987:18). Una transgresión se insinúa como suspensión o invalidación temporal de la rutina. Bourdieu interpreta un lenguaje distinto, adscrito más al campo de las ciencias “sociales” que “humanas”, pero igualmente las prácticas culturales grabadas en el “hacer” cotidiano, sustentan una “sociología reflexiva” encaminada a “difundir medios de defensa contra la dominación simbólica” (Bourdieu, 1980:13).

El tercer aspecto que subyace a las concepciones que concurren aquí, conduce a privilegiar un humanismo de la alteridad contrastante con el humanismo identitario prevaleciente durante el siglo veinte: “Buscar una experiencia en que converjan las temporalidades disgregadas de nuestras existencias; búsqueda de una experiencia común, de un tiempo realmente común” (Giannini, 1987:13). La restauración real de dicha experiencia común, está guiada por un interés emancipativo según el lenguaje de

Habermas; “tarea política, social, urbanística” (Giannini,1987:23). Maturana comunica una adhesión semejante con un lenguaje singular de la filosofía de la ciencia:

Nosotros los seres humanos hemos creado muchas ideologías complejas que justifican la destrucción o la preservación del otro sobre fundamentos racionales; se ha dicho que somos animales éticos porque somos animales racionales. La ética surge de nuestra preocupación por el otro, no de nuestra sumisión al argumento racional, y nuestra preocupación por el otro es emocional, no racional. Es el amor la emoción que constituye la coexistencia social (Maturana, 1997:89).

Dos:

Alegorías de abismales desigualdades, la intolerancia, la cerrazón pragmática y el entumecimiento afectivo del “bárbaro civilizado”, ser radicalmente irresponsable vivamente retratado (Argullo, Trías,1992:46), han jugado su partida en la rotura de la red colectiva: “Domina en el alma contemporánea un sentimiento de desolación: la experiencia de que el prójimo aparece en “mi” vida más para “verificar” mi soledad que para suprimirla. La experiencia de nuestro tiempo es a tal punto desoladora que incluso la expresión “nuestro tiempo” se vuelve teóricamente problemática” (Giannini, 1987:12).

En el curso de la propensión moral a la individuación propagada en nuestra época, la noción de humanidad ya no permanece unida a la impronta de la costumbre: las costumbres que regían desde tiempos pretéritos han comparecido para ser juzgadas. Conciérne a una antropología de las prácticas culturales en el mundo contemporáneo, distinguir al interior de las costumbres humanas lo que es esencial de lo puramente contingente; lo que es tributario de la naturaleza de lo que procede de la convención. La tradición posee hace mucho un valor idéntico para aquéllos que no están deslumbrados por ella y se aparta irremisiblemente de un criterio de verdad desde la aparición de la filosofía⁴; la pasmosa noción que germina y comienza a presentirse a partir de este distanciamiento, es la de humanidad una: “Que mis costumbres sean en parte tributarias de la convención significa que podría haber seguido otras sin dejar por ellos de pertenecer al género humano” (Finkelkraut,1998:16).

Experiencia encarnada, la costumbre se vislumbra como *ethos* en un sentido aristotélico, fundiendo la costumbre a la ética, como *habitus* en la expresión sociológica de Bourdieu, tema que desarrollaré en el siguiente apartado, o bajo la forma de *sentido común* como sistema cultural, en los términos del antropólogo interpretativo Clifford Geertz. Vale decir, un cuerpo indistintamente emparentado de creencias y juicios, una

⁴ Determinada por el *logos*, la idea de humanidad universal es sometida o al menos mantenida a raya por la cosmología (Finkelkraut: 19)

estructura especial de la mente como la fe o el legalismo. Y como la fe, el legalismo, la ética o la cosmología, difiere de un sitio a otro: “Así como la religión basa su teoría en la revelación, la ciencia en el método, la ideología en la pasión moral, el sentido común se basa precisamente en la afirmación de que en realidad no dispone de otra teoría que de la vida misma. El mundo es su autoridad” (Geertz, 1994:95).

El sentido común se ha convertido en una categoría central de una buena parte de los sistemas filosóficos modernos; ha concurrido como la categoría central desde Sócrates platónico. A lo largo del siglo veinte la idea del “sentido común iletrado” se ha transformado probablemente en el sujeto temático de la filosofía. La atención puesta sobre el lenguaje ordinario en las obras de Wittgenstein, Austin y Ryle y el desarrollo de la fenomenología de la vida cotidiana practicada por Husserl, Schutz y Merleau-Ponty, expresan un interés vital por desentrañar la estructura del pensamiento mundano, habitual. En los “talleres” artesanales del inconsciente, yace un conocimiento fundamental y primitivo que se adelanta al discurso ilustrado, pero al cual le falta una cultura propia. De aquello que se mueve oscuramente en el fondo de este pozo de conocimiento, la teoría “reflexiona” una parte apoyada en un lenguaje “científico”: teoría. Conserva en la palabra su significación antigua: “ver/hacer ver”, o contemplar en griego (De Certeau, 1996:82).

Pero lo que revive sin lugar a dudas la actual pertinencia de esta *ratio* popular, es justamente la destrucción del sentido común por parte de una lógica rotundamente entregada a sí misma; la lógica de una “modernidad violenta y excluyente” (Lechner, 1998:235). El análisis del sentido común debe entonces redibujar la distinción desvanecida entre la aprensión objetiva de la realidad y la sabiduría coloquial, mundana.

Sumergidos en la cuestión antropológica de la costumbre cabe agregar que se ha propiciado también la circulación de una suerte de sociobiología al interior de las disciplinas que estudian las prácticas culturales e institución de la costumbre, que investiga los vínculos entre fenómenos culturales y procesos filogenéticos. El tema se ramifica y desvía considerablemente, hasta abarcar diversas tesis sobre la evolución cultural filogenética unida al desarrollo histórico, los vínculos entre hábitos y adaptación, debatidas ampliamente desde mediados del siglo veinte por antropólogos clásicos como Leslie White, Murdock, Kroeber y prodigiosamente descritas por Marshall Sahlins en una perspectiva crítica de la sociobiología (Bohannon, Glazer, 1994:388).

En épocas mucho más recientes el biólogo chileno Humberto Maturana, tras la pregunta ¿Qué mundo queremos vivir”, comparte la convicción de que el destino humano depende de nuestro “hacer” cultural y biológico. Sentencia que nos hace responsables de tal acontecer en un modo primordial, porque constatamos que nuestra biología depende del mundo en que vivamos (Maturana, 1997:283). La propia corporeidad del *Homo sapiens* posiblemente germinó en la evolución de los primates como fruto de la preservación de una manera práctica de vivir, o conservación de un “fenotipo ontogenético” determinado, que implicaba una “coexistencia sensual íntima” en pequeños grupos, la comida compartida, la reciprocidad entre macho y hembra y el deleite de la vida casera.

En la preservación de este modo de vida, que inició hace aproximadamente cuatro millones de años, el lenguaje es la derivación y no la condición inicial. Al emerger el lenguaje hace cerca de dos millones de años, se hizo parte del fenotipo ontogenético conservado, lo que resultó en un modo de vivir cada vez más implicado por la “recursividad de la consensualidad”, bajo la forma de complejidades culturales. Explica Maturana que los problemas emocionales que padecemos los seres humanos modernos, no surgen de nuestra biología, “sino de nuestra justificación racional de las maneras de vivir que restringen nuestra biología básica como sensual, doméstica, de animales lenguajeantes, que viven en grupos de preocupación mutua” (Maturana,1997:84).

El conocimiento primitivo es ilustrado. En la medida en que progresivamente se ha apartado de las técnicas y lenguajes que lo objetivaban, se vuelve una inteligencia del sujeto (algo de tacto, juicio, gusto e instinto) y que trepida entre lo estético, lo cognoscitivo y lo reflejo, como si la “habilidad práctica” se redujera a un principio imperceptible del discernimiento. La herencia kantiana de una “metafísica de las costumbres” o relación entre “el arte de hacer” y la ciencia; o entre técnica y teoría, proporciona una referencia moderna fundadora para analizar la naturaleza estética, ética y práctica de la habilidad práctica cotidiana (De Certeau, 1996:85). El arte surge en el recorrido que va del gusto al juicio. Los ejemplos kantianos se refieren a las prácticas cotidianas. Escribe Kant, “en mi región, en mi país, el hombre ordinario” dice que los prestidigitadores son muestra de un conocimiento, mientras que los equilibristas son muestra de un arte (De Certeau,1996:83). Gracias a esta capacidad de hacer un conjunto nuevo a partir de un acuerdo preexistente, el hombre ordinario se aproxima a la creación artística. Entre el entendimiento que conoce y la razón que desea, la facultad de juzgar constituye una especie de “acomodo” en la forma, una proporción intransferible entre comprender e imaginar. Esta facultad posee una forma placentera que pone en juego la práctica concreta de un principio universal de conformidad entre la imaginación y el entendimiento. Es un sentido (*sinn*), pero es “común”: el sentido común, o juicio. Es un juicio colocado a la vez en un acto ético y en uno poético (De Certeau,1996:84).

Tres:

Pierre Bourdieu descolló desde los años ochenta por una brillante irreverencia disciplinaria y un “afán de trascender las perennes antinomias que socavan la estructura interna de las ciencias sociales” (Wacquant,1995:15); es decir el antagonismo insuperable entre modos objetivos y subjetivos de conocer, la separación entre lo simbólico y lo material o la disyunción entre teoría y experiencia. La obra de Bourdieu combinó la etnografía con la argumentación teórica abstracta y se transformó en uno de los acopios teóricos de la sociología reflexiva “más fecundos e imaginativos de la posguerra” (Wacquant,1995:14), a raíz de giros epistemológicos que devinieron hitos:

De la sociología de la Universidad a la sociología de la mirada científica; de la estructura al campo, de la norma y la regla a la estrategia y al habitus; del interés, vector de la racionalidad, a la *illusio*, fundamento del sentido práctico; de la cultura al poder simbólico y de una concepción trascendental de la razón científica a una concepción historicista encaminada a poner instrumentos de la ciencia social al servicio de una política de libertad intelectual (Wacquant, 1995:12).

Según Loïc Wacquant, este diálogo esclarece las preocupaciones centrales de Bourdieu y su perspectiva de los vínculos entre sociología, filosofía, economía, historia y política. Pero el *habitus* se vuelve un lugar dogmático descubrió De Certeau, cuando se entiende por dogma la afirmación de algo “real” que el discurso necesita para ser totalizador. Escribió:

textos que fascinan por sus análisis y agreden por su teoría. Al leerlos, me siento el cautivo de una pasión que exasperan al excitarla.” Al examinar las prácticas y su lógica, de un modo equivalente desde Mauss, los textos las llevan finalmente a una realidad mística, el *habitus*, destinada a ordenarlas bajo la ley de la reproducción (Bourdieu).

A diferencia de Foucault, que procuró penetrar el enigma de qué cosa es lo que producen las prácticas, el discurso que se desvía hacia el habitus, cuyos sinónimos *exis*,⁵ *ethos*, *modus operandi*, sentido común o segunda naturaleza (De Certeau, 1996:66), apuntan a descifrar cómo se generan las prácticas, su fundamento y origen. Lo más relevante que se le ha atribuido a Bourdieu es justamente su teoría de la práctica, concebida como práctica cultural. Escribió:

Todos aquéllos que han empleado antes que yo, este antiguo concepto u otros similares como *ethos* o *hexis*, se inspiraban en mi opinión, en una intención teórica próxima a la mía, es decir en el deseo de escapar tanto de la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar al agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él (Bourdieu, 1995:83).

Desde la premisa del atributo lógico de la práctica, Bourdieu meditó sobre la práctica de aspecto más ilógico, que es la acción, y dedujo desde allí un sentido práctico, que es un sentido del juego; el concepto de habitus surgió plenamente relacionado con el de campo; que es justamente un espacio de juego. La teoría de los campos remite a su vez a una teoría de los agentes sociales, temas enormes y cruciales que no está a mi alcance desa-

⁵ La noción y expresión *exis* (*habitus*), procede de Marcel Mauss

rollar aquí. El *habitus* contribuye a constituir al campo como mundo significativo, dotado de sentido y valía. La existencia humana, el *habitus* como encarnación de lo social, es exactamente “esta cosa del mundo para la cual existe un mundo; la realidad social existe por decirlo así, dos veces, en las cosas y en las mentes, en los campos y en los *habitus*, dentro y fuera de los agentes” (Bourdieu, 1995:88). Por último, el *habitus* permanece atado a la ambigüedad ya que obedece a una “lógica de la práctica” de la vaguedad y la aproximación que define la relación con el mundo ordinario.

Este sentido práctico preconoce, ya que sabe reconocer en el estado presente los posibles estados futuros de los cuales está preñado el campo. Y esto ocurre, porque pasado, presente y futuro se traspasan mutuamente en un *habitus* invisible que puede concebirse al igual que la memoria, como una “situación sedimentada” en potencia, “alojada en lo más profundo del cuerpo y en espera de ser reactivada” (Wacquant, 1995:27).

Al fraguar una economía política de las prácticas, que Bourdieu duplica en un *modus operandi* sociológico y “disposición generalizada a la invención sociológica” (Wacquant, 1995:13), la teoría se aproximó a la etnología mediante la metáfora del *habitus*. La práctica se le exteriorizó a Bourdieu como producto de un *habitus* que a su vez es resultado de la incorporación de las regularidades y tendencias inmanentes del mundo conteniendo en sí mismo una anticipación de dichas tendencias. En términos sociológicos, caracterizó al *habitus* como un operador de la racionalidad, pero de una racionalidad práctica inseparable de un sistema de relaciones históricas. Es en sentido estricto un mecanismo estructurante que opera desde dentro de los agentes; su valor estructurante radica en su cualidad de generar estrategias para enfrentar la total multiplicidad y complejidad de situaciones humanas. Y es dialéctico, porque a su vez entraña una interiorización de lo externo; incorpora el colectivo individualizado y al individuo biológico colectivizado por la socialización.⁶

Mediante el *habitus*, Bourdieu sustentó una dialéctica entre la persona y el lugar y una relación de reversibilidad entre significado y significativo donde los lugares hacen personas tanto como las personas hacen lugares. El *habitus* entraña una zona viva de relación entre el sujeto y el espacio donde desarrolla sus prácticas. El espacio del *habitus* se visualiza en su expresión más humilde: la arquitectura, la casa, la iglesia, la calle, las rutas, el paisaje, los sonidos. El sentido primordial de pertenencia de los “sujetos sociales”, emana de esta dialéctica entre el hombre y sus *prácticas de espacio*, en la expresión de Michel De Certeau. La producción y reproducción de los espacios se origina a su vez en las prácticas individuales, y naturalmente toda la orientación práctica o *sentido práctico* de un sujeto, se forma en relación con el espacio social de su existencia.

Para Bourdieu no existe “intención estratégica” ni menor cálculo en las prácticas humanas. No hay previsión, sino sólo un “mundo presunto”, como la repetición del

⁶ Wacquant establece una analogía entre la idea de *habitus* y las nociones de “estructura profunda” en Chomsky o “intención en acción” de Searle, pero en lugar de ser una invariante antropológica, esta estructura profunda es una matriz generativa históricamente constituida, con arraigo institucional y diferenciada socialmente. (Wacquant, 1995:25)

pasado. Y esto es porque los sujetos no saben en realidad lo que hacen; lo que hacen tiene más sentido del que ellos pueden imaginar, se trata de una “*docta ignorancia*, habilidad que no se conoce” (De Certeau, 1995:64).⁷ Con estas estrategias regidas por el lugar, sabias pero ignorantes, escribió De Certeau, Bourdieu retornó a la etnología más tradicionalista:

En las reservas insulares donde las observaba, ésta consideraba en efecto los elementos de una etnia como coherentes e inconscientes: dos aspectos indisolubles... la inconsciencia del grupo estudiado era el precio que debía pagarse por su coherencia. Una sociedad sólo podía constituir un sistema si no lo sabía. De ahí el corolario: hacía falta un etnólogo para saber lo que ésa era sin saberlo. Hoy, el etnólogo ya no osaría decirlo (sino pensarlo) (De Certeau, 1996:65).

Una política de “este lugar”, aparece como subyacente a todas las estrategias. Bourdieu se aplicó a estudiar las prácticas referidas al sistema sucesorio bearnés y al ordenamiento interior de la casa cabileña,⁸ donde están presentes algunos de los géneros que incluyen “estrategias” de fecundidad, sucesión, educación, profilaxis, inversión social o económica y matrimonio. Cada caso examinado le permitió especificar propiedades lógicas de la práctica, siempre dominada por una *economía del lugar propio*. Esta *economía de un lugar propio*, recibe en el análisis dos formas igualmente fundamentales pero no articuladas, distintas y, sin embargo, complementarias de la casa: los *bienes* y el *cuerpo*, la tierra y la descendencia. Se sabe que en las sociedades tradicionales, la “casa” designa a la vez la vivienda (el bien) y la familia (el cuerpo genealógico).⁹ Expuesto teóricamente por De Certeau, la vivienda corresponde a la maximización del capital material y simbólico, es decir a la perpetuación de un patrimonio; y la familia al desarrollo del *cuerpo* individual y colectivo, generador de duración por su fecundidad y de espacio por sus movimientos (De Certeau, 1996:63-64). Es el propio fundamento de la lógica de la práctica el que se vincula doblemente, por una parte con un lugar propio, es decir con un patrimonio, y por otra con un principio colectivo de acción que es la familia o el grupo.¹⁰ Cuando este doble principio está ausente, ocurre lo que en nuestras sociedades tecnocráticas, en las cuales las “insularidades propietarias o familiares de ayer” o de otra

⁷ Fragmento tomado de Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, págs. 175-202.

⁸ Bourdieu estudió en Argelia el sistema de sucesión y de parentesco bearnés y la disposición interior de la casa cabileña. Que sea la *cabila* para Bourdieu el caballo de Troya de una “teoría de la práctica”, escribió Michel de Certeau. Pues en su pensamiento hay dos lugares referenciales, la *cábila* y el *bearn*; ¿Es posible decir cual es el doble del otro?: “Figuran dos “familiaridades” controladas – y atormentadas – una por el alejamiento de su tierra natal; la otra por la extrañeza de la diferencia cultural”. El *Bearn in-fans* (del latín *infans*: incapaz de hablar) como todo origen ha debido encontrar primero el doble de una escena cabileña para ser expresable. (De Certeau, 1996:59)

⁹ Ver el libro de Carmelo Lisón Tolosana, *La casa en Galicia*.

¹⁰ Las teorías antropológicas del parentesco iluminan este principio colectivo de acción, explicado en el origen del tabú universal del incesto y el inicio histórico de los vínculos de alianza por una parte y descendencia por la otra.

parte, se vuelven “utopías de mundos perdidos si no es que de robinsianismos” (De Certeau,1996:64).

Para introducir en las ciencias humanas el *habitus* fue preciso encontrar una forma “objetivable” que proporcionara apoyo real y legendario. La casa da al *habitus* su forma, no su contenido:

Un fragmento, una forma particular y aislada, se convierte en la figura de una relación global, que resulta ser la referencia de toda metáfora: la *casa*, habría que decir *una* casa. Mediante las prácticas que articulan su espacio interior, invierte las estrategias del espacio público y organiza en silencio el lenguaje” (De Certeau,1996: 60).

La penetrante observación de Michel De Certeau, apunta a mostrar las limitaciones “cartográficas” de los cuadros o “árboles” genealógicos, catastros y planos geométricos de viviendas y ciclos lineales de calendarios, pues constituyen producciones totalizadas y homogéneas, que son efecto de una observación en la planicie, neutralizada. La representación gráfica (cuadros sinópticos de los científicos) se convierte en un instrumento de dominio a través de la mirada, que clasifica los datos rechazando las discontinuidades, treguas, que la práctica funda como “nudos de operaciones heterogéneas” (De Certeau,1996:61-62). Oculta el poder de los *ardides* y dado que los practicantes proporcionan los “datos” solicitados por los investigadores, colaboran con la producción de cuadros generales que ocultan las tácticas, “estrategias” o “mañas” sutiles que “navegan” entre las reglas, poniendo en jaque las posibilidades ofrecidas por las tradiciones. Toda regla puede invertirse; todo manejo de las reglas “debe calcular el reflujó sobre sí misma de esta inversión siempre amenazadora, ya que está ligada a los azares de la vida” (De Certeau,1996:62).

Las estrategias no aplican principios ni reglas, sino que se trasladan y deslizan de una función a otra; “sacan provecho de lo suave que oculta lo duro” creando sus propias pertinencias y eligiendo entre las tradiciones, el repertorio posible de sus movimientos. El comportamiento humano posee el atributo de ser “marullero”, pero responde a una lógica. Bourdieu distinguió en las prácticas, “asimilables a *metaforizaciones*” atributos lógicos esenciales: *polivalencia*,¹¹ *sustituibilidad*¹² y *eufemización*:

Finalmente la *analogía* cimentaría estos procedimientos que son transgresiones del orden simbólico, pero transgresiones disfrazadas, metáforas insinuadas y en esta misma medida, recibidas, consideradas como lícitas ya que al lesionar las

¹¹ La misma cosa tiene empleos y propiedades que varían según las combinaciones en que forma parte (De Certeau,1996:63).

¹² Una cosa puede ser reemplazable siempre por otra, debido a la afinidad de cada una con las demás en la totalidad que representa (de Certeau,1996: 63).

distinciones establecidas por el lenguaje las respetan: Desde este punto de vista, reconocer la autoridad de las reglas, resulta todo lo contrario de aplicarlas (De Certeau, 1996:63).

Bourdieu debió encontrar una cosa que ajustara las prácticas a las estructuras y que no obstante, explicara las diferencias entre ambas. El suplemento lo proporcionó el *habitus*, situado por Bourdieu en el proceso crucial que respalda su condición de sociólogo de la educación. La mediación entre las estructuras que organizan las prácticas y las disposiciones que produce, es la *adquisición*. Esta génesis práctica implica una interiorización de las estructuras mediante la adquisición y una exteriorización de la experiencia o *habitus*, en prácticas.

Irrumpe la noción del tiempo: las prácticas, que expresan la experiencia, responden a situaciones que expresan a las estructuras, sólo si en el tiempo que dura la interiorización-exteriorización, la estructura permanece estable. Si no, las prácticas se hallan desfasadas al corresponder todavía a lo que era la estructura hace un instante, en el momento de su interiorización por medio del *habitus*. Según este análisis explica De Certeau, las estructuras pueden cambiar y volverse un principio de movilidad social, incluso el único, pero la experiencia no tiene movimiento propio, es el lugar de inscripción, el mármol donde se graba su historia, la escritura en relieve de la estructura. El *habitus* sostiene aquí la explicación de una sociedad por medio de las estructuras: “pero eso se paga, para suponer al soporte una estabilidad semejante, es necesario que éste sea incontrolable, invisible” (De Certeau, 1996:66).

Cuatro:

Nada sucede que no sea el efecto de su exterioridad. El verdadero acontecimiento es la irrupción de “otro”, que posee la forma de “revelación de un rostro” en la ética de Emmanuel Levinas (Finkelkraut, 1998:50). La imagen inalterable de la sociedad primitiva tradicional, donde nada se mueve y no hay más historia que la trazada por un orden extraño, certifica a la teoría que el sistema social será íntegramente reproducido en las prácticas. La teoría se desarrolla cuando una disciplina trata de pensar su relación con lo que está fuera de ella, con “su no-ser” o lo que ha negado¹³. Lo que interesa principalmente a la antropología, es que la teoría de Bourdieu buscó suprimir la distancia que separa las “legalidades de la sociología y las particularidades etnológicas”; un desplazamiento encaminó el discurso hacia el *habitus*, desde los estudios etnológicos que las examinan hasta la sociología que hace de ellas su teoría.

Un entorno novedoso emerge cuando la teoría se arriesga en un territorio donde (ya) no hay discursos. El brío teorizador se halla en el filo del abismo, en cuya cima se

¹³ Ver de Levi-Strauss sobre las sociedades con y sin historia: *Arte, lenguaje y etnología*.

situó la obra de Bourdieu y Foucault: modular un discurso concerniente a las prácticas no discursivas,¹⁴ un discurso sobre el enorme e hipotético “resto” compuesto por lo no domesticado por la experiencia humana, ni simbolizado por el lenguaje. La interpelación teórica no puede, sin embargo, ignorar su relación con lo que ha excluido de su campo para constituirlo. Lo que la teoría ha excluido “pulula” aún mudo y sigiloso bajo la forma de prácticas “ordinarias”, entre otras. Lo que ha descartado, es memoria depositada en la multiplicidad de la práctica, que encarna a este “resto” decisivo. Al no hallarse encasillado por un principio clasificador, este sobrante de la experiencia humana se vuelve “desperdicio” de naturaleza entrópica, generador de energía voluptuosa que politiza, que vuelve álgido y crítico, al conjunto del sistema procesador de la vida cotidiana, altamente privatizado.

El lugar posible de encuentro entre el pensamiento de Bourdieu y el tópico de la memoria es ahí donde las prácticas que le interesaron, son las no discursivas o inconscientes: el “arte” del hacer, los esquemas corporales, los pequeños rituales, las elecciones matrimoniales, la estética, las maneras caseras, los estilos de cortejo, de humor o sensibilidad. Los procedimientos sin discurso se apiñan e incrustan en una región que el pasado ha organizado. La teoría les ha asignado la función expresa de constituir “reservas salvajes” para el conocimiento ilustrado. Poco a poco se les concedió un valor fronterizo. En virtud del propio progreso vemos desempatarse las artes o maneras de hacer por un lado y las ciencias por el otro. Un desplazamiento en la distinción se aparta del binomio tradicional teoría y práctica, para ocuparse de prácticas articuladas por el discurso y prácticas que aún no lo están.

Desde Bacon explicó De Certeau, se ha hecho un formidable esfuerzo por conquistar esta colosal reserva de “artes” y “oficios”. El arte es un conocimiento que opera fuera del discurso ilustrado. Se trata de descubrir la condición de una “habilidad práctica” sin discurso ni escritura, que se adelanta a la ciencia ilustrada. La habilidad práctica se halla tramada de operatividades surtidas y salvajes cuya proliferación no obedece a la ley del discurso, sino a la ley de la producción: “opone a la escritura científica su privilegio de organizar la producción” (De Certeau, 1996:75). Diderot en su *Enciclopedia*, advirtió que el mero cálculo por ejemplo, no alcanza sin el “quehacer” de una muy arcaica “matemática experimental y maniobrera”, aún si su “lengua” permanece inculta por escasez de palabras propias y abundancia de sinónimos (De Certeau, 1996:76).

La optimización técnica del siglo XIX, al rescatar del tesoro de las artes y oficios los modelos de sus invenciones mecánicas, confinó a las prácticas cotidianas a un sitial folclórico o dominio mudo: despojadas del discurso verbal de antaño, en adelante lo estarían también de su lenguaje maniobrero. Un “conocimiento” no obstante subsiste ahí, al que falta soporte técnico. Como contraparte, este vestigio depuesto por la “colonización tecnológica”, se acrecienta y espolea con la fuerza de memoria legendaria y acti-

¹⁴ No son los primeros explicó de Certeau, desde Kant, ninguna intención teórica ha podido eximirse de explicar su relación con el hecho sin discurso. (De Certeau, 1996: 71).

va de lo desdeñado, en el resquicio de las prácticas científicas o culturales. Susurros poéticos o trágicos de lo cotidiano, las maneras de hacer se introducen masivamente en las narraciones; son “historias” que proporcionan a las prácticas cotidianas el “joyero de una narratividad”. Entre la práctica y la teoría, este conocimiento ocupa una tercera posición, ya no *discursiva* sino *primitiva*. Es un conocimiento que no se conoce, que los sujetos no reflexionan: ocupan pero no poseen su propia habilidad práctica. Yace como discernimiento anónimo, referencial y aislado, del cual el psicoanálisis freudiano aporta una versión: hay conocimiento pero es inconsciente:

En algún lugar lo saben. Son sus prácticas las que lo saben: acciones, conductas, maneras de hablar, caminar. Por medio de este regreso, lo que tiene *razón* es lo que no se reflexiona y lo que no se expresa verbalmente, *lo que no se sabe y el infans*, mientras que la conciencia ilustrada sólo es “lengua impropia” de aquel conocimiento (De Certeau, 1996:81).

El tránsito recíproco entre una “crítica del gusto” y una “metafísica de las costumbres”, brinda un referente fundador moderno para estudiar la naturaleza estética, ética y práctica de la habilidad práctica cotidiana: “Cuando se escapa a las totalizaciones imaginarias del ojo, hay una extrañeza de lo cotidiano que no sale a la superficie” (De Certeau, 1996:85). Aquí, en este borde que se corta sobre lo visible de Certeau identifica unas prácticas extrañas al espacio geométrico y geográfico de las construcciones visuales, panópticas o teóricas. Estas prácticas del espacio revelan un estilo específico de “maneras de hacer”, lo que posibilita la percepción y concepción de otra “espacialidad”, que a su vez remite a una experiencia antropológica de aprehensión poética y mítica del espacio, transformado en objeto de estudio.

De Certeau vislumbrará una ciudad “trashumante y metafórica” inspirada en el “texto vivo de la ciudad planificada y legible”, y propondrá la vía de observar las prácticas microbianas, singulares y plurales que subsisten la degradación de la vida urbana y se fortifican en su expansiva ilegitimidad. Esta vía resulta semejante al estudio que Foucault llevó a cabo sobre las estructuras de poder, observando los procedimientos técnicos e “instrumentalidades menores” que fraguan la sociedad disciplinaria.

Cinco:

La práctica humana colectiva y personal, ha constituido el vasto tópico de la antropología en un sentido clásico y en general de todas las ciencias humanas modernas. El interés por la lógica de las prácticas abreva en los trabajos de Mauss, particularmente su ensayo sobre el “don”, cuya esencia es la triple obligación impresa en la naturaleza humana de dar, recibir y devolver (Levi-Strauss, 1991:32) y en otra deriva, se nutre de los trabajos de Michel De Certeau.

Bourdieu indagó el sentido práctico de las sociedades tradicionales que ha estudiado la etnología. Continuando con la tradición, el sentido de las prácticas humanas sólo le pareció comprensible mediante un rodeo u oposición; del mismo modo los viajes de Levi-Strauss hacia la lejanía de los *Tristes Trópicos*, anhelaron descubrir en la distancia lo que en nosotros ya se ha vuelto irreconocible. El método y la historia de la antropología, suelen nacer justamente en los ambientes ensimismados de las ciudades para ir a reconocerse en las aldeas lejanas, como si la distancia puesta entre ambos mundos permitiera inquirir en los otros, para luego retornar hacia el enigma del propio mundo, y así sucesivamente, como en una carrera de relevos.

Las intuiciones puestas por Bourdieu en la figura del *habitus*, aún cuando fueron percibidas como novedad por la sociología, son antiguas al interior de la vocación y la literatura antropológicas. El tópico de lo doméstico, del espacio cotidiano, lo familiar y lo común y aún las prácticas analógicas del orden natural, han estado presentes en la tradición antropológica desde sus inicios como vocación y como disciplina formal. En la obra de Michel de Certeau, un elemento trascendental y estratégico de pertenencia radica en las *prácticas*, maneras de hacer tradicionales y propias, que acaban por encarnar fragmentos de memoria mediante los cuales lo colectivo permanece irreducible. Es deseable una politización de la pertenencia donde la tradición aceptada, y esto es relevante, se transforme en historia por hacer.

Michel de Certeau investigó las prácticas del hacer y el decir: “Lo innumerable de las cosas familiares, pulidas, deformadas y embellecidas por el uso, multiplica también las marcas de manos activas y de cuerpos laboriosos y pacientes de los que estas cosas componían estas redes cotidianas” (De Certeau, 1996:). Como las herramientas, proverbios o discursos, estas “cosas” permanecen grabadas por los *usos*; conceden a la observación huellas de actos o de procesos de enunciación; revelan las operaciones de las cuales han sido objeto. De manera más vasta, indican una *historicidad* social en la que los sistemas de representaciones o procedimientos de fabricación ya no aparecen como cuadros normativos, sino como “herramientas manipuladas por los usuarios”.

Los escamoteos constituyen manipulaciones de espacios impuestos y concurren justo al centro de los bastiones de la economía contemporánea. Vuelven a implantar en el espacio industrial del orden presente, las tácticas “populares” de antaño o de otro lugar. Las retóricas de estas prácticas rememoran milenarios artificios y ardides. Los procedimientos de enunciación, “maneras de hablar”, “figuras” o “giros”, proporcionan al análisis de las “maneras de hacer” un prontuario de modelos. Escribió De Certeau:

Mi intención no apunta directamente a la constitución de una semiótica. Consiste en sugerir algunas maneras de pensar las prácticas cotidianas de los consumidores, al suponer de entrada que son de tipo táctico. Habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar son actividades que parecen corresponder a las características de astucias y sorpresas tácticas (De Certeau, 1996:46).

Remiten a un arte sin edad que ha traspasado todas las instituciones humanas y se encumbra por arriba de la historia; une raras solidaridades, despierta analogías, evoca inteligencias inmemoriales que ciertos peces o plantas realizan con portentoso virtuosismo:

Los procedimientos de este arte se encuentran en la lejanía de los seres vivientes, como si rebasaran no sólo los tajos estratégicos de las instituciones, históricas, sino también el corte instaurado por la institución misma de la conciencia. Aseguran continuidades formales y la permanencia de una memoria sin lenguaje, desde el fondo de los océanos hasta las calles de nuestras megalópolis (De Certeau, 1996: 47).

Empero, la propagación de la racionalidad contemporánea ha provocado un desplome y pululación de estas prácticas antaño niveladas por experiencias locales permanentes. Aisladas de las colectividades ancestrales las tácticas se disipan; vagan por doquier en un espacio que se uniformiza.

El pensamiento de Michel De Certeau emerge colmado por la intuición que enlaza la experiencia humana atravesada por la práctica, con la imaginación. Vale la pena comprender su concepción del *hacer* inseparable de la referencia a un “arte” y a un “estilo” descubiertos en la retórica de los textos antiguos y útiles para vislumbrar la esencia de las prácticas culturales, empresa plenamente antropológica que el autor desarrolló en el libro *Artes de hacer* y también en *La Fábula mística*. En lo íntimo de la cultura habitual, el orden es puesto en juego, desbaratado y engañado por un *arte*, que es “un estilo de intercambios sociales, un estilo de invenciones técnicas y un estilo de resistencia moral” (De Certeau, 1996:XXIV).

Su escritura revela la notable presencia de un tema naturalista, aristotélico de la Grecia antigua: más allá de algún lugar material y de un tiempo vivido y significado por la historia, en las prácticas atávicas de la especie humana perviven los vestigios de *inteligencia inmemoriales*, que remiten a remotos comportamientos. Para que un acontecimiento humano posea *armonía práctica*, “falta una nadería, un trozo de algo”, un remanente precioso y único que va a “proporcionar el invisible tesoro de la memoria”. Pero el fragmento que debe desenterrarse del fondo de la experiencia común, sólo puede sugerirse desde el exterior: “Bajo su forma práctica, la memoria no tiene una organización que pudiera establecer ahí. Se moviliza en relación con lo que sucede: una sorpresa, que es capaz de transformar en ocasión. Sólo se instala en el encuentro fortuito, en el lugar del otro” (De Certeau, 1996:96).

Michel de Certeau distinguió “nudos simbolizadores” que se esbozan y fincan en tres maniobras desiguales pero enlazadas, de las relaciones entre prácticas espaciales y prácticas significantes: lo *creíble*, lo *memorable* y lo *primitivo*. Designan respectivamente lo que “autoriza” la apropiación del espacio, lo que se repite, lo que se recuerda de una memoria silenciosa y replegada, y lo que se halla estructurado y no deja de estar firmado por un origen infantil (*infans*). Lo memorable es lo que puede soñarse acerca del

lugar (de Certeau, 1996:121). Estos tres mecanismos simbólicos fundarían los *topoi* del discurso del lugar propio; la leyenda, el recuerdo y el sueño: “Se les puede reconocer en las funciones de los nombres propios: vuelven habitable o creíble el lugar que revisten con una palabra, evocan los fantasmas que aún se mueven agazapados en los cuerpos en marcha” (De Certeau, 1996:118).

Desde la mirada antropológica la capacidad de simbolizar es lo propio de las sociedades humanas; proviene al mismo tiempo de una facultad natural y cerebral de *representación* distintiva de la especie y de un atributo social de lenguaje que se particulariza en el habla. La práctica cultural del habla, haciendo un breve apunte, se identificó al menos desde la semiótica de Saussure, como un acto mediante el cual un locutor actualiza la lengua apropiándose de ella en una situación particular de intercambio con otros. Esta cuestión ha sido analizada como problemática de enunciación al interior de las disciplinas semióticas, pero también ampliada al conjunto de la cultura por las similitudes que existen entre todos los procedimientos enunciativos que articulan las intervenciones de las personas en el campo de la lengua y en el resto de las prácticas sociales.

De Certeau desplegó las formas que esta situación impone a la “pertenencia”, las figuras más o menos encubiertas bajo las cuales los derechos colectivos aparecen en los aparatos que conciben la vida social en términos de unidades individuales. Las representaciones incoherentes tras las cuales las experiencias comunitarias se presentan en “nuestra escena” disfrazadas en nuestro discurso social. Lo “cultural” (De Certeau, 1995:200) son traducciones que trazan en nuestro lenguaje, en metáforas y alegorías, un lenguaje diferente.

Estas representaciones subrepticias encarnan como se ha refrendado, una memoria que se anuncia visiblemente como método naturalizado de conocimiento. Nos conduce a pensar los problemas de otros tipos de pertenencia y a desarrollar herramientas de búsqueda relativas a nuestra situación y a las diferentes aperturas políticas. Coexisten dos paradigmas: uno fundado sobre la prioridad de lo colectivo, otro sobre lo individual. En el presente se nos dificulta ubicar en la lógica dominante de los derechos individuales, un derecho propio de las colectividades. Cada vez, la colectividad es comprimida a unidades elementales sobre cuyo acopio una economía política o una sociología pueden indagar correspondencias y mixturas. La inopia de estas presunciones no obstante, siembra el recurso de modelos etnológicos y antropológicos. Las culturas minoritarias y emigrantes filtran precisamente en las administraciones jurídicas, económicas y escolares regidas por la paridad de derechos individuales, los derechos colectivos que no pueden ser equiparados a la suma de los residentes: “Bajo el índice desde una lengua, de una configuración de prácticas de una historia común, una totalidad social precede las variantes que presentan sus miembros y se debe a esta misma razón que reivindiquen un reconocimiento” (De Certeau, 1996).

La propia investigación psicoanalítica acarrea hacia una “interioridad salvaje” de la vida occidental, las investigaciones etnológicas previamente inclinadas hacia una “exterioridad primitiva”. De este modo descubre en la hondura de nuestras sociedades,

la economía familiar y colectiva desplazada por un orden productivista e individuado. En este sentido los inmigrados y minoritarios traen de regreso nuestro propio e inhibido inconsciente. Al explorar las economías étnicas bajo el disfraz cultural, que es la secuela de la objeción de nuestra historia, “contamos con el primer medio para evaluar lo que está en juego” (De Certeau, 1995: 201).

Aquellas prácticas esparcidas como “memorias”, combinan rastros de un cuerpo social perdido, desgajadas del conjunto del cual formaban parte insinúan un modelo cultural diferente. Constituyen auténticos “desplazamientos” de costumbres que no se benefician ya de un lenguaje propio que los simbolice o congrege: “están como dormidas, su sueño sin embargo sólo es aparente. Si se tocan, se desatan violencias imprevisibles” (De Certeau, 1995a: 196). En virtud de ellas se conserva obstinada, desbaratada y en apariencia emancipada de todo dominio, una alteridad étnica. Esta forma de pertenencia, inscrita en las prácticas sociales, trae al campo de lo conocido y controlado, la fuerza transformadora de la irrupción. Estas costumbres esparcidas y tenaces, “representan lo que un grupo defiende de su relación presente con un patrimonio disperso” (De Certeau, 1995a: 223) y de allí emplazan como urgencia antropológica y política, la gestión de la convivencia. El inmigrante, el forastero, el marginal, el diferente, que no es un otro abstracto sino la humanidad concreta a nuestro alcance y que nos interpela, habita nuestros terrenos epistemológicos. Tiene estipulada el cometido de procurar una “figura antinómica” a una multitud despojada de representaciones propias. Ampara una extraordinaria mezcolanza de métodos de convivencia en sitios distintos.

Hay en la vida errante una difusión de lo subversivo, tema antropológico por excelencia. Estas consiguientes comunidades híbridas, cuya presencia se halla encubierta en nuestra vida local como fruto de una *asimilación*, se transfiguran en su acomodo a situaciones nuevas, en el curso de su *adaptación*. El alejamiento de la tierra de origen y referentes de territorio, lengua y costumbre; la habituación a un nuevo espacio y hasta la adopción obligatoria de códigos administrativos, se traducen en una prodigiosa coloración de tácticas o maneras de manipular con fines propios el orden impuesto y endurecido, ofreciendo lugar a otros deseos. Muestran una creatividad sin límites en sus capacidades.

En síntesis, un elemento trascendental y estratégico de pertenencia radica en las *prácticas*, maneras de hacer tradicionales y propias, que encarnan a la postre fragmentos de memoria mediante las cuales lo colectivo permanece irreducible. De allí que se vuelve ansiada una “politización de la pertenencia”, en cuyo cauce la aceptación de la costumbre y la tradición se torna gozosamente en historia por inventar. La adaptación a otro emplazamiento social provoca la fragmentación de las antiguas referencias y entre las ruinas de ellas quedan adheridas a los viajeros algunas que van a jugar un papel silente y penetrante. Las maneras de habitar un espacio específicas de una comunidad, se conservan aún donde se han trocado las condiciones materiales del hábitat; al adicionarse, asienten la adjudicación del nuevo paisaje. A estas prácticas, a su arte, a sus mixturas, es preciso conceder el albe-

drío y los medios para “practicarse” en los modos de habitar, soñar, aprender.

El verbo *monere* significa “hacer recordar”, de donde provienen “avisar”, “iluminar”, “instruir”. La vivencia cultural, experimenta desde esta perspectiva una prominencia, al tornarsepreciado objeto de interés reflexivo. Pertenecer a una comunidad es recordar los significados compartidos (Simmel,1999). El valor de esta memoria, es justamente la posibilidad quimérica, por así decirlo, de volverse ejemplarizadora y universal. Universalidad que, por su parte, se le restituye al pensamiento, incrementando, utópicamente, su sentido de responsabilidad. Las fuentes que alimentaron estas reflexiones son de diversa procedencia: lo que poseen en común es su fuerza de retorno hacia un “recuerdo de los orígenes” como modo de comprensión y una concepción de la memoria como anamnesis y facultad del alma. Se distingue como un pensamiento encauzado a la búsqueda de una experiencia común que haga posible la reunión espiritual de lo humano, comprendido lo espiritual como elevación, e incluso disolución de la conciencia.

Bibliografía:

- Argullol, Rafael y Eugenio Trías (1992) *El cansancio de Occidente*, México: Ediciones Destino.
- Berman, Morris, (1994) *El reencantamiento del mundo*, Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Bohannan, Paul y Mark Glazer (1994) *Antropología. Lecturas*, México: Editorial Mc Graw-Hill.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (1995) *Respuestas. Por una antropología Reflexiva*, México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (1990) ¿Como liberar a los intelectuales libres? *Sociología y cultura*, México: Grijalbo.
- Cassigoli, Rossana (2005) *Cultivar el territorio: fundamento del espíritu colectivo, Tradición y emancipación cultural en América Latina*, CASSIGOLI, Rossana y Jorge Turner (Compiladores), México: Siglo XXI/CELA, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Clastres, Pierre (1994) *Investigaciones en antropología política*, Barcelona: Gedisa.
- De Certeau, Michel (1995a) *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- (1995b) *Historia y Psicoanálisis*, México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- (1996) *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*, México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Descombes, Vincent (1989) *Philosophie par gros temps*, París: Minuit.
- Eickhoff, Georg (1996) *La historia como arte de la memoria*, México: Universidad Iberoamericana. Historia y Gráfica.
- Finkelkraut, Alan (1998) *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Barcelona: Anagrama.
- Frazer, J.G. (1994) *El folklore en el Antiguo Testamento*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (1989) *El malestar en la cultura*, México: Editorial Patria.
- Geertz, Clifford (1994) *Conocimiento local*, Barcelona: Piados Básica.
- Giannini, Humberto (1987) *La "reflexión" cotidiana: Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lechner, Norbert (1998) *Nuestros miedos, Entre la II cumbre y la detención de Pinochet*. Santiago de Chile: Gobierno de Chile.
- Le Goff, Jacques (1991) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona: Piados Básica.
- Levi-Strauss, Claude (1980) *Arte, Lenguaje y Etnología*, México: Colección de Bolsillo. Siglo XXI.
- (1991) Introducción a la obra de Marcel Mauss, MAUSS, Marcel (1968), *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos. Primera edición: Presses Universitaires de France.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1971) *La casa en Galicia, Antropología Social de Galicia*, España: Siglo XXI.
- Maturana, Humberto (1997) *La realidad: ¿objetiva o construida?. II Fundamentos biológicos del conocimiento*, España: Editorial Anthropos, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Simmel, George (1999) *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona: Alba.
- Vernant, Jean-Pierre y Marcel Detienne (1974) *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, París: Flammarion.