

Estudio preliminar

Este estudio preliminar, que sigue los textos de autores tan reconocidos como Albert Hourani, Dale E. Eickelman, Jack Goody, Ernest Gellner, Lacoste-Dujardin, o el propio Pierre Bourdieu, extracta todo aquello que he creído fundamental para entender, no sólo la trayectoria del controvertido autor de *Antropología de Argelia*, sino también la historia económica, política y social de este país desde el siglo X, hasta los comienzos de la guerra de la independencia de Francia –momento en que Bourdieu llevó a cabo su trabajo de campo para esta monografía–.

En este sentido, esta presentación propone en el primer apartado acercarse a la figura de Pierre Bourdieu, utilizando a veces los comentarios que el propio autor hace de su persona y su trabajo en su libro “*Autoanálisis de un sociólogo*”¹. A continuación, y en los siguientes apartados, pretendo contextualizar en la medida de lo posible algunos de los temas tratados por él en *Antropología de Argelia*, otorgando al lector claves etnohistóricas y herramientas conceptuales que le permitan tener una visión genérica del contexto donde desarrolló su trabajo de campo y su investigación. No obstante, y con el fin de evitar en la medida de lo posible que esta presentación pueda generar una interpretación reduccionista del mundo arabo-musulmán, al final del estudio haré algunas recomendaciones bibliográficas útiles al lector interesado en seguir profundizado en los temas aquí tratados.

1. EL AUTOR Y SU OBRA

En 1958 Pierre Bourdieu publica su segundo libro, *Sociologie de l'Algérie*². Esta maravillosa etnografía, que en español se ha traducido por

¹ BOURDIEU, P. 2006. *Autoanálisis de un sociólogo*, Madrid, Anagrama.

² La primera publicación de 1958 fue revisada por Bourdieu en su tercera edición. El texto que presentamos, es fruto de la octava edición de *Sociologie de l'Algérie* publicada en Francia en 2001.

Antropología de Argelia, fue en concreto escrita, según el propio autor, para dar una visión real y completa de la complejidad de este país y de sus pobladores a la izquierda francesa del momento. No obstante, y a pesar de ello –o, seguramente por ello–, esta monografía sigue teniendo para mí una indiscutible vigencia, al mostrar con gran claridad lo equívocos que son los discursos generalistas que se hacen de la “cultura arabo-musulmana”.

El lector que se acerque a este texto, ya sea estudioso del área mediterránea o lego en la materia, descubrirá en sus líneas no sólo la diversidad de grupos de población y de las formas de hacer que *se esconden* detrás de un país del otro lado del Mediterráneo, sino también la raíz del pensamiento científico de un investigador que transformó la sociología en la última mitad del siglo XX. En este sentido, y a través de esta monografía, Pierre Bourdieu comenzó ya a reivindicar la importancia en la sociología de “lo cualitativo” –en este caso, para el estudio de las organizaciones *fundadas* en el parentesco–, así como la reflexión sobre la dinámica y variabilidad de los comportamientos humanos. Una monografía que es muy descriptiva, pero también profundamente analítica, y que nos podría llevar a pensar en algunos momentos que estamos leyendo a un estructuralista (ejemplo: “*si admitimos que la lógica de filiación genealógica constituye el modelo estructural...*”), sino fuera porque nos aleja de *las estructuras elementales* al demostrar que “*el hecho cultural... se reinterpreta (por los sujetos) en función del contexto,...* (y) *está en sí mismo en función de este contexto*”³.

Pierre Bourdieu, considerado por muchos uno de los mejores pensadores en lengua francesa del siglo pasado, nació en Denguin, pueblo de los Pirineos Atlánticos franceses, en 1930. De formación filosófica, desde el principio de su carrera profesional se aleja de la escolástica y se acerca progresivamente a la sociología, con una clara visión de la importancia del trabajo en equipo y del análisis etnográfico –con la integración de las relaciones encuestado/encuestador en el análisis sociológico–, en un área social relegada por entonces a las *catacumbas de la ciencia* por los más puristas de la Academia Francesa, como él mismo indica en su libro “*Autoanálisis de un sociólogo*”⁴.

Su pensamiento teórico, complejo y prolífico, ha quedado expresado en una amplia y variada bibliografía, en la que el autor analiza temas tan

³ Frases sacadas del texto.

⁴ *Idem*, 2006.

diversos y complejos como el arte, la educación o la comunicación. Su teoría sociológica, que él mismo definió como “constructivismo estructuralista” en “*Choses dites*”⁵, se puede resumir con el siguiente párrafo que me he permitido transcribir, y que refiere lo *estructuralista, a las estructuras independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes sociales, que son capaces de orientar o de forzar sus prácticas o sus representaciones. Mientras que por constructivismo se entiende la génesis social que comprende los esquemas de percepción, del pensamiento y de la acción, que son constitutivos de aquello que él llamó habitus, y de otra parte de las estructuras sociales, y en particular de lo que él denominó campo.*

No obstante, el uso de los términos estructuralismo y estructuras no tiene que llevarnos al error, como antes hemos apuntado, de encasillarlo en esta corriente académica, algo por otro lado imposible de hacer con aquél que creó Escuela. Crítico con la filosofía y los filósofos de su época, procedió también duros comentarios sobre la lingüística estructural y la antropología, representada en Francia por su admirado Claude Lévi-Strauss, al cual acusaba del encorsetamiento de la teoría antropológica, alejada tanto del sujeto del estudio que había terminado cayendo en la órbita de una “*filosofía sin sujeto*”. Pues, para Pierre Bourdieu, el estudio y análisis de la práctica social obligaba al investigador a tener en cuenta la objetividad y subjetividad de los sujetos, como la de él mismo, y las teorías se debían ajustar a una realidad social dinámica y cambiante. Una realidad donde todos los sujetos sociales actúan en relación a unas *predisposiciones adquiridas* que son capaces de modelar inconsciente o conscientemente, según las circunstancias y en el entorno en el que desarrollen sus acciones.

En este sentido, *Antropología de Argelia* no sólo representa el germen de un pensamiento en el que “*las reglas que fundan la comunidad no se consideran necesariamente imperativas, sino que animan la realidad existente de las costumbres*”⁶, sino que nos permite participar de la propia investigación, observando lo que el propio investigador observó, con la misma falta de planificación intelectual y asumiendo una heterogeneidad social para la que pocas veces está preparado el teórico.

⁵ BOURDIEU, P. 1987. “Espace social et pouvoir symbolique”, *Choses dites*, París, Minuit.

⁶ Frase extraída del texto.

Este libro que, como él mismo dijo, se aleja del viaje literario y del culto al exotismo, nos muestra con una claridad meridana *lo común, lo cambiante y lo diferente* de los grupos poblacionales asentados en el territorio argelino. Lugares y gentes, que el investigador conoció en el transcurso de sus años de estancia en Argelia, primero como militar y después como profesor adjunto en la Facultad de Letras de Argel.

Su investigación, inicialmente etnográfica y después sociológica (en el Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos), concluyó con esta monografía que ahora presentamos y con otros textos de gran interés, como *Le dèracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*⁷, donde el autor recoge de forma sistemática sus observaciones, entrevistas (a veces clandestinas) y datos censales, es decir, “*todo lo que tenía que ver con aquel país*”, con sus gentes y paisajes, sin dejar de mostrar una cierta “*sensación de culpabilidad y de sublevación ante tanto sufrimiento e injusticia*”⁸. En un contexto de trabajo difícil, ya que Argelia en esos momentos estaba inmersa en la guerra de la independencia de Francia, Pierre Bourdieu nos muestra, como pocos han sabido hacer, al investigador que reflexiona permanentemente para interpretar los acontecimientos que está observando y viviendo, replanteándose y cuestionándose todo constantemente, pues ni el sujeto de estudio, ni el que estudia, ni las propias culturas, hay que darlos nunca por sentados.

2. ARGELIA, EL TERRITORIO Y SU HISTORIA

2.1. Argelia, situación geográfica y grupos etnolingüísticos

Argelia, que desde el primer momento emociona y anima al etnógrafo Pierre Bourdieu alejándolo definitivamente de la realidad del filósofo, terminó por convertirse para él en un interesante reto donde poner en práctica sus aspiraciones sociológicas, como indica el conjunto de artículos y de

⁷ BOURDIEU, P. y SAYAD, A. 1964.

⁸ BOURDIEU, P. 2006.

libros que dedicó a este país⁹. No obstante, no sólo la situación social o la complejidad y variedad de poblaciones, resultaron ser atrayentes para el autor. Las condiciones geográficas, descritas minuciosamente al comienzo de cada capítulo, debieron de causar también un fuerte impacto en él, refiriendo en su libro “*Autoanálisis de un sociólogo*”¹⁰ cómo a veces le recordaban a su Denguin natal.

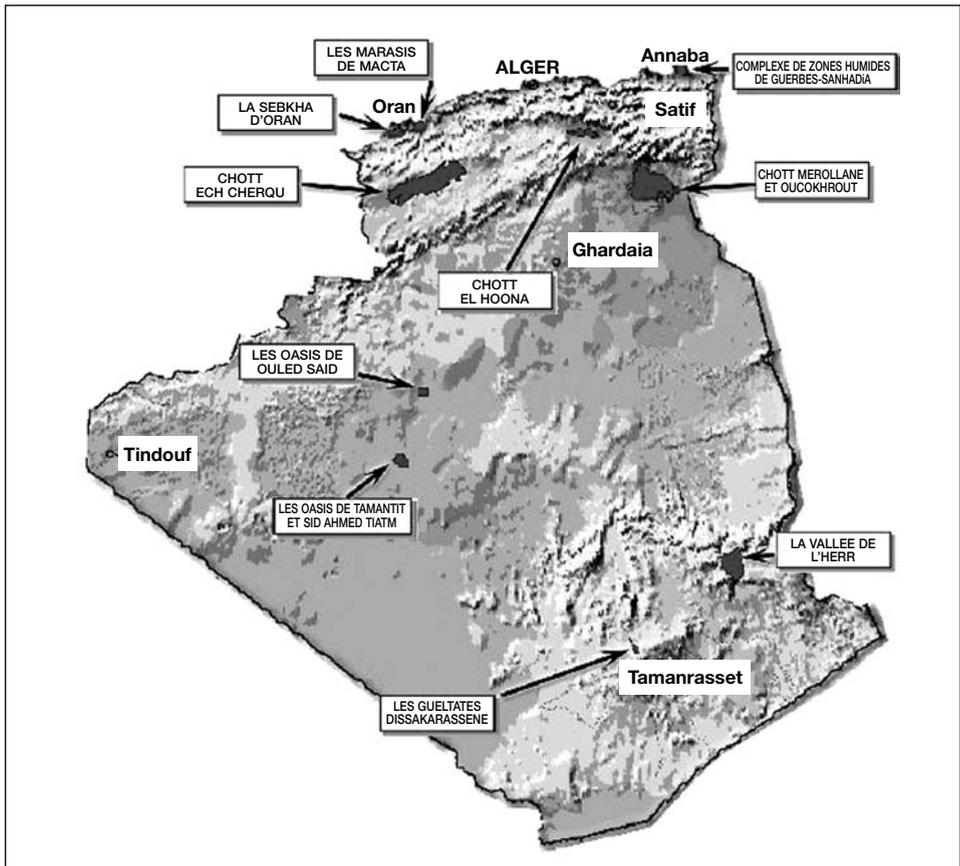
Argelia, uno de los países que conforman el Magreb junto con Libia, Túnez y Marruecos, está circundado al norte por la cordillera litoral llamada Atlas del Tell. En el Tell occidental destacan los macizos de Orán, Arzew y las montañas costeras de la Gran Kabilia. En el oeste, entre el Atlas y el Tell, las altiplanicies alcanzan hasta 1.200 m. de altura, mientras que en la zona de Orán la orografía está marcada por la existencia de abundantes barrancos y profundos cañones, destacando los montes de Ksour y Zibar. Al sur del Atlas está el Sáhara, que conforma la mayor parte del país, y que comprende al norte El Gran Erg Occidental y Oriental, y al sur el Macizo de Ahaggar.

A grandes rasgos, los grupos poblacionales argelinos actuales, aquellos con los que Bourdieu contactó, son árabes y beréberes, siendo minoría los beduinos y los tuaregs. Distribuidos en áreas geográficas más o menos específicas, los beduinos (unos 63.000 a principios de este siglo) se han asentado tradicionalmente en las regiones centrales de Argelia, conocidas como El Golea y El Oued, siendo su lengua el árabe beduino y el *badawi*. Los tuaregs (en número inferior a 7.000 en el siglo XXI) se asientan en los montes de Hoggar (Ajjer), alrededor de Tamanghasset y en los alrededores de Ganet. Su lengua común es el *tamahaq*, uno de los variados dialectos del tronco *tamazight* común beréber.



⁹ Ver apartado bibliográfico.

¹⁰ *Idem*, 2006.



Las poblaciones beréberes, las segundas en importancia después de los árabes (2.400.000 en este siglo), se ubican en otros lugares del norte del país, en la Meseta del Aures, en las montañas del Atlas y en el oasis de Gurara. Su lengua es el *tamazight*. Los árabes, población mayoritaria (unos 20.000.000 a principios del siglo XXI), viven principalmente en toda la costa mediterránea, en las colinas del Riff y en el macizo del Atlas. Su lengua es el *árabe (jazairi)*, aunque también hablan dialectos como el *tamanrasset*, el *constantine* y el *oranés*.

2.2. Resumen histórico

La historia de Argelia es de una gran complejidad, por lo que este resumen, que se esquematiza en dos puntos –desde la llegada de los árabes

hasta el imperio otomano y de esta etapa histórica hasta la guerra de la independencia—, sólo pretende dar pautas al lector con las que contextualizar genéricamente la *Antropología de Argelia*. La primera parte de esta introducción histórica ha de tratar además temas como el ideal de vida rural, la organización ciudadana, la situación de las mujeres o la expresión religiosa, cuya información se puede generalizar al resto de etapas históricas, aunque con matizaciones.

En este sentido, no está de más señalar que este estudio somero de la historia de Argelia presenta varios inconvenientes, entre los que destacaría en primer lugar el hecho de reducir a generalidades cuestiones culturales prácticas y específicas implícitas en los diferentes grupos poblacionales argelinos a través de su historia. En segundo lugar soy consciente de la contradicción que conlleva hacer un planteamiento tan genérico y abstracto para introducir la obra de un autor que huía de las *universalidades* (como he expuesto anteriormente). No obstante, y a pesar de todo esto, entiendo que esta información puede ser valiosa para aquel que desconoce totalmente la etnohistoria de este país magrebí y que se acerca por primera vez al estudio de los diferentes y complejos órdenes sociales que aparecen en esta monografía.

2.2.1. *El territorio argelino, desde el siglo X hasta el Imperio Otomano*

La historia de Argelia, unida desde el siglo X al XVI a la del Magreb, es relativamente conocida desde el momento en que su territorio fue asimilado al *mundo islámico*, sobre todo en lo que se refiere al modo de vida rural beréber. Zona de paso de caravanas, el espacio argelino no destacaba por ser una región ni rica, ni comercial —si excluimos algunas ciudades del interior, parada y fonda de las expediciones comerciales que iban de África al Mediterráneo—. En estos siglos Albert Hourani¹¹ señala tres momentos históricos relevantes para toda el área magrebí: del siglo XI al XII, con las dinastías los almorávides; entre los siglos XII y XIV con los almohades establecidos en Marruecos y que expanden su imperio por las actuales Argelia, Túnez, y parte de España, con el apoyo de las tribus beré-

¹¹ HOURANI, A. 1996. *La historia de los pueblos árabes*, Barcelona, Círculo de Lectores.

beres autóctonas, terminando su mandato con la desmembración del territorio en pequeños estados; finalmente del siglo XV al XVI, momento en el que el imperio otomano llega a las fronteras de Marruecos.

En estas etapas históricas, caracterizadas por la unidad que confería el Islam como religión y el árabe como lengua, se mantuvieron las diferencias en la organización social de las poblaciones autóctonas, que en ningún momento llegaron a ser totalmente reabsorbidas por el componente árabe. Así, en el siglo XI, cuando el Islam ya era la religión de los gobernantes de las zonas conquistadas, de los grupos dominantes y de la creciente población urbana, A. Hourani subraya que no existe la certeza de que la religión musulmana fuera la de la mayoría de los habitantes del Magreb¹². Y aunque el árabe era la lengua de la alta cultura y de una gran parte de la población ciudadana, sobrevivían en esta zona las lenguas anteriores a la llegada de los conquistadores.

No será hasta el siglo XV cuando, sin lugar a dudas, se puede afirmar que la mayor parte de la población magrebí se había convertido al Islam sunnita de la escuela Malikita¹³, aunque seguía habiendo adeptos a otras doctrinas islámicas que se habían desarrollado en los siglos anteriores. Las Iglesias cristianas del Magreb prácticamente habían desaparecido ya en el siglo XII, y los judíos, que estaban extendidos en todo el Islam y que en el Magreb habían sido mayoritariamente campesinos, habían desaparecido o emigrado a las grandes ciudades, desempeñando a partir de entonces un importante papel en el comercio, en las finanzas y en la medicina.

A las diferencias surgidas por el mayor o menor grado de influencia del componente arabo-musulmán, tenemos que añadir aquellas que surgieron por la distinta importancia comercial y económica que alcanzaron las regiones de este territorio dentro del mundo islámico. Ambas cuestiones, íntimamente relacionadas, nos permiten hablar de la existencia de dos

¹² *Idem*, 1996.

¹³ En el siglo XI existía una clara distinción entre las diversas escuelas *del derecho coránico*. Las cuatro más importantes han sido la Shafí, la Malikí, la Hanafí, la Hanbalí. La Maliki pasó a ser prácticamente la única escuela del Magreb.

La interpretación de los Textos era necesaria, pues por muy detallado que fuera un código no podía cubrir todas las situaciones posibles. A partir del siglo X la puerta a la *ijtehad* (interpretación) se cerró. Se entendía que si se había llegado a un consenso en la interpretación de un código, ya no podía darse el juicio individual, aunque no hay ninguna prueba de que esto fuera aceptado de manera general. Para más información el libro de GUERRERO, R., 1985. *El pensamiento filosófico árabe*, Bogotá, Ed. Cincel.

áreas fuertemente arabizadas. La primera estaría situada en Marruecos, donde se fundó la ciudad de Fez en los primeros tiempos del Islam y, posteriormente, Marrakech. La segunda se extendía por la costa tunecina, donde la principal ciudad en la primera época del Islam fue Cairuán, a la que posteriormente sustituyó Túnez. Así, el área argelina, situada entre ambas y que no contaba con un territorio suficientemente amplio y estable que pudiera dar lugar a un centro urbano con un poder similar al de las otras dos, fue siempre una zona de influencia de alguna de ellas.

No obstante, y a pesar de la importancia comercial del Magreb –que unía el continente europeo con el resto del mundo árabe–, la mayoría de la población vivía de la agricultura o de la ganadería. La variedad de zonas naturales que tiene el Magreb hace difícil sintetizar todas las comarcas de producción que existían en este vasto territorio. Por un lado, se puede hablar de las áreas de cultivos permanentes, territorios costeros donde se cultivaba el olivo, las llanuras y los valles fluviales, donde se cultivaba el cereal, y los oasis de palmeras. Además, en todas estas zonas se producían frutas y verduras, y una variedad de plantas que se introdujeron gracias a la conquista y la expansión del Islam. Por otro lado, la producción ganadera, de vacas, ovejas y cabras, según las zonas y si se disponía de pasto, era muy significativa para los pueblos sedentarios. Hay que destacar también la cría del camello, que en esta época era una fuente de riqueza muy importante para los nómadas, que vivían en zonas con escasa vegetación y en carácter estacional. Entre estos dos extremos de tipos de vida, la sedentaria agrícola y el pastoreo nómada, se extendían zonas de cultivo muy precario, donde la tierra y el agua se podían también utilizar para el pastoreo. Estas zonas de economía mixta, con pueblos seminómadas que practicaban la trashumancia, se encontraban principalmente en las altas llanuras argelinas y en el atlas sahariano.

En esta época de asimilación al mundo islámico, señala Ernest Gellner en su libro “*La sociedad musulmana*”¹⁴, las formas de vida sedentaria y nómada no se pueden, ni se deben entender en términos de oposición. Los agricultores sedentarios y los pastores nómadas de siempre han mantenido una necesidad mutua de intercambio, pues los que se dedicaban exclusivamente al pastoreo necesitaban cereales y dátiles para su dieta, mientras que los agricultores sedentarios eran consumidores de la carne y la lana

¹⁴ GELLNER, E. 1981. *La sociedad musulmana*, México, FCE.

que los pastores les proporcionaban, además de requerir sus animales de transporte para el comercio. Así, en las áreas donde coexistían ambos modos de vida, se solía llegar a acuerdos más o menos estables para compartir los recursos naturales.

No obstante, cuando surgía algún conflicto, la solución se decantaba por lo general a favor de los pastores nómadas. Esto ocurría sobre todo en la relación entre los criadores de camellos y los moradores de los pequeños oasis, ya que los pastores solían ser los “dueños” de las tierras trabajadas por campesinos en régimen de aparcería o semi-esclavitud. Además, la cultura pastoril, que desde siempre había tenido una determinada concepción jerárquica del mundo rural, posibilitaba que en algunas zonas limítrofes del desierto los nómadas alcanzaran el poder suficiente como para cobrar un impuesto a los sedentarios. Los nómadas se consideraban a sí mismos en posesión de una libertad y nobleza de la que carecían los artesanos y los campesinos, lo cual no obviaba que en determinadas circunstancias de penuria económica el nómada se transformara en sedentario o seminómada, afincándose sobre todo en las altas llanuras o en las estepas del Magreb.

Esta simbiosis entre sedentarios y nómadas, según A. Hourani¹⁵, no se vio significativamente alterada por la invasión árabe, ya que los conquistadores pocas veces ocuparon los campos de los autóctonos, sino que pusieron en cultivo nuevas tierras y se asentaron en nuevas ciudades, que generalmente tuvieron un crecimiento más grande que las antiguas urbes existentes antes de su llegada. Esta tesis señala cómo las alteraciones que sufrieron las organizaciones tribales en el área de estudio fueron originadas por causas endógenas, como los movimientos migratorios que se dieron de sur a norte del Magreb, motivados por las malas cosechas y por la debilidad de los gobernantes a finales del siglo XIV. En este sentido, antropólogos como E. Gellner¹⁶, entienden que la organización social de las tribus magrebíes –que para este autor se sistematiza en la *teoría segmentaria*¹⁷–, permaneció “*como cristalizada*” hasta la llegada de los europeos a la zona y a pesar de la existencia de una *cultura paralela urbana*.

¹⁵ *Idem*, 1996.

¹⁶ *Idem*, 1981.

¹⁷ Haremos referencia a esta teoría en el último apartado de este estudio preliminar, debido a la importancia que ha tenido para dar una explicación genérica de las organizaciones tribales en esta área geográfica.

No obstante, Dale F. Eickelman¹⁸, contradiciendo a ambos autores, indica, cómo las nociones sobre la organización tribal, el parentesco o la familia, han variado considerablemente en la historia y en toda el área arabo-musulmana, siendo imposible hacer unas clasificaciones que permitan dar un conocimiento detallado y global de todas las variadas organizaciones sociales que allí existían, y existen. A pesar de esta variabilidad, este autor hace hincapié en que una de las cuestiones más significativas a la hora de estudiar el *mundo musulmán* es la dicotomía entre el ideal de vida rural y las formas de vida urbana.

La idea o el ideal de vida rural

Como ya he dicho, A. Hourani entiende que las organizaciones y las formas de vida rurales se mantuvieron en el Magreb desde antes del siglo X hasta el imperio otomano, pues según el demuestra en su libro “*La historia de los pueblos árabes*”¹⁹, aunque la organización de los estados califales introdujo cambios significativos en la ordenación del territorio con un fin puramente tributario, éstos fueron poco relevantes para las poblaciones autóctonas agrarias sedentarias y nómadas.

Este *ideal de vida rural*, que ya describía Ibn Jaldun (siglo XIV) en su “*Introducción a la historia universal (al-muqaddima)*”²⁰, tenía en la familia extensa patrilineal –padres, hijos, casados o solteros, viviendo con sus esposas e hijos– la base de su organización social. A este grupo se le solían unir otros parientes, servidores, e incluso “amigos”, lo que originaba que “*las diversas categorías de parientes varones...*”, descendientes reales o ficticios “*del varón dominante*”, se solaparan y no encajaran siempre “*con la teoría del linaje*”²¹. Además, todos los miembros de un mismo grupo vivían en casas rústicas o en tiendas, ubicadas en un espacio concreto del pueblo o del campamento.

En esta institución familiar, fuertemente patriarcal, los hombres eran los responsables de la tierra y del ganado, mientras que las mujeres dedicaban su tiempo a la limpieza, la casa y los niños –aparte de la leña y los

¹⁸ F. EICKELMAN, D. 2003. *Antropología del mundo islámico*. Barcelona, Bellaterra.

¹⁹ HOURANI, A. 1996. *La historia de los pueblos árabes*, Barcelona, Círculo de Lectores.

²⁰ IBN JALDÚN, 1997. *Introducción a la historia universal (al-muqaddima)* México, FCE.

²¹ F. EICKELMAN, D. 234/2003.

trabajos subalternos agrícolas—. Los varones adultos, que detentaban el poder y la responsabilidad de los tratos en el espacio público, eran a su vez los principales garantes de un honor que se valoraba en la defensa que hacían de sus propiedades, respondiendo ante el grupo familiar si aquél era mancillado. Las mujeres, hijas, madres y hermanas, se encontraban bajo la protección del grupo de varones y muchos de sus actos cotidianos podían alterar el orden establecido por éstos, lo que originaba que algunos grupos las consideraran seres *peligrosos* —entre otras cuestiones, por su relación con la magia²². El hombre, que debía respetar a sus mujeres, también tenía que controlarlas, por lo que en el campo la ordenación y utilización del espacio solían estar regulados para evitar que hombres y mujeres, sobre todo de distintas familias, se encontraran²³.

Sin embargo, las familias extensas, que por lo general no eran autosuficientes, debían habitualmente unir sus fuerzas a otras familias, con las que a su parecer mantenían a su vez lazos de parentesco dentro de la línea de descendencia patrilineal común. El grado de cooperación entre los grupos corporativos resultantes de esta unión era muy rígido y estaba muy bien establecido para poder sobrevivir. En este sentido, el honor familiar (que según A. Hourani, ha existido desde tiempos inmemoriales en las zonas rurales, donde la religión oficial se hacía sentir poco) era uno de los principales vínculos de unión que reforzaba la cooperación y la asociación de ayuda mutua entre aquellos que establecían relaciones, evitando que ningún sujeto o grupo familiar destacase sobre los otros fuera de los límites de lo recomendado.

Este tipo de organización social —que trataremos con más detalle en el último apartado—, era al parecer común para nómadas y sedentarios. No obstante, mientras que los nómadas tenían como base de su organización *el campamento*²⁴, los sedentarios se establecían en *poblados* con una cierta unidad territorial. Este hecho les obligaba a llegar a diferentes acuerdos respecto al laboreo de las tierras, la utilización del agua o la distribución de los cultivos, sobre todo en los casos en que un agricultor tenía poca tierra y cultivaba la de otro por un porcentaje. Así, en algunos pue-

²² Para una información general sobre este tema recomendamos, EDHOLM, E., 1979. “Las mujeres como personas antisociales”, *Antropología y feminismo*. Barcelona, Anagrama.

²³ BOURDIEU, P. y SAYAD, A. 1964. “Le déracinement, la crise de l’agriculture traditionnelle en Algérie”. París, Minuit.

²⁴ L. PETERS, E. 1960. En: F. EICKELMAN, D. 195/2003.

blos, las divisiones de los campos tenían un carácter permanente, realizándose el pastoreo en los terrenos del común, mientras que en otros la distribución de la tierra era periódica, sistema que recibía el nombre en árabe de *musha*'.

Sin embargo, y a pesar de la importancia de la tierra para los sedentarios, la *identidad tribal* no la confería el territorio, sino que partía (como en los nómadas) del sentimiento de considerarse miembros de una determinada tribu, opuesta a otras de similares características²⁵. Estos grupos tribales, que habitualmente compartían un antepasado común epónimo con genealogías ficticias, y que a veces eran manipuladas y alteradas para justificar la unión, compartían el mismo nombre *que estaba en la mente de todos* y tenían un espíritu común (*'assabiyya*) de ayuda mutua y de protección en los malos tiempos.

En estas corporaciones tribales el poder y la autoridad también recaía en los varones adultos, que regulaban los asuntos urgentes y comunes, y reconciliaban a las diferentes partes cuando surgía algún conflicto que amenazaba con la fragmentación. No obstante, en ciertas ocasiones, se daba el caso de que una familia o un sujeto destacaran más que otros, pues –como indica Hidred Geertz para Marruecos– el éxito económico y político es a veces “*una cuestión puramente individual*”²⁶. Así, entre los sedentarios podían surgir familias que concentraran poder y tierras, dando lugar a relaciones con el campesinado sin tierra en ocasiones similares al vasallaje (ejemplo el *khammessat* argelino). En las tribus nómadas, por el contrario, los *shaykhs* o jeques podían llegar a ejercer el poder en determinados momentos y de manera puntual²⁷.

En este sentido, y según A. Hourani, la valía militar, el prestigio, los recursos o el origen, influían en que un sujeto o una familia alcanzaran más reconocimiento dentro de la organización tribal que los demás²⁸. Así, en el Magreb, los árabes asimilados a las poblaciones autóctonas o los jefes tribales encargados de la recaudación tributaria terminaban formando parte de una *élite* rural en la que también se encontraban los sujetos que habían apoyado militarmente a los conquistadores, los funcionarios estatales, los mercaderes que anticipaban dinero para financiar los

²⁵ GELLNER, E. 1981.

²⁶ GEERTZ, H. 1960. En: F. EICKELMAN, D. 239/2003.

²⁷ EVANS-PRICHARD, E. E. 1949. En: GELLNER, E. 59/1981.

²⁸ *Idem*, 1996.

cultivos o pagar los impuestos y los *ulemas*, que controlaban los donativos religiosos.

Entre estas *élites* parece seguro que se extendieron considerablemente las formas de contrato agrícola autorizadas y reguladas por la *shari'a*²⁹, al que se debería ajustar el *khammessat*. En este sistema de aparcería, común en el territorio argelino, el “propietario” y el agricultor que trabajaba una parcela compartían el producto, en proporciones derivadas de la contribución de cada uno. Si el propietario entregaba la semilla y se ocupaba de conseguir los animales y el equipo, recibía cuatro quintas partes, y el agricultor, que sólo contribuía con su trabajo, recibía una quinta parte. De acuerdo con la ley, este tipo de pacto sólo podía establecerse por un periodo limitado de tiempo, pero en la práctica se prolongaba indefinidamente. Este esquema tenía numerosas variaciones y parece probable que la división exacta del producto dependiera de factores como la oferta de tierra y de mano de obra. En un caso extremo, un agricultor podía acabar ligado a la tierra por estar permanentemente unido al propietario por lazos morales, más que económicos.

La organización en el ámbito urbano

E. Gellner, siguiendo los textos de Ibn Jaldun, señala en relación a la dicotomía rural/urbano que la vida tribal fomentaba las virtudes políticas, sociales y cívicas, mientras que el refinamiento y la *civilización* eran propias de la sociedad urbana. En las ciudades se *guardaba* el talento más especializado, la lectura y la religión espiritual que les daba legitimidad frente a las tribus, sobre todo las nómadas, que mantenían el espíritu de grupo y el poder militar. A pesar de estas divisiones, ambas formas de organización mantenían una relación profunda, pues la ciudad dependía de las tribus para su defensa, mientras que éstas mantenían con las ciudades una relación fuertemente económica: “*Las tribus suministran gobernantes y algunos lujos, las ciudades abastecen de herramientas esenciales y de legitimidad social*”³⁰.

²⁹ La *shari'a* es un cuerpo de pensamiento en el que se apoyaban los *cadis*, nombrados por el soberano, para dictaminar juicios o zanjar disputas. En realidad, es algo más que una ley, porque regula acciones públicas y privadas, comportamientos con el prójimo y con el gobernante e incluso aquello que llamaríamos modales. Es la guía en la que Dios –a través de la interpretación– indica la forma en que los musulmanes deben vivir. Para más información, LAMAND, F. 1994. “La charia o ley islámica.” *Islam, civilización y sociedades*, Comp. BALTA, P. Madrid, Siglo XXI.

³⁰ GELLNER, E. 52/1981.

Para ambos autores, el elemento *civilizatorio* urbano se evaluaba, entre otras cuestiones, por la división del trabajo y la aparición de una religión que actuaba como factor integrador y modelador del orden social. Así, y en primer lugar, en la ciudad se encontraban los comerciantes, que al parecer mantenían relaciones de descendencia patrilineal con otros mercaderes que traficaban con los mismos productos en otras ciudades del Magreb y del Mediterráneo oriental. Junto a éstos, estaban los artesanos, que se organizaban “gremialmente”, pasando los conocimientos y las manufacturas de padres a hijos, y el taller y las técnicas de generación en generación, con pocas posibilidades de cambio e innovación respectivamente. En segundo lugar, la cohesión social estaba marcada por una religión que unía a todos los creyentes en la *Umma*, a falta de “firmes genealogías” que los agruparan alrededor de un ancestro común.

En la *medina*, corazón de toda gran ciudad y reflejo de la organización social, se distribuían las casas, los comercios y los talleres alrededor de dos complejos urbanísticos: la mezquita mayor y el zoco. La mezquita era el lugar de reunión, estudio y oración. Cerca de ella estaba la sede o el tribunal de los *cadis*, las escuelas de enseñanza y las tiendas de los vendedores de libros, velas y otros objetos piadosos. En algunas ciudades también podía encontrarse el templo de un santo. El mercado central o zoco era el principal centro de intercambio económico y donde bullía fervientemente la vida urbana, letrada y mercantil.

Las ciudades del Magreb a partir del siglo XI, y sobre todo en la época abasí, fueron abandonando las costumbres locales o *‘urf* (preservadas e interpretadas por lo más ancianos) y aceptaron gradualmente la *shari’a*, considerada por los gobernantes la guía de actuación cívico-religiosa de cada musulmán³¹. La *shari’a* regularía a partir de entonces en estos ámbitos urbanos, como en el resto del *mundo islámico*, las formas de contrato comercial, los límites dentro de los cuales podrían emplearse los beneficios legalmente obtenidos, las relaciones entre esposo y esposa o la división de la propiedad, alejándose en cierta medida de una tradición consuetudinaria que se mantenía con más fidelidad en el ámbito rural.

Los jueces que administraban la *shari’a* se preparaban en escuelas especiales, las madrazas. El *cadi* se sentaba en solitario en su casa o en un

³¹ Para ampliar la simbiosis entre religión y política, gobernantes y súbditos y el uso de la Palabra como legitimación de la autoridad, recomendamos el estudio de BERNARD, L. 1990. *El lenguaje político del Islam*, Madrid, Taurus.

tribunal, con un secretario que tomaba notas de sus decisiones. En el Islam primigenio sólo era aceptable el testimonio oral de los testigos en los juicios frente al *cadi*, pero con el tiempo surgió un grupo de testigos legales (*'udul*) que eran los encargados de confirmar y otorgar credibilidad a los testimonios de los demás. En teoría, en los juicios se podía aceptar testimonios escritos siempre que fueran testificados por el *'udul* y convertidos así en una prueba oral.

Los *cadis*, que podían pertenecer a una de las cuatro escuelas de derecho reconocidas por la confesión *sunní* según las zonas (en el Magreb, la Malikí), administraban únicamente la ley reconocida, la que derivaba de la Revelación, pero en la práctica el sistema no era tan universal e inflexible como parece. La *shari'a*, que no cubría la variedad de todas las actitudes humanas aunque era muy precisa en cuestiones como el matrimonio, el divorcio o la herencia, tenía sus lagunas en asuntos comerciales, en materia penal o constitucional. En este sentido, el *cadi*, que tenía autoridad para juzgar cuestiones que estaban concretamente prohibidas por el Corán y para castigar los actos ofensivos contra la religión, podía actuar como mediador, intentado en todo momento mantener la armonía social. Sus dictámenes, por lo general, pretendían dar una solución satisfactoria, más que hacer una aplicación estricta y rígida de la ley.

Además de los *cadis*, y formando un estrato diferente en la sociedad urbana, estaban los *ulemas*, expertos en el derecho religioso en la confesión *sunní*. Su función era enseñar, interpretar y administrar la ley, ejerciendo además determinadas funciones religiosas, como dirigir las plegarias de las mezquitas o predicar el sermón los viernes. Eran, por así decir, los guardianes de las creencias, las prácticas y los valores compartidos por toda la comunidad. No obstante, y a pesar de que formaban un colectivo dentro de la vida de la ciudad, no es del todo razonable considerar a los *ulemas* como un todo compacto y homogéneo, pues cada uno de ellos ostentaba diferentes grados de respetabilidad pública y formación. En la cumbre de esta "clase religiosa" se encontraban los *ulemas supremos*, que actuaban como jueces en los principales tribunales, además de ejercer como profesores en las más prestigiosas escuelas, predicadores en las mezquitas más importantes y guardianes de los templos. Estos *ulemas*, que eran conocidos por su sabiduría y su piedad (considerándose algunos descendientes del Profeta), estaban relacionados con las *élites* urbanas, comerciantes y artesanos respetables, que llevaban a sus hijos a sus escuelas para que fueran educados en el conocimiento del árabe, del

Corán y, más excepcionalmente, del Derecho³². Al mismo tiempo, estas personas podían acudir a *los ulemas* para resolver sus disputas o arreglar temas de herencias.

En este sentido, *ulemas*, comerciantes y artesanos se configuraban como una *élite de notables* urbanos, acaparando la mayor parte de las riquezas. Estas élites, unidas la mayoría de las veces por alianzas matrimoniales, hacían todo lo posible para que sus hijos mantuvieran su misma posición social, transmitiendo a veces sus riquezas de generación en generación a través de donaciones religiosas autorizadas por la *shari'a*, con el único fin de mantener indiviso su patrimonio. *El waqf*, que era una asignación a perpetuidad de los ingresos de una propiedad con propósitos caritativos, como el mantenimiento de mezquitas, escuelas u hospitales..., también podía utilizarse en beneficio del fundador de la familia. Éste podía estipular que un miembro del grupo familiar actuara como administrador, asignándole un salario, o bien podía establecer que los ingresos excedentes de la donación se entregaran a sus descendientes con carácter vitalicio³³.

Las alianzas entre las grandes familias urbanas se producían, según Germaine Tillion³⁴ y como ya he indicado, principalmente a través de las alianzas conyugales, que siempre se ajustaban a los límites de la *shari'a*. Así, los intercambios matrimoniales podían ser directos —cuando un hombre se casaba con la hermana de su cuñado—, o indirectos, es decir, no recíprocos. En este sentido, aunque esta autora señala que la cultura arabomusulmana tiene fundamentalmente preferencia por los matrimonios entre primos paralelos³⁵, hay que pensar que los matrimonios genealógicamente idénticos podían ser el resultado de estrategias distintas basadas en múltiples intereses materiales o simbólicos, entre ellos la herencia o los valores de honor y prestigio³⁶.

³² Los estudiantes que acudían a las madrazas, por lo general, ya habían estado en la escuela inferior, *maktad* o *kuttab*, donde habían aprendido árabe y memorizado el Corán. Aunque en la madraza se estudiaban materias secundarias, como la gramática o los anales de los primeros tiempos del Corán, su principal función era el estudio de las ciencias de la religión, el Corán, los *hadiz* y el *fiqh*. Cuando las escuelas se extendieron y se asentaron en toda el área islámica, las grandes discusiones sobre el credo *sunní* ya habían terminado.

³³ Al parecer, las beneficiarias de algunas de estas donaciones eran mujeres, que recibían un salario a cambio de haberlas desheredado.

³⁴ TILLION, G. 1992. *La condición de la mujer en el área mediterránea*. Barcelona, Nexos.

³⁵ El matrimonio entre primos paralelos o casarse con la hija del hermano del padre.

³⁶ BOURDIEU, P. 1991. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Además, y dentro de los preceptos religiosos sobre el matrimonio, *la shari'a*, basada en el Corán y recogiendo el ejemplo del Profeta, permitía que un hombre tuviera más de una esposa hasta un límite de cuatro, siempre que pudiera tratarlas a todas con justicia y equidad, sin descuidar sus deberes conyugales con ninguna de ellas. Sin embargo, el contrato matrimonial permitía estipular un acuerdo por el que el hombre se comprometía a no tener esposas adicionales, ni concubinas³⁷. Debido a estas limitaciones, parece que eran sobre todo los hombres más ricos los que podían “permitirse el lujo” de constituir familias polígamas, utilizando los vínculos de afinidad para establecer complejas coaliciones políticas y económicas dentro de la ciudad.

La posición de las mujeres

Muchos de los estudiosos del mundo islámico aplican la *teoría del intercambio* cuando tratan el tema de las alianzas matrimoniales. Es éste el sentido de las palabras de Claude Meillassoux cuando se refiere al *intercambio bilateral o multilateral* que se lleva a término en el contexto tribal arabo-musulmán³⁸. No obstante, y a pesar de que la visión de las mujeres como *objetos* de intercambio ha estado muy extendida dentro de la disciplina antropológica (el propio Bourdieu en este libro la apunta, aunque luego la matizará en posteriores estudios³⁹), la antropología del género ha cambiado esta perspectiva y ha señalado que la institución matrimonial, no es un producto del intercambio de mujeres, sino que es una estrategia que abre caminos a los intercambios –materiales o simbólicos–, otorgando al “sujeto mujer” un papel relevante y no subsidiario⁴⁰.

Esta visualización de las mujeres en la antropología ha alcanzado también a otras áreas del conocimiento, en este caso concreto a los análisis históricos del *mundo islámico*. Algunos autores, como A. Hourani⁴¹, apuntan el papel económicamente activo que tenían las mujeres campesinas y las de las familias humildes urbanas en esta etapa histórica. No obstante, este autor también señala que a medida que una familia urbana se iba reco-

³⁷ Además, *la shari'a* también dispone que los varones pueden tener un número ilimitado de concubinas, sin que éstas tengan ningún derecho sobre él.

³⁸ MEILLASSOUX, C. 1977. *Mujeres, graneros y capitales*, Madrid, Siglo XXI. Pág. 92.

³⁹ *Idem*, 1991.

⁴⁰ Para más información sobre estos temas recomiendo el libro de NAROTZKY, S., 1995. *Mujer, mujeres y género*. Madrid. CSIC.

⁴¹ *Idem*, 1996.

nociendo poderosa y respetada, parece ser que tendía a recluir a sus mujeres en una parte de la casa —el harén—, obligándolas a cubrirse con un velo en las calles y en los lugares públicos. En este sentido, A. Hourani señala que el vivir en la reclusión no suponía para las mujeres urbanas la exclusión total de la vida: *ellas se reunían en las casas, iban a los baños y asistían a celebraciones, manteniendo una cultura propia*⁴². En el campo, en contraste, las mujeres gozaban de más libertad de movimientos. Además, en ambos ámbitos las mujeres podían participar activamente en la administración de sus propiedades, aunque siempre a través de intermediarios e incluso se conocen casos de mujeres que comparecieron ante el *Cadi* para reivindicar sus derechos⁴³. No obstante, a esta visión un tanto “idílica” *del mundo de las mujeres* habría que contraponer, entre otras cuestiones, el hecho de que las mujeres en el *mundo islámico* no han tenido ninguna representatividad en la gestión de los asuntos públicos y, como indica Camille Lacoste-Dujardin⁴⁴, sólo han alcanzado una posición estable y de cierta autoridad dentro de la familia cuando han dado hijos varones al patrilineaje y se han convertido en suegras de mujeres, reproductoras de un sistema donde el poder siempre ha sido masculino.

Estas últimas cuestiones, que afectan tanto a las mujeres tribales como a las que viven en el ámbito urbano, no anulan el hecho de que existieran diferencias entre ellas, pues el mayor desarrollo que tuvo la *shari'a* en las ciudades incrementó claramente su posición de sometimiento al sistema patriarcal. El derecho y el ideal de moral pública que emana de la ley, si bien dio expresión formal a los derechos de las mujeres, también les impuso sus límites gracias a la interpretación patriarcal de los textos⁴⁵. Así, y según la *shari'a*, toda mujer tenía que tener un guardián masculino, su padre, su hermano o algún otro miembro varón de la familia. En este sentido, el matrimonio de la mujer representaba un contrato civil entre el

⁴² *Idem*, 167/1996.

⁴³ Los ejemplos de Fátima y Ahísa, mujeres del profeta, siendo excepciones, son muy recurrentes para aquellos que quieren dar una visión *suavizada* de la situación de sometimiento de las mujeres, cuando no se alude al tan manido tema de la mujer como garante de la tradición o la influencia que pueden tener sobre sus esposos en el ámbito doméstico (cuestiones tratadas por Bourdieu en el texto). No obstante, todas estas afirmaciones, aunque aparentemente ciertas, no deben entorpecer el análisis de la subordinación que soportan las mujeres en un sistema que si se caracteriza por algo, es por ser fuertemente androcéntrico.

⁴⁴ LACOSTE-DUJARDIN, C. 1993. *Madres contra mujeres*, Madrid, Cátedra.

⁴⁵ Interesante el artículo de BADRAN, M. 1992. “Medio oriente: Islam, patriarcado y feminismo”. *Rev. Espejos y Travesías*. Santiago de Chile. Nº 16, Agosto. Recomendamos el libro de MERNISSI, F. 1983. *Sexe, ideologie, Islam*. París, Tierce.

esposo y el guardián o tutor, conocido como *wali*, y cuya figura no aparece en el Corán. Un padre podía entregar a su hija en matrimonio sin su consentimiento si aún no había alcanzado la pubertad, teniendo que tener su venia si ya había llegado a ella. No obstante, el silencio de la joven o su suplantación por otra al demandar el ‘*udul* su aprobación (el ir velada ha posibilitado estrategias de este tipo) hacían de los enlaces forzados una cuestión habitual, justificada siempre por el beneficio del grupo. Con todo, también parece ser cierto que era raro que una mujer se negara a cumplir la voluntad del padre, ya que ella, como el resto de los miembros del grupo, “*eran en tanto que pertenecían a él*”.

El contrato matrimonial contemplaba –y contempla– la donación del *Mahr*⁴⁶, que el marido entregaba a su futura esposa. Este “donativo” por ley pertenecería a la joven, así como cualquier otra riqueza o propiedad que ella poseyese o heredase. La mujer, según estipula la *shari’a*, debía obediencia al marido y a cambio tenía derecho a hermosos vestidos, alojamiento, manutención y a relaciones sexuales con él. En este sentido, las mujeres sólo podían divorciarse por incumplimiento de alguno de estos derechos –impotencia, locura o negación de sustento–, y sólo mediante recurso de un *cadí* o bien por mutuo acuerdo. Un hombre, en cambio, podía repudiar a su mujer sin alegar razón alguna y mediante la simple forma de expresarlo verbalmente en presencia de testigos⁴⁷.

A pesar de todo, el contrato matrimonial podía ofrecer cierta protección contra el repudio, si se estipulaba por ejemplo que parte de la dote debía ser pagada por el esposo sólo en el caso de que repudiase a su mujer. P. Bourdieu señala en el texto que el repudio “*sin contrapartida*” siempre ha sido motivo de deshonor para el “grupo donador de mujeres”, por lo que la mujer podía confiar en el apoyo y la defensa que le proporcionaban sus parientes masculinos para conservar su patrimonio. Además, y según la norma *malikita*, la mujer repudiada podía regresar al hogar familiar con

⁴⁶ El *Mahr*, traducido por *dote*, es lo que se denomina por algunos antropólogos, *riqueza de la novia*: Habitualmente se trata de dinero y joyas que otorga el esposo a la esposa casi siempre antes del enlace, aunque las partes –es decir, los varones–, pueden llegar a otros tipos de acuerdos, como que el marido no entregará toda la dote y la parte que adeuda sólo se pagará en caso de repudio. La riqueza de las novias se da a menudo en sociedades de descendencia patrilineal y de patrones de residencia virilocales.

⁴⁷ Me parece importante señalar que la *cuestión* del divorcio, como algunas otras, es distinta entre *sunníes* y *chiíes*. Para estos últimos, las condiciones del repudio eran algo más estrictas, permitiendo lo que se conoce como *matrimonio temporal*, que podía durar sólo un periodo determinado de tiempo.

todas sus posesiones y recibía la custodia de sus hijos hasta que éstos alcanzaban una edad determinada, en la que pasaban a la custodia del padre o de su familia⁴⁸.

La desigualdad entre hombres y mujeres también se muestra en los códigos que regulan la herencia y en las diferentes estrategias de que se disponía tanto en el mundo rural como en el urbano para desheredar a las mujeres del grupo⁴⁹. La *shari'a*, que estipula que las mujeres debían recibir como máximo una tercera de la parte de la heredad que recibía el hombre (mientras que si el sujeto sólo había tenido hijas, éstas debían heredar la mitad de la parte que le hubiera correspondido a un varón), muchas veces no se cumplía, aunque las afectadas podía acudir al *cadi* para defender sus derechos, siempre teniendo en cuenta que su testimonio “valía” la mitad que el del varón.

Breves apuntes sobre la religiosidad y “lo consuetudinario”

En lo que se refiere a la “religiosidad”, las diferencias entre mujeres y hombres, y entre la población rural y la urbana, se atenuaban –a pesar de la mayor influencia de la religión oficial en las ciudades–. Ambos sexos podían llegar a ser “santos” y esta tradición de los santuarios, que siempre había existido en las ciudades y en el campo, permitía además una expresión conjunta de veneración a un sujeto considerado, por lo general, el mantenedor del orden comunitario. La tumba de un santo (o un *morabito*⁵⁰), de forma cuadrangular, con una cúpula interior encalada, podía estar aislada, cerca de una mezquita, o podía constituir el núcleo en torno al cual se había edificado una *zawiya*, elemento común del paisaje rural y urbano de todo el Islam⁵¹. Además, la tumba podía ser el núcleo de un mercado permanente o el granero de una tribu nómada.

⁴⁸ Estas consideraciones no han evitado la denominada *monogamia secuencial*, a la que alude Bourdieu en el capítulo 5; esta práctica, que se ha visto fomentada por la facilidad del repudio, permite al varón casarse consecutivamente con varias mujeres. Para más información sobre este tema recomiendo el texto de MOORE, H. 1991. *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra y el ya indicado de LACOSTE-DUJARDIN, 1993.

⁴⁹ TILLION, G. 1993. En temas de herencia existe una diferencia entre sunnitas y chiitas que aquí no reseño.

⁵⁰ Estos *santones*, llevaban una vida muy parecida a los anacoretas o ermitaños. También se denomina así al lugar donde vivía el morabito.

⁵¹ Recomendamos el artículo de VEINSTEIN, G. 1994. Las cofradías. *Islam, civilización y sociedades*, Comp. BALTA, P. Madrid, Siglo XXI.

Algunas de estas tumbas, asentadas a veces en lugares ancestrales de culto (piedras, árboles o manantiales), se convirtieron en centros de grandes actos públicos. Un santo, vivo o muerto, podía generar un poder terrenal muy importante, sobre todo en aquellos lugares donde era débil o no existía un gobierno burocrático organizado. La residencia o la tumba del santo constituían un terreno neutral en el que la gente podía refugiarse o los miembros de grupos hostiles podían reunirse para tratar asuntos de negocios. En su aniversario o en alguna fecha asociada con él se celebraba un festival popular en el que se compraban y vendían productos, y durante el cual los musulmanes de los distritos circundantes o de zonas relativamente alejadas se reunían para tocar la tumba y rezar ante ella.

En estos lugares tampoco era extraño que se celebrasen reuniones comunitarias y juicios, basados la mayoría de las veces en el cumplimiento de la *shari'a*, aunque parece que en algunas comunidades beréberes magrebíes existían códigos escritos de costumbres, conservados y aplicados por los ancianos del pueblo o de la tribu, por los cuales se regían manteniéndose en los límites de la ley. No obstante, este hecho lo podemos considerar excepcional. La *shari'a*, que se había desarrollado a través de un lento y complejo proceso de interacción entre las normas contenidas en el Corán y en los *hadiz*, junto con los *fiqh* (libros que recogen las dictámenes de los eruditos del derecho) y algunas costumbres locales, era la ley por la que se regía la mayoría del mundo islámico⁵².

Sin embargo, aunque sabemos poco acerca del derecho consuetudinario del Magreb de esta época, los estudios sobre acontecimiento de fechas más recientes nos indican que pudo haber una cierta penetración de la costumbre a través de la *shari'a*. En este sentido, los derechos y deberes del matrimonio (que se celebraba de acuerdo con la terminología islámica) y las cuestiones de divorcio y herencia, parece que se decidían por la costumbre, haciendo grandes esfuerzos por interpretar la *shari'a* a la luz de estas tradiciones. A partir del siglo XV está documentado, al menos en Marruecos, el uso por parte de los *cadis* de un procedimiento llamado *amal*, por el que el penado tenía el derecho de escoger entre las opiniones de los juristas la que mejor se adecuara a las costumbres o los intereses locales, incluso si se trataba de opiniones que no contaban con el apoyo de la mayoría de los eruditos. Asimismo, las disputas acerca de la propiedad y la asociación, que

⁵² ARNALDEZ, R. 1994. El dogma del Islam. *Islam, civilización y sociedades*, Comp. BALTA, P. Madrid, Siglo XXI.

podían llevarse al *cadi* para obtener un dictamen y conferir al acto una cierta solemnidad al expresarlo formalmente en la legua de la *shari'a*, se interpretaban posteriormente bajo la costumbre local.

2.2.2. Desde el Imperio Otomano a la guerra de la independencia de Francia

A partir del siglo XV, y con el debilitamiento del imperio abasí, los otomanos comienzan a extenderse por casi todos los países de habla árabe, excepto algunas regiones de Arabia, el Sudán y Marruecos. Esta dinastía burocratizó el estado y extendió su cultura en todas las zonas del imperio. El equilibrio entre el imperio otomano y los pueblos locales se mantuvo hasta el siglo XVIII, momento en que los estados europeos se convirtieron en una seria amenaza para el mundo musulmán⁵³.

Los gobernantes otomanos, que tomaron sus títulos de sultán del imperio persa, se consideraban herederos de la tradición específica islámica *sunní*. Su autoridad legítima se expresaba y reforzaba con el mantenimiento de la *shari'a*. La escuela de derecho que más les favoreció fue la *hanafí*, y los jueces, que se encargaban de la administración, eran nombrados por el gobierno y cobraban de él. Así, los otomanos crearon un grupo de *ulemas* funcionarios, que desempeñaban un papel muy importante en la administración del imperio. En la cúspide de la administración estaban dos jueces militares y debajo los *cadíes* de las grandes ciudades y los de las urbes más pequeñas o distritos. Las funciones de los *cadíes* seguían siendo de tipo judicial, ocupándose de los casos civiles, las transacciones comerciales y herencias, de forma coherente con la *shari'a*.

No obstante, la *shari'a* no era la única ley del imperio. Como en etapas anteriores, los gobernantes emitieron sus propias órdenes y regulaciones para preservar su autoridad e impartir justicia. Estas normas eran ampliamente aceptadas, pues el soberano las emitía en virtud del poder que le confería el no actuar fuera de los límites de la propia *shari'a*⁵⁴. Estas actuaciones dieron lugar a códigos de diversas clases: algunos regu-

⁵³ Para tener una visión global de esta etapa histórica recomendamos, además del libro de Albet Hourani, ya citado anteriormente, la segunda parte del libro de BALTA, P., Comp. 1994. *Islam, civilización y sociedades*. Madrid, Siglo XXI.

⁵⁴ BERNARD, L. 1990. *El lenguaje político del Islam*, Madrid, Taurus.

laban los sistemas tributarios tradicionales de las diferentes provincias conquistadas; otros intentaban llegar a un consenso entre las leyes y las costumbres locales; otros hacían referencia al sistema de gobierno y al protocolo de la corte, etc.

Sólo Marruecos, entre todos los territorios del Magreb, permaneció al margen del poder otomano. El resto del territorio magrebí se dividió en tres provincias en 1570: Trípoli, Túnez y Argel. Ésta última se consideraba la más importante del imperio en la zona, convirtiéndose en una de las plazas fuertes contra la expansión española en el Mediterráneo, cuya ciudad principal era Orán. Base de una gran flota que defendía los intereses otomanos, Argel también era un importante bastión militar *jenízaro*, quizá el más numeroso del imperio. Hasta el siglo XVII esta provincia se mantuvo en manos de un gobernador, que era sustituido cada cierto número de años, pero a mediados de siglo los *jenízaros* tomaron el control de la zona y nombraron un *dey*, que se hacía cargo de la recaudación de los impuestos. A principios del siglo XVIII este personaje se hizo con el poder y tomó el título de gobernador.

A pesar de la importancia de Argel como puerto, los centros urbanos con una vida cultural más florecientes se encontraban en el interior del país. En estas zonas los jefes locales tenían mucho poder, sobre todo en aquéllas en donde el imperio otomano se dejaba sentir poco. Entre los distritos más autónomos se encontraban la Kabilia, las zonas de los camelleros del Sáhara, las ciudades de los oasis del Mzab –habitadas por los *ibadíes*–⁵⁵ y algunas áreas de la Gran Meseta. Todo esto influyó para que, aunque los otomanos eran *hanafitas*, la mayoría de la población musulmana de Argelia continuara siendo *malikita*. Asimismo, y a pesar del impulso que tuvieron en esta época las madrazas, el árabe continuó considerándose una lengua urbana, mientras que en el campo se seguían manteniendo las lenguas autóctonas de las diferentes tribus.

Aunque la Primera Guerra Mundial es el acontecimiento histórico que marca el fin definitivo del imperio otomano, Europa ya había puesto sus

⁵⁵ Las comunidades de *ibadíes*, reivindican su descendencia espiritual de los *jhariyies* “los salientes” (tercera rama del Islam), grupo que apoyó la candidatura de ‘Alí, yerno del profeta, hasta la batalla de *Siffin*, abandonándole por su actitud en la contienda y actuando violentamente contra él, hasta el punto de que uno de ellos lo asesinó. El *jhariyismo* impuso a sus adeptos un rigorismo doctrinal y moral muy fuerte. Los *jhariyies* se extendieron por todo el Magreb, donde permitieron la expresión de particularismos locales, como la comunidad de los *ibadíes* en el Mzab.

ojos en Oriente desde mucho antes. Entre 1800 y 1860 el poder europeo interviene en toda el área islámica, con un interés fundamentalmente económico, lo que conllevó una activa intervención política. En el Magreb los estados europeos no se conformaron con marcar su influencia política y económica y Argelia fue uno de los países que soportó durante más tiempo la presencia extranjera en su territorio.

En 1830 el ejército francés desembarca en las costas argelinas y ocupa Argel. El fuerte crecimiento económico de los comerciantes marseleses, que presionaban al gobierno para ocupar una plaza comercial en la costa mediterránea, es una de las razones que impulsaron al país galo a ocupar el territorio argelino. Una vez en Argel y en otras ciudades de la costa, los franceses se encontraron en una posición conflictiva que les obligó a extenderse al interior. Así, y después del desmantelamiento de la administración otomana, los oficiales y comerciantes galos vieron que una buena forma de enriquecerse era apropiarse de las tierras de los indígenas, con lo que comenzó de manera efectiva la colonización.

La apropiación de la tierra por parte del ejército y de los colonos debilitó el sistema tradicional de relaciones y condujo a luchas internas entre los jefes locales, que fueron aprovechadas por el estado colonizador para expandirse. En este tiempo Francia se extendió por la Gran Meseta, hasta los límites del Sáhara, ocupando el territorio mediante la instalación de inmigrantes franceses y de otros países. A partir de la década de 1840 esta política de ocupación se hizo más sistemática, estableciendo a los colonos en las tierras colectivas y habilitando créditos que les permitían cultivarlas con ayuda de mano de obra española, italiana y árabe/beréber. A los antiguos campesinos les dejaron algunas tierras, pero la colonización ya había alterado tanto las formas ancestrales de uso que poco a poco los colonos se fueron haciendo con sus tierras y los convirtieron en aparceros y jornaleros⁵⁶.

En 1860 la población europea en Argelia era de casi 200.000 personas, frente a 2,5 millones de población musulmana, mermada por las guerras, las epidemias y el hambre. Argel y las restantes ciudades costeras ya tenían una fuerte influencia europea en las formas de vida, y los asentamientos agrícolas –que se habían extendido hacia el sur– llegaban hasta las altas

⁵⁶ Recomendamos, con el fin de valorar la incidencia de la colonización en la cultura beréber de Argelia, CHAKER, S. 1989. *Berbères aujourd'hui*. París, L'Harmattan.

mesetas. La vida económica pasó a estar dominada por una alianza de intereses entre funcionarios, propietarios de tierras –que contaban con capital suficiente para tener una agricultura comercial– y comerciantes, que traficaban entre Francia y Argelia. Estas *élites* en su mayoría estaban integradas por europeos, nativos judíos y un número muy escaso de musulmanes.

Este proceso de cambio en las relaciones económicas tuvo, como es lógico, su dimensión política. Los distritos conquistados y ocupados de forma intensiva por los colonos fueron asimilados al sistema administrativo francés en la década de 1840. Gobernados por funcionarios franceses y colonos, los notables indígenas (que en otros tiempos habían actuado como intermediarios entre el gobierno y la población musulmana) fueron reducidos a la posición de funcionarios subordinados. No obstante, a principios de los sesenta, la política de ultramar se comenzó a valorar desde París de manera diferente, debido a los continuos conflictos entre inmigrantes y autóctonos. Napoleón III comenzó a considerar otro tipo de políticas con las que enfrentarse a la población autóctona argelina. Desde su punto de vista Argelia era un reino árabe, una colonia europea y un campamento francés, por lo que se le planteaban tres intereses diferentes que debía conciliar: el Estado francés, el de los colonos y el de la mayoría musulmana. Esta idea halló una solución en el decreto de 1863, el *Senatus Consultus*, que establecía el fin de la política de división de las tierras rurales, el reconocimiento de los derechos de los agricultores y la consolidación de la posición social de los jefes locales, con el fin de que prestaran apoyo a la autoridad francesa.

No obstante, este cambio en la política benefició sobre todo al comercio y a los sectores económicos que tenían relaciones con el estado galo. En este tiempo, aunque se produjo un crecimiento industrial y se mejoraron los puertos y las carreteras, la explotación económica del país continuó. Se exportaban materias primas a Europa (lana, cuero y vino) y se importaban manufacturas para los colonos (tejidos, objetos de metal, café o azúcar) y, aunque la balanza comercial era desfavorable a Francia, este déficit se compensaba por las inversiones en obras públicas y por las remesas de los emigrantes.

Las obras realizadas en Argelia por el Estado francés se relacionaron, sobre todo, con las comunicaciones y servicios básicos –agua, gas y electricidad–. La agricultura experimentó también una gran transformación, mecanizándose gracias a las ayudas estatales y alcanzando una gran importancia los cultivos extensivos con fines comerciales, que garantiza-

ban a los colonos suculentos beneficios por las explotaciones. La industria, en cambio, no tuvo un gran desarrollo, si exceptuamos la de consumo a pequeña escala.

La presión que siguió ejerciendo la colonia sobre las poblaciones autóctonas relegó definitivamente a los campesinos a las tierras marginales, cuando no a los barrios pobres de las grandes ciudades. Francia, a pesar de entender que el problema *indígena* se le podía ir de las manos, siguió manteniendo a los agricultores autóctonos fuera de las prestaciones económicas que daba a los colonos, como estrategia para mantenerlos dentro de un modo de vida y una cultura tradicional que evitara su participación activa en el poder político y económico.

Esta situación se complicó a finales del siglo XIX, debido a la derrota francesa en la guerra franco-prusiana y a la caída de Napoleón III, que debilitaron la autoridad del gobierno de Argel. Los colonos ascendieron al poder de manera momentánea y estalló una revuelta árabes/beréberes. Muchas fueron las causas de esta insurrección: por un lado la nobleza indígena estaba harta y pretendía volver a tener poder político, recuperando su situación social; por otro, los habitantes de los poblados luchaban por recuperar sus tierras y en contra del poder de los colonos. A esto hay que añadir el período de malas cosechas y epidemias por el que pasaba el país. Esta sublevación, que no tenía todavía consideraciones nacionalistas, sino más bien religiosas —pues estaba dirigida por una de las órdenes *sufíes* más fuertes de la zona—, fue totalmente aplastada.

Las consecuencias de la derrota indígena permitieron eliminar definitivamente los pocos obstáculos que tenían los europeos para apropiarse de las escasas tierras que aún permanecían en mano autóctonas, ya fuera por venta, ya por confiscación o por usurpación —en 1914 casi un tercio de las tierras cultivadas eran de europeos—. Los campesinos argelinos que no emigraron quedaron confinados a las áreas más estériles, sin capital para mejorar sus explotaciones y con continuas pérdidas de ganado, convirtiéndose la mayoría en aparceros o jornaleros de las propiedades de los europeos. Además, el equilibrio entre agricultura y ganadería se alteró. La metrópoli fomentó, con su política económica o por coerción, la sedentarización de las poblaciones nómadas que se consideraban, desde el principio de la colonia, un peligro para la estabilidad de la zona.

No obstante, a pesar de las pésimas condiciones de vida que soportaba gran parte de la población musulmana argelina, su número se incrementó

a principios del siglo XX, llegando a cuatro millones. Este aumento se debió, principalmente, a que las epidemias y el hambre decrecieron. La mejora en las comunicaciones y los métodos médicos –como la cuarentena– hicieron que las grandes mortandades por hambrunas o pestes disminuyeran. Aunque no aumentó el índice de natalidad de manera considerable, el descenso de mortalidad compensó las pérdidas que se habían dado en etapas anteriores por las guerras y las epidemias. Este aumento de la población indígena estuvo acompañado también de un crecimiento de la población no musulmana, que superaba los 750.000 habitantes entre franceses, colonos de otras nacionalidades europeas y judíos autóctonos. Este hecho, junto con el reconocimiento de la nacionalidad francesa a los inmigrantes de otros países, originó un movimiento de presión política en París que pretendía que el país magrebí se asimilara a Francia como estado, pero que fuera controlado por una administración local colonial.

Así, el problema árabe a principios del siglo pasado necesitaba una solución apremiante. El gobierno francés intentó resolver el conflicto debilitando el poder de los colonos y mejorando la vida de los argelinos musulmanes. Se emprendieron algunas iniciativas como la mejora de la educación elemental y superior, aunque con pocos resultados. Se implantaron escuelas de nivel primario, siempre en contra de la voluntad de los colonos, que no les gustaba ver cómo los autóctonos adquirían conocimientos de francés e ideas democratizadoras expresadas en lengua francesa. Por entonces, muchos musulmanes comenzaron a ver que el acercamiento a algunas ideas políticas y sociales de la metrópoli era aceptable y no debía traer consigo un decaimiento de sus creencias islámicas. Éste sería el germen de los islamistas moderados, que pensaban que el Islam podía ser reinterpretado para la consecución de un estado moderno y nacional. Estos jóvenes modernistas, que eran una minoría frente a la resistencia de carácter tradicional, pedían reformas financieras, judiciales y derechos políticos más amplios, dentro de la estructura existente.

Así, las relaciones entre las fuerzas sociales comenzaron a cambiar de forma drástica. Las grandes ciudades del interior comenzaron a declinar a favor de las urbes de la costa, que eran ahora los principales centros culturales. Estas ciudades tomaron la apariencia de las grandes ciudades de Francia, con barrios residenciales, jardines públicos, cafeterías, hoteles, tiendas y teatros. Las urbes del interior siguieron la misma evolución, pero más lentamente. Los nuevos barrios, por lo general, nacían fuera de las antiguas medinas y en ellos se alojaban la población extranjera, la

cristiana, la judía y la musulmana con recursos. Los barrios populares de nueva construcción se superpoblaron de musulmanes y de antiguos colonos que habían vendido sus tierras a la *élite* indígena ante la imposibilidad de tener capital para cultivarlas, los *petits blancs*. En las ciudades más grandes aparecieron barrios enteros de chabolas que ocupaban los espacios des poblados y que luego darían como resultado un urbanismo anárquico de mala construcción.

La justicia, con los nuevos códigos penales y mercantiles, limitó la esfera efectiva de la *shari'a*, dejándola relegada prácticamente a temas de persona y familia. La religión en la ciudad y en el campo se vivía cada vez más de manera diferente, aunque en ambos ambientes seguían existiendo el acuerdo en el cumplimiento de los cinco pilares del Islam⁵⁷. Los campesinos continuaban viviendo de acuerdo con sus costumbres y respetando la *shari'a*, mientras que en las ciudades más grandes los hábitos y los gustos habían cambiado. Los habitantes de las ciudades actuaban en los límites de la ley en temas comerciales y civiles, respetando su cumplimiento para los asuntos de estatuto personal. El *Ramandán* y la oración diaria se relajaron, y el consumo de las bebidas alcohólicas aumentó. Los habitantes de fuera de la Medina se sintieron libres de la presión comunitaria, en la que todo el mundo vigilaba a sus vecinos.

Como respuesta a esta situación, en 1931 se creó la asociación de los *ulemas*, con objeto de restablecer la supremacía moral del Islam y con ella la recuperación de la lengua árabe, relegada en el medio urbano por el francés. Esto se llevó a cabo exponiendo una interpretación del Islam basada en el Corán y en los *hadiz*, buscando destruir las barreras entre las diferentes sectas *sunnies* y *sufies* que había en el territorio. Se crearon escuelas no gubernamentales que enseñaban la lengua árabe y trabajaban por la liberación de las instituciones islámicas del control estatal. Estos movimientos de regeneración, que se daban por lo general dentro de la *élite* culta y urbana, supieron atraer las simpatías de las masas ciudadanas y de las personas del campo –fieles a sus creencias y a la conducta que marcaban sus tradiciones– a la causa nacionalista. El predicador de la mezquita y el maestro *sufi* que custodiaba la tumba del santo (aunque su papel estaba debilitado desde la creación del Estado centralizado) continuaban siendo para estas personas aquellos que formulaban y expresaban la opinión pública.

⁵⁷ Los cinco pilares son: Dios es único y Mohammed su profeta, la oración, el ayuno, la limosna y la peregrinación.

A partir de 1939 y con la Segunda Guerra Mundial, el poder de los Estados europeos empezó a debilitarse en el área mediterránea. La posición de Francia, sobre todo, se debilitó mucho y en 1945 se produjeron graves disturbios en Argelia, que fueron reprimidos con gran violencia. El problema argelino para Francia era el más complejo de todas sus colonias, por la importante comunidad francesa que vivía allí. París sabía que un cambio drástico que mejorara la posición de las poblaciones autóctonas traería, obligatoriamente, una gran resistencia de los conocidos como *pieds noirs* (franceses argelinos). Por este motivo y por otros, las relaciones entre Argelia y la metrópoli se fueron deteriorando y la confrontación entre indígenas y colonos estalló en noviembre de 1954. Esta guerra, que sin duda fue una de las más duras y sangrientas del colonialismo, terminó con un gran número de muertos y desplazados, tanto del campo a la ciudad, como de Argelia a la metrópoli, pues muchos de los colonos abandonaron sus tierras y su país. En 1962, y después de muchas tiras y aflojas entre el FLN (Frente de Liberación Nacional Argelino) y el gobierno francés, Argelia obtiene su independencia.

3. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA IDENTIDAD TRIBAL Y EL PARENTESCO

Esta exposición de la historia de Argelia, que sólo ha tenido la pretensión de dar algunas claves sobre hechos que Pierre Bourdieu apunta sucintamente en el libro, no debe hacer pensar al lector, una vez leída esta monografía, que desde el siglo X hasta el siglo XX poco habían cambiado las cosas en esta área del Magreb pues, como indica el autor en el texto: “*si la estructura de una institución depende en gran medida de su historia anterior, su significado depende de su posición funcional en el sistema del que ésta forma parte en un momento dado*”. O lo que es lo mismo, si bien el estudio histórico genérico que he apuntado brevemente puede contextualizar la naturaleza y las funciones de una determinada institución —como puede ser la tribu o la familia—, será el análisis que hace P. Bourdieu el que nos muestre su *posición funcional en el sistema en el momento dado* en que llevó a término su investigación. Estas funciones sin duda podrán tener otros *significados* en el siglo XXI, pero ello no resta validez a la información expuesta en el estudio preliminar o a la expresada por el autor de esta excepcional etnografía.

En este sentido, y siguiendo a D. E. Eickelman⁵⁸, es importante señalar que siempre tenemos que tener en cuenta que las ideologías etnopolíticas nativas o locales relativas, por ejemplo, a la identidad tribal en el mundo arabo-musulmán varían, aunque se construyan en un concepto común de identidad política basado en la descendencia patrilineal (si exceptuamos a los tuareg, que son matrilineales), y algunos antropólogos –como Ernes Gellner⁵⁹– se hayan esforzado en explicar las pautas de relación de los distintos grupos tribales unificadas en *la teoría segmentaria*.

Por lo tanto, y aun entendiendo que para un estudio genérico el principio de segmentación es todavía válido para explicar *las pautas de organización tribal*, es necesario apuntar al menos algunas de las cuestiones que, junto a la acción política que significa el ordenamiento tribal, coexisten con ella y son precisas si se quiere hacer un correcto análisis de la compleja realidad a la que nos enfrentamos⁶⁰. Así, la idea de equidad, la noción de lealtad colectiva, la posición de las mujeres o la adscripción a una interpretación más ortodoxa o espiritual de la religión oficial –cuestiones tratadas anteriormente– han permitido cuestionar teorías académicas tan generalistas como *la segmentaria* que, si bien nos proporcionan un planteamiento abstracto de las formas de organización de estos grupos poblaciones, se alejan de la complejidad que cualquier orden social presenta.

En este sentido, y con el fin de entender qué es una tribu evitando caer en toda “simplificación”, entiendo que antes de referirme a *la teoría segmentaria* (¿a la que en el texto parece que P. Bourdieu guarda todavía cierta fidelidad?⁶¹), deberemos valorar –como expresa D. E. Eickelman–

⁵⁸ *Idem*, 2003.

⁵⁹ *Idem*, 1981.

⁶⁰ EMANUEL MARX, 1977. En: D. E. EICKELMAN, 2003.

⁶¹ El hecho de retomar en este texto una teoría tan cuestionada como la *segmentaria* para explicar la organización social de los grupos tratados por Bourdieu en el texto, está directamente relacionado con la contestación a esta pregunta. En este sentido, y respondiendo a la misma, entiendo que Pierre Bourdieu en ningún momento tuvo la intención de referirse a esta teoría para dar una explicación de las organizaciones sociales de los grupos poblacionales analizados por él, no obstante esto no impide que a veces aluda a cuestiones analizadas por dicha *teoría* –como la oposición entre tribus, a la existencia de un poder descentralizado–, por lo que he creído necesario explicarlas con relación a ella. No obstante, me atrevería a suponer, que si P. Bourdieu hace referencia a estas cuestiones es –como indica Kuper– porque este modelo “*Es evidente que armoniza con nociones modernas acerca de cómo estaban organizadas las sociedades primitivas... (encajando) con cierta comodidad en una clase más amplia de modelos sociológicos, en los que se analizan sociedades cerradas descomponiéndolas en grupos mutuamente excluyentes o en clases definidas por un único principio*”. KUPER, A., 2007. “Teoría de linajes: una revisión crítica”, *Antropología del parentesco y de la familia*. Comp. R. PARKIN Y L. STONE, Madrid, Editorial universitaria Ramón Areces. Págs. 181-182.

las diferentes perspectivas de análisis que se pueden hacer de los sistemas tribales, dependiendo de dónde o cómo se recoja la información. Así, en primer lugar, hay que tener en cuenta si aquel que recoge la información sobre qué es una tribu lo hace a través del discurso de aquellos que política y socialmente tienen una posición relevante (generacional o de estatus) dentro de la comunidad. Esta información, que reproducirá el discurso “dominante” y “culto” local, con toda probabilidad se enfrentará a la idea que de tribu tienen los sujetos menos notables de la comunidad, como, por ejemplo, las mujeres o los aparceros.

Otra noción de tribu se basa en el uso que del discurso dominante hayan hecho las diferentes poblaciones foráneas que han conquistado los territorios tribales –en el caso de Argelia: otomanos y franceses–. Los “conquistadores”, por lo general, han hecho un planteamiento administrativo basado en la información que de la noción de tribu tenía el discurso “culto” autóctono, haciendo una interpretación y posterior aplicación rígida y casi dogmática de qué es una tribu con fines puramente tributarios o de gestión de recursos, ajustada siempre a los intereses del estado.

La tercera categoría analítica estaría en la noción práctica que de tribu tienen los sujetos en el día a día y que nos aleja de las visiones abstractas que los sujetos expresan en sus discursos normativos, introduciéndonos en la cotidianidad. Esta información no es fácil de obtener ni de gestionar por el antropólogo, pues implica un alto grado de participación dentro de la comunidad y el entendimiento de que muchas veces la definición de lo nombrado cambia en relación con las circunstancias, evidenciando –como pude comprobar en mi trabajo de campo en el Norte urbano de Marruecos– que a veces las informaciones sobre un mismo concepto no sólo varían según los sujetos y sus situaciones, sino que incluso pueden parecerse contradictorias.

Por último, y dentro de estas diferentes concepciones analíticas que nos propone D. E. Eickelman que, a mi entender, Pierre Bourdieu expresa en este libro con mayor o menor éxito, habría que dar su verdadera importancia a la visión desde el presente que del concepto *tribu* tienen las comunidades estudiadas. En este sentido la tribu no es, ni ha sido, un vestigio del pasado, pues aunque la definición o uso que los sujetos dan de ella en el momento vivido se aleje de las concepciones teóricas que los sujetos autóctonos *cultos* o los antropólogos dan, la organización tribal ha seguido teniendo vigencia dentro de los estados colonizados (como el argelino

en el momento en que Pierre Bourdieu realizó su trabajo de campo) y en los Estados Nación actuales.

Así, teniendo en cuenta la complejidad a la que se enfrenta el antropólogo para explicar cualquier orden social (partiendo del cómo y del dónde se recoge la información, para continuar con el enfoque analítico que le queramos dar), lo que el estudioso debe hacer es buscar un equilibrio entre las diferentes concepciones que los informantes tengan de su organización. De esta manera será capaz de conseguir una exposición que presente de la manera más clara y precisa la forma y manera que tienen los sujetos –actores sociales– de concebir su realidad, cuestión a la que *Antropología de Argelia* ha dado una cabal respuesta.

No obstante, el estudio que Pierre Bourdieu hace de las semejanzas o diferencias que encuentra en los grupos poblaciones que él analiza, siguiendo el *fondo común* de descendencia patrilineal, puede resultar demasiado técnico para aquel que no está habituado a la terminología de la antropología del parentesco, que es el eje teórico transversal que cruza toda la información analizada en los diferentes capítulos. Así, a los conceptos ya apuntados de familia extensa y clan –grupos de personas que mantienen una relación de reciprocidad y ayuda mutua, y que se identifican como grupo por compartir un antepasado común en mayor o menor grado–, o de simetría⁶² –los grupos familiares y los clanes no son iguales aunque parezcan tener la misma representatividad política, lo que conlleva que aquellos que son más ricos en hombres, tierras o ganado, etc., puedan tener más influencia–, hay que añadir la noción de tribu y, por qué no, explicar el *principio de segmentación*, aunque la descripción que se dé sea un tanto reduccionista y abstracta.

En este sentido, el principal atractivo de la *teoría segmentaria* para la explicación etnopolítica del sistema tribal arabo-musulmán reside en que ha sido una noción válida para explicar genéricamente las diferentes formas de organización que se daban en esta extensa área geográfica. Esta proposición, entre otras cuestiones, da una explicación coherente al hecho de que en estas organizaciones tribales, a pesar de no existir una autoridad centralizada, los sujetos mantenían un orden apelando a una descendencia

⁶² “En el seno de una familia extensa puede haber importantes diferencias de riqueza... . Al mismo tiempo, la presencia de individuos poderosos e influyentes en una familia extensa aumenta notablemente la probabilidad de que la próxima generación disponga de una ventaja competitiva a la hora de conservar su estatus social.” E. EICKELMAN, D. 239/2003.

común y a convenciones morales, en donde la ayuda mutua y el ser para el grupo aseguraban los intereses de cada persona y del colectivo.

Este hecho, que centra gran parte del análisis que Pierre Bourdieu hace del comportamiento organizativo de las poblaciones por él estudiadas –restando importancia a las genealogías y centrándose en el papel de los sujetos, guardianes del orden social gracias a nociones como el honor, la lealtad o la equidad, inherentemente asociadas a la persona–, es explicado por autores como E. E. Evans-Pritchard o G. Tillión a través de la *teoría segmentaria*. Así, para E. E. Evans-Pritchard⁶³ lo fundamental para entender la organización de estas sociedades tribales, es el sistema de oposición equilibrada entre fracciones y tribus, donde el poder estaba distribuido y se limitaba a aquellos momentos donde la cooperación era imprescindible. En efecto, aunque cada tribu poseía un jeque al que se le otorga el poder en momentos de conflicto y de forma puntal, la autoridad no podía ser única y constante.

En este sentido G. Tillión⁶⁴ presta especial atención al hecho, de que la existencia de un relativo igualitarismo entre los segmentos internamente descentralizados era una de las características fundamentales de estos grupos. Esta particularidad podía difuminar las responsabilidades cívicas, militares o de posesión de las mujeres dentro del linaje. Por lo tanto, para esta autora, el establecimiento de las relaciones de parentesco a través de las alianzas matrimoniales –y, en particular, el enlace preferente entre primos paralelos⁶⁵–, es el principal elemento de refuerzo de la unión de los grupos, capaz de activar el sistema de lealtades en caso de ser agredidos desde el exterior o de opresión por parte de un grupo en el interior⁶⁶.

Con todo, en resumidas cuentas, ¿qué es lo que señala *la teoría segmentaria*? Emrys L. Peters⁶⁷, que estudió la organización tribal de pastores nómadas de camellos en la Cirenaica, explicó perfectamente la ordenación tribal por *segmentos*, aunque su fin fuera cuestionar la hipótesis de la existencia de un poder igualitario, defendida por los dos antropólogos

⁶³ EVANS-PRITCHARD, E. 1991. *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.

⁶⁴ *Idem*, 1992.

⁶⁵ Un *Sujeto* varón se casa con la hija del hermano de su padre.

⁶⁶ La excesiva importancia que Tillion dio a la endogamia y a el matrimonio han sido cuestionadas por EVANS-PRITCHARD, E. 2007 “Los nuer del sur del Sudan” PARKIN, R y STONE, L. *Antropología del parentesco y de la familia*. Madrid. Editorial universitaria Ramón Areces. Pág. 144, y por D. E. EICKELMAN, 2003, respectivamente.

⁶⁷ E. L. PETERS. 1967. En: D. E. EICKELMAN, 2003.

antes citados. Expresada de una manera sucinta, *la teoría segmentaria* alude a la unión de fracciones y clanes en momentos puntuales y en relación a acontecimientos posibles. Estos segmentos, que se conforman en su origen por familias extensas donde los sujetos están unidos por lazos de consanguinidad, afinidad, amistad o servidumbre, establecían relaciones de ayuda mutua y de protección con aquellos con los que, en principio, mantenían a su vez lazos de parentesco consanguíneo dentro de la línea de descendencia patrilineal común.

Este autor señala que el “lugar de referencia” para los miembros de los segmentos tribales era el campamento, unidad básica de su organización social. En este sentido, cada grupo de descendientes estaba asociado a un territorio y cada campamento tenía su propio pozo, sus tierras de cultivo y sus propios pastos, con lo que un sujeto aceptado en grupo tenía plena responsabilidad política en el funcionamiento del mismo. No obstante, el hecho definitivo que permitía vislumbrar a qué segmento pertenecía un sujeto era la conducta observada en caso de agravio u ofensa por parte de otro. Si alguien no participaba como era de esperar en estos casos corría el riesgo de verse apartado del grupo.

Sin embargo, también señala este autor que entre los diferentes grupos que conformaban un segmento, y entre los propios segmentos, no siempre se tenían los mismos intereses, a pesar del fuerte carácter corporativo que generalmente mostraban. Esto podía llevar a disputas internas y a que un determinado grupo dejara su segmento y se asimilara a otro, sin que por ello se diera la fractura total en las relaciones del conjunto, pues en el caso de disputa siempre se intentaba llegar a acuerdos que no alteraran la unidad tribal. Sólo las hostilidades con otros grupos tribales no estaban sujetas a restricciones, siempre y cuando los enfrentamientos no se pudieran evitar y el conflicto afectara a los intereses comunes de los grupos implicados. No obstante, y como también apunta P. Bourdieu en el texto, los enfrentamientos entre tribus o entre corporaciones tribales no eran muy probables, ya que las poblaciones por lo general ocupaban zonas ecológicas diferentes. Además, en el caso de que las hostilidades parecieran inevitables, se solía llegar a acuerdos que impedían que los grupos enfrentados se encontraran en un lugar al mismo tiempo⁶⁸.

⁶⁸ Para mayor información sobre la *teoría de la segmentación*. EVANS-PRITCHARD, E. 131-153/2007.

En resumen, *la teoría segmentaria*, que para muchos antropólogos como E. Gellner⁶⁹ no sólo explicaría la organización de unas tribus supuestamente acéfalas, sino que revelaría el mantenimiento en el tiempo de este orden social enfrentado al sistema desigual y jerarquizado de las ciudades, se debe tomar con las reservas que conlleva la simplificación, pues “*la comparación de las sociedades tribales de estos países (del área arabo-musulmana) ...puede llevar a crasos errores...y son inadecuadas para describir la organización política y la idea de comunidad moral de los grupos tribales...*”⁷⁰.

En este sentido, la diversidad de formas de organización que se muestran en el texto que presento, se debería completar con otros estudios posteriores de P. Bourdieu (apuntados en la bibliografía), pues el *fondo común* de descendencia patrilineal y las relaciones genealógicas que se establecen, se deben ampliar con otras cuestiones más *prácticas* como la vecindad, la reciprocidad, la responsabilidad o el espacio, que también crean lazos de solidaridad y ayuda. Precisamente, por este motivo Pierre Bourdieu criticó a los antropólogos que han dado demasiada importancia a las genealogías y a la descendencia patrilineal, e incluso a esa “falsa percepción” de igualdad, indicando como éstos tienden a olvidar que las organizaciones sociales son también el resultado de estrategias.

4. RECOMENDACIONES BIBLIOGRÁFICAS Y BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Dentro de este apartado señalaré, en primer lugar, los autores y libros a los que he recurrido principalmente en la elaboración de este estudio preliminar. Entiendo que son trabajos muy convenientes para aquel lector que se acerca por primera vez al estudio del *mundo arabo-musulmán* y que pretende profundizar en los temas que aquí he tratado. Así, el libro de ALBERT HOURANI, 1996. *La historia de los pueblos árabes*, Barcelona, Círculo de Lectores, creo que es un referente dentro de la amplia bibliografía histórica que se ha escrito sobre esta zona del mundo. Esta obra está

⁶⁹ *Idem*, 1981.

⁷⁰ E. EICKELMAN, D. 209/2003.

estructurada en cinco partes: *La formación de un mundo (siglos VII-X)*; *Las sociedades musulmanas (siglos XI-XV)*; *La época otomana (siglos XVI-XVIII)*; *La época de los imperios europeos (1800-1939)* y *La época de los estados nación (a partir de 1939)*. La información económica, social y política que este profesor de Oxford nos proporciona, así como la estu-penda bibliografía que se apunta al final del libro, son un excelente comienzo para llegar a comprender la complejidad del *mundo islámico*. Esta complejidad queda reflejada también en el libro que compiló PAUL BALTA, 1991. *Islam, Civilización y sociedades*. México, S. XXI, que recoge en tres partes artículos de autores que analizan con más o menos brevedad, *el Islam, desde su nacimiento, hasta la situación de esta religión y de su pensamiento político en el siglo XX*.

A estos libros habría que sumar la visión antropológica que DALE F. EICKELMAN, 2003, nos da en *Antropología del mundo islámico*. Barcelona, Bellaterra. Entre las muchas excelencias que habría que resaltar de este trabajo quiero destacar la exhaustiva recopilación bibliográfica que hace el autor al final de cada capítulo, además de la ordenación que establece para analizar temas y señalar autores que han trabajado en esta área geográfica, haciendo un “barrido” *desde la propia disciplina antropológica, hasta los estudios sobre las ciudades, los pueblos, las organizaciones tribales y familiares, así como la relación del Islam con las otras religiones del Libro*.

Asimismo, habría que recurrir a algunos de los libros más clásicos (que también aparecen en el texto), para obtener una completa información histórica y antropológica. Se trata de trabajos tan “contemporáneos” como el de IBN JALDÚN, 1997. *Introducción a la historia universal (al-muqaddima)* México, FCE. Aunque escrito en el siglo XIV no ha perdido su vigencia. Se debe añadir el libro de ERNETS GELLNER, 1981. *La sociedad musulmana*, México, FCE, que a pesar de las críticas sigue siendo una buena introducción al *mundo islámico*, o el de CLAUDE MEILLASSOUX, 1977. *Mujeres, graneros y capitales*, Madrid, Siglo XXI, que hace –entre otras cuestiones– un buen estudio sobre el parentesco y la organización doméstica. Podemos terminar este breve elenco con el de GEMAIN TILLION, 1992. *La condición de la mujer en el área mediterránea*. Barcelona, Nexos, que desde mi perspectiva es un trabajo muy “avanzado” para la época en la que fue escrito.

A estos habría que añadir otros libros que tratan temas más específicos como el de LACOSTE-DUJARDIN, C., 1993. *Madres contra mujeres*,

Madrid, Cátedra; el de R. GUERRERO, 1985. *El pensamiento filosófico árabe*, Bogotá, Ed. Cincel; el de CHAKER, S. 1989. *Berbères aujourd'hui*. París, L'Harmattan; o el de BERNARD, L. 1990. *El lenguaje político del Islam*, Madrid, Taurus, con un análisis certero sobre las connotaciones políticas del Islam, aunque no por eso menos polémico, sobre todo cuando se conoce la trayectoria de este autor, asesor de la administración americana en los últimos tiempos.

Otros libros y artículos que aparecen en el texto, y que he utilizado para su elaboración, aunque en algunos casos no tienen que ver directamente con el *mundo árabo-musulmán*, son:

BADRAN, M. (1992): Medio oriente: Islam, patriarcado y feminismo. Rev. Espejos y Travesías. Santiago de Chile. N° 16, Agosto.

BOURDIEU, P. (1987): "Espace social et pouvoir symbolique", *Choses dites*, París, Minuit.

BOURDIEU, P. (1991): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

BOURDIEU, P. (2000): *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. París, Ed du Seuil.

BOURDIEU, P. (2006): *Autoanálisis de un sociólogo*, Madrid, Anagrama.

BOURDIEU, P. y SAYAD, A. (1964): *Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. París, Minuit.

COPET-ROUGIER, E. (1994): "Le mariage arabe. Une approche théorique." *Épouser au plus proche*. París, L'École Hautes Études en Sciences Sociales. Págs. 453-473.

EDHOLM, E. (1979): "Las mujeres como personas antisociales", *Antropología y feminismo*. Barcelona, Anagrama. Págs. 205-224.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1991): *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (2007): "Los nuer del sur de Sudán" *Antropología del parentesco y de la familia*. Comp. R. PARKIN Y L. STONE, Madrid, Editorial universitaria Ramón Areces. Págs. 131-153.

GOODY, J. (2007): "Herencia, propiedad y matrimonio en África y Eurasia" *Antropología del parentesco y de la familia*. Comp. R. PARKIN Y L. STONE, Madrid, Editorial universitaria Ramón Areces. Págs. 211-224.

KUPER, A. (2007): “Teoría de linajes: una revisión crítica”, *Antropología del parentesco y de la familia*. Comp. R. PARKIN Y L. STONE, Madrid, Editorial universitaria Ramón Areces. Págs. 155-187.

MERNISSI, F. (1983): *Sexe, ideologie, Islam*. París, Tierce.

MOORE, H. (1991): *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra.

NAROTZKY, S. (1995): *Mujer, mujeres y género*. Madrid. CSIC.

Para terminar, no quiero dejar de recomendar algunos de los libros que para mis investigaciones sobre la situación de las mujeres en el norte urbano de Marruecos, han despertado mi mayor interés. Desde mi perspectiva académica de la *antropología del género*, entiendo que estos estudios han tenido el mismo objetivo que el texto que presento, esto es, mostrar la situación “real” de los “sujetos mujeres” en esta área mediterránea: Ahïsa Belarbi, “Le couple en question” en *Couples en question*. Casablanca. Le fennec, y “Pouvoir contre pouvoir” en *Femmes et pouvoir*. Casablanca. Le fennec, ambos de 1990. De esta misma autora, asimismo *Le salaire de madame*. Casablanca. Le fennec, de 1993. De Benzakour-Chami. *Femme idéale?* Casablanca. Le fennec, publicado en 1992; de Sophie Bessis. *Mujeres del Magreb, lo que está en juego*. Madrid. Horas y HORAS, cuya edición española es también de 1992. De Camile Lacoste-Dujardin, además del libro anteriormente apuntado, su artículo “Un village algérien: Structures et évolution récente”, Organisme National de la Recherche Scientifique Sociale Nationale d’Édition et de Difusion Alger, escrito en 1976, sobre los cambios en la configuración de las familias extensas y el papel de las mujeres después de la guerra de la independencia argelina. Y para terminar, dos clásicos de la reconocida autora Fátima Mernissi: de 1983. *Sexe, idéologie, Islam*. París. Tierce, y el publicado en español en 1992, *Miedo a la modernidad*. Barcelona. del oriente y del Mediterráneo. Al que añado un excelente libro, escrito en 1992 por Soumaya Naamane-Guessous. *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*. Casablanca. EDDIF.