

Antropología y democracia: Causalidad y necesidad

*José Antonio González Alcántud**

Parece de una tremenda obviedad, pero el valor de la democracia “formal” reside precisamente en su formalidad. En auxilio del valor formal acuden todas las disciplinas que son capaces de establecer un saber demostrable, o sea “científico”, sobre la sociedad. Las sociedades democráticas precisan una tecnología científico-social capaz de ejercer cierta “ingeniería social” sobre aquellas partes del sistema en las que no es pertinente el designio puramente “político”. Y la fuerza de su argumentación reside en la posibilidad de constituirse en un saber, y por ende en un poder autónomo del cuerpo político. No se trata tanto de la “sociedad civil” como de la “comunidad académica”, que se sustenta en la racionalidad, y volviendo a nuestro primer argumento en su carácter demostrable, es decir en la certeza sin la cual no hay ciencia posible.

El despertar democrático de países tradicionalmente sojuzgados, bien por el sistema colonial o neocolonial, bien por las élites locales autoritarias, nos hace interrogarnos sobre la pertinencia de constituir una comunidad científica “nacional” capaz de incorporarse a la “comunidad del conocimiento”, es decir inclinada a romper con el juego de las dependencias entre la política y la academia, a la par que a hacer de contrapeso racional al poder en estado puro en sus propias sociedades. Emplearemos como ejemplo de este estado de cosas el caso marroquí.

Los antropólogos marroquíes no suelen ser muy pródigos ni contundentes en su reclamación de pertenencia a una comunidad científica, la de la antropología sociocultural. Alguno hay que en expresión coloquial “para ganarse la vida” trabajó en la resolución de asuntos poco honorables en el pasado, y que preferiría que le llamaran “geógrafo”, o si no hubiera más remedio “sociólogo”. Son pocos y semiclandestinos los antropólogos marroquíes. El recuerdo de Paul Pascon, el sociólogo que se “marroquinizó” completamente y que murió en un oscuro accidente de carretera a mitad de los años ochenta, tras haber

* En: *Historia, antropología y fuentes orales: Denuncia social*. N° 26, 3ª Época, Asociación Historia y Fuente Oral, Barcelona, 2001, pp 5-22.

destacado como intelectual comprometido con el desarrollo rural de Marruecos, pesa. Su trabajo, aparentemente aséptico, no lo era tanto en su fondo analítico. Pascon había afirmado a principios de los años ochenta su creencia voluntarista en las transformaciones de fondo del mundo agrario marroquí, por vía de las intervenciones “técnicas”, ya que aquel tenía pesados lastres derivados de la dependencia de los notables rurales, que impedían al campesinado tomar por sí mismo la iniciativa. La innovación tenía que proceder en consecuencia de fuera, de técnicos comprometidos que amasen el país (Pascon, 1980). Sin embargo, Pascon no era un tecnócrata, le interesaba, como a tantos socioantropólogos, el lado de los débiles, pero era consciente de las limitaciones del campesinado como grupo social. Ejemplo de esta inclinación por los desheredados, es que su última obra, publicada póstumamente, versó sobre “les paysans sans terre au Maroc”. En esta obra intentó localizar conceptual y taxonómicamente la figura de “les paysans sans terre” entre una miríada de figuras rurales, en una sociedad como la islámica donde la tierra es un bien común (Pascon, 1986). El que organizase a los estudiantes de ingeniería agrícola del Institut Agronomique et Veterinaire de Rabat en grupos, que hacían estadías de campo de seis meses en remotas zonas rurales, para de esta manera se familiarizaran con las formas, técnicas y mentalidades campesinas, puede servir igualmente de ejemplo del compromiso profesional de Paul Pascon con las transformaciones marroquíes.

También pesa la condena oficiosa de la antropología como extensión de una práctica colonial, de una observación exógena exotizante llevada a cabo por gentes cuyas investigaciones se asemejaban al trabajo del escritor Paul Bowles. De hecho Bowles ejerció una época de etnógrafo musical por las montañas del Rif, trabajando para la Fundación Rockefeller. Marruecos era el lugar donde viajeros, pintores, viajeros-escritores y viajeros-etnógrafos, podían dar rienda suelta a sus ensueños de vida licenciosa y emociones exotizantes. El propio Bowles adjudicándose a sus compatriotas, y no a sí mismo, describe ese estado de ánimo exotista: “Cuando me encuentro compatriotas norteamericanos que viajan por aquí por el norte de África y les pregunto qué esperan que van a encontrar aquí, casi sin excepción su respuesta, reduciéndola a los términos más simples, es que buscan una sensación de misterio. Esperan misterio y lo encuentran. Porque, por suerte, es algo que no puede desaparecer de golpe en un momento” (Bowles, 1997: 39). El escritor tangerino Mohamed Chukri ha realizado una feroz crítica de quienes, seducidos por la liberalidad y el exotismo marroquíes se sintieron atraídos por este país, mientras paradójicamente detestaban a los autóctonos, que consideraron siempre una amenaza dispuesta a robarles y a engañarles (Chukri, 1997).

En general la antropología social asociada al “Indirect Rule” tuvo mala prensa entre las élites indígenas africanas. Hoy se sabe que incluso algunos antropólogos de la época colonial, como T. Nagel, fueron increpados a la salida de alguna reunión por estudiantes africanos en años de pleno colonialismo, en la década de los treinta. Las jóvenes élites africanas en acelerado proceso modernizador estaban absolutamente contrapuestas a aquel estado de cosas que representaba la antropología como ciencia auxiliar del “gobierno indirecto”, cuya conjunción de intereses consistía básicamente en fijar en un eterno presente a las aristocracias tribales, y emplearlas, de otra parte, como marionetas de sus intereses coloniales. La revista *Nature* se hacía eco, en un temprano 1939, de esta radical oposición a la mirada antropológica (L'Etoile, 1997).

La mala fama de la antropología como disciplina depredadora es evidente entre la clase intelectual marroquí, donde el mariscal Lyautey ejerció su mandato bajo el dictum del “gobierno indirecto”. Suya fue, por ejemplo, la idea del decreto de 1931, llamado “dahir bereber”, que consagró la diferenciación entre el derecho consuetudinario bereber y el árabe. Incluso los pocos antropólogos autóctonos que fueron y son, tuvieron que iniciar su carrera académica con una negación de los presupuestos de los trabajos anteriores llevados a cabo por etnógrafos extranjeros, sobre todo franceses y norteamericanos, para de esta manera dejar sentadas las bases críticas de su opción por la antropología. Sin embargo, la antropología marroquí está plagada de grandes obras basadas en trabajos de campo, y que fueron llevadas a cabo por gentes externas al país desde los más remotos tiempos de la colonización hasta las fases iniciales de la independencia. Véanse sin ánimo de realizar una enumeración exhaustiva las obras de Robert Montagne, Edvard. Westermarck, Jacques Berque, Ernst Gellner, David Montgomery Hart, Vincenzo Caprenzano. Son obras señeras y sólidas. Junto a ellas otras más ligeras, pero no por ello menos trascendentes, como pudieran ser las de Paul Rabinow o Clifford Geertz. El rechazo inicial de la antropología, incluso el rechazo de la propia antropología, se parece más a una manera de posicionarse políticamente que a una argumentación científica de fondo, con la cual se manifiesta aquel ensanchamiento de la “zona de culpabilidad colonial”, a la que hacía referencia Jacques Berque: “Ya no se acusa solamente a los banqueros, a las grandes asociaciones de productores, sino también a los misioneros, a los profesores, a los escritores exóticos, a los turistas. Y aun a las personas que hasta entonces habían desempeñado el papel, si no de aliados de lo indígena, por lo menos de compañeros de engaños, o al menos de irresponsables” (Berque, 1968: 49). Los posicionamientos anticolonialistas de Berque habría de pagarlos caros en su propia sociedad con el rechazo.

La importancia de los debates habidos entre los antropólogos marroquíes y los científicos extranjeros que trabajaron sobre Marruecos parece responder a la importancia que le sugería a E. Gellner el papel de las gentes del libro en la constitución del poder político (Gellner, 1992). Depositarios de la memoria, creadores de mitografías, o sencillamente legitimadores históricos, los intelectuales, y entre ellos los antropólogos, ocupan un lugar clave en la pirámide del poder. Así el palacio real en Marruecos en época de Hassan II, y muy en especial en los momentos de éxtasis nacionalista en torno a la “marcha verde”, empleó convincentemente los argumentos historiográficos de Abdallah Laraoui, el historiador oficial marroquí, para legitimar la anexión del Sáhara español. Al respecto Laraoui señaló la naturaleza entusiasta de la marcha verde, a la cual él se pliega más allá de todo raciocinio: “La Marcha verde no fue solamente un acto político: fue otra cosa. ¿Qué entonces? No es fácil encontrar el calificativo adecuado. Para hacerlo emplearemos una breve fórmula bastante familiar a los ensayistas franceses desde Ch. Péguy y diremos que aquella fue también un acto místico” [subrayado nuestro] (Laroui, 1993: 148). Acto místico fue también el alzamiento de las tropas franquistas en Marruecos, si hemos de creer a uno de los más conspicuos africanistas españoles de la época (García Figueras, 1939), y sin embargo, cualquier demócrata rechazaría de plano esta argumentación por irracional.

Abdellali Hammoudi ha señalado en un reciente libro sobre los orígenes culturales del autoritarismo marroquí, que en la lógica de los pactos tradicionales de la monarquía alauí, trabados en derredor del don, la cercanía al príncipe y en la coerción, juegan un rol relevante los “secretarios” del palacio, suerte de burocracia inútil desde el punto de vista funcional, pero cuya existencia garantiza los pactos con los notables, representados en palacio a través de ellos. En una reunión de los Raisuni, linaje chorfa¹ levantisco históricamente en relación al poder mahzeniano², me presentaron al “secretario del historiador” de Palacio. Su función era clara: mantener el vínculo entre los Raisuni y el rey. A título de ejemplo: Raisuni, según su propio testimonio, fue el único cheik que desafió a Palacio cuando fueron enterrados los autores del atentado de 1972, en Xauen. Pues bien, esa misma función ampliada a la creación de la ideología nacionalista, le habría de quedar

¹ La estructuración del poder en Marruecos transcurre por la vía de la legitimación religiosa. Los linajes descendientes de aquellos que hubiesen viajado a la Meca eran considerados linajes “chorfa” o santos. La monarquía alauita funda su poder simbólico en presentarse como uno de los primeros y más señalados linajes chorfa de Marruecos.

² Referente a *Mahzen*, vocablo que en traducción literal castellana significaría almacén. En el sentido político que aquí se emplea se refiere al poder monárquico, centralizado en las ciudades marroquíes. Una de las funciones del poder mahzeniano real sería precisamente dar satisfacción a las demandas de subsidios de la población en épocas de hambrunas, gracias a sus grandes almacenes o silos. Tradicionalmente en Marruecos se opone, en la literatura socioantropológica, el Estado o Mahzen, al país “siba”, referido a las zonas gobernadas por el sistema tribal, alejado de la noción de poder estatal. Por tanto, *Mahzen* significa “orden, poder, monarquía y ciudad”.

reservada a una persona como Laraoui. La magnificencia real con los “secretarios” responde en el fondo a la vieja economía del don, practicada asiduamente como uno de los fundamentos del poder monárquico en Marruecos (Benabdelali, 1999).

Laraoui combatió muy radicalmente la teoría de la segmentariedad, muy grata a los antropólogos extranjeros que interpretaron Marruecos como una sociedad tribal. Tribus, que ejercían su dominio sobre el llamado país siba³, lugar de la tradicional insubordinación al Mahzen, y cuyo equilibrio habría que buscarlo en el encabalgamiento de alianzas (*leff*) entre segmentos de tribus. Este sistema había sido analizado en el caso marroquí por Robert Montagne, que también se había inclinado al estudio del proletariado marroquí (Montagne, S.d.), y perfeccionado por E. Gellner y por D. Montgomery Hart. El requerimiento de apoyos intelectuales a la marcha verde de 1975 por parte del palacio llegó hasta los antropólogos que entonces vivían en Marruecos. Como un caso particular pero bien significativo, el profesor Hart, de nacionalidad norteamericana, pero cuyo trabajo de campo hay que retrotraer hasta los momentos finales del Protectorado, prefirió fijar su residencia en España, antes que entrar en el juego de la legitimación. A través de estos ejemplos se puede observar que el papel de los intelectuales no fue tan inocente como inicialmente pueda pensarse. Hoy suele oírse que la antropología no fue bien vista en Marruecos porque con su sola existencia alumbraba el problema marroquí de fondo: la naturaleza segmentaria del poder político frente al Islam instrumental y centralizado del Mahzen. Y que éste, y no el colonialismo, es el argumento definitivo para explicar su rechazo.

Los antropólogos más críticos con la teoría segmentaria sin que con ello colisionen con el nacionalismo marroquí, tal el caso de Abdallah. Hammoudi, prefieren inclinarse por la interpretación del fondo cultural del poder político en Marruecos, como una subordinación del discípulo fuente al maestro dotado del aura de la notabilidad, y por ende de la santidad. El poder teme la emergencia del carisma como una amenaza a la estabilidad, al status quo. Todo esto se introyectaba en las *zauiyas* religiosas, donde realmente se subordinaría segmentariedad al vínculo patrón/cliente. Por tanto sería el clientelismo el verdadero magma de la relación política tanto en la sociedad civil como en universitario, los la política en Marruecos. La destribalización del debate lleva, pues, a la preeminencia de la teoría

³ Por oposición al Mahzen, el país siba es asociado al lugar de la “anarquía”, del robo y de la venganza. Estas imágenes tienen que ver con el sistema de gobierno social y político de las tribus. Las tribus están divididas en segmentos de linajes, que tienen las características generales de una tribu entera, y que llevan a cabo políticas de alianzas (*leff*) entrecruzadas entre segmentos de diferentes tribus, que impiden la emergencia de una situación caótica de guerra fatal entre el conjunto de las tribus. La venganza de sangre o *feud*, así como los actos compensatorios a que da lugar, está en la base del sistema tradicional de alianzas y contraalianzas del país siba. Se identifica sobre todo como país siba a las zonas de mayoría bereber. Es decir, El Rif y el medio Atlas, las cuales mantuvieron históricamente una situación de insubordinación frente al Mahzen. Éste ha procurado evitar, de otro lado, su presencia en la vida pública marroquí, fraccionándolos gracias a su carácter segmentario.

clientelar también para las sociedades tradicionales, y no sólo para aquellas surgidas de las transformaciones debidas a la modernidad, por el empuje del colonialismo y la aparición de nuevos grupos de notables urbanos. Desde el punto de vista de la crítica a las élites y sus vínculos patronales, el trabajo de John Waterbury fue fundacional, desde el de la constitución territorial del estado, sin lugar a dudas lo es la teoría de la segmentariedad. Del de la sociología lo fue el de Remy Leveau, consagrado a desentrañar la relación entre élites coloniales, de origen tribal, y nuevas élites, ligadas a los centros urbanos, y las transacciones y equilibrios de poder entre unas y otras para garantizar la gobernabilidad del país (Leveau, 1985). En ambos trabajos, el de Waterbury y el de Leveau, se alumbran las relaciones clientelares establecidas por las élites en el interior del colonialismo y del poscolonialismo con las metrópolis. No cabe, pues, adjudicar al colonialismo la culpabilidad de los problemas presentes, en exclusiva, sin analizar las vinculaciones interiores. Pero sobre este aspecto, sigue alzándose un embarazoso muro de silencio.

Desde el prisma autóctono, tras el ejemplo de sociólogo “engagé” e inclinado al trabajo “sur le terrain” que ofreció Paul Pascon, en la década de los noventa comenzó a constituirse un juicio crítico desembarazado del peso de la culpa colonial. Para comenzar se desveló algo tan elemental, a la vez que lleno de tabúes, como el vínculo entre poder político y el clientelismo universitario, de manera que las luchas aparentemente académicas se presentaron como la expresión misma de la lucha entre clanes. De esta manera los investigadores se vieron abocados a buscar exclusivamente el reconocimiento exterior de los centros euroamericanos prestigiosos: “La acumulación de capital simbólico devino la actividad por excelencia”. A la vez se constató la parálisis de la creatividad individual, a lo cual contribuía la retórica anticolonial, mientras se establecía “una movilidad vertical”, que administraba exclusivamente el poder político. Quien así razonaba, Mohamed Ennaji, señalaba que la “economización” de las ciencias sociales era la otra alternativa a su incardinación en los asuntos directamente humanos y culturales. “El sociólogo [ergo, desde esta perspectiva el antropólogo también], hombre de campo, de diálogo, de la diferencia, que tiene en cuenta a los actores sociales y no oculta su simpatía por el progreso, no tiene un lugar en la configuración nacional del campo científico”. Y aborda directamente un asunto nodal, señalado, previamente por Pascon: “La supresión muy temprana del instituto de sociología es un signo del rechazo oficial a una ciencia social respetable. Confinada a las oficinas, una ciencia social está castrada” (Ennaji, 1991: 219). Hace una década, pues, ya existía la demanda seminal de devolver las ciencias sociales a la vida pública en Marruecos.

Nos importa constatar, a raíz de lo anterior, que la probable irrupción de la antropología social en Marruecos -sin distinguos entre colonial o autóctona- supone la

aparición del ejercicio de la función crítica, y que ésta se remite directamente al poder, el cual teme esta nueva hornada de “secretarios” no asimilados a la lógica de los secretarios de palacio. Así puede entenderse igualmente que el príncipe Muley Hicham, miembro de la familia real alauí, tras estudiar en Estados Unidos y haber entrado en relación con la antropología social en sus estudios en Princeton, se haya rodeado de una cohorte de intelectuales y especialmente de antropólogos sociales, partidarios todos ellos de la democratización radical de Marruecos, uniéndose así al grupo de los príncipes “rojos”, con vocación populista.

En ese camino de hallar la función crítica de la antropología, los propios practicantes autóctonos de la disciplina, no han dejado de hacer sus listados de obras y autores, que resulten más cercanos a su discurso “desexotizante”. Así, por ejemplo, hay quienes valoran en mucho las actitudes anticolonialistas de Jacques Berque y Pierre Bourdieu, diferenciándolas de otras más discutibles como las de Ernest Gellner, cuya obra *The Saints of Atlas* encuentra pocos simpatizantes. Piensa de esa manera, A. Hammoudi, que ve muy importante la aportación de Bourdieu a la “tradición de la desesperanza”, suerte de “habitus” de los campesinos pobres de Argelia, y que permite hoy pensar reflexivamente sobre la condición social y política argelina (Hammoudi, 2000). Para el mismo Bourdieu, adoptando a la vez una mirada retrospectiva y prospectiva sobre Argelia, el etnosociólogo “es una suerte de intelectual orgánico de la humanidad que, en tanto que agente colectivo, puede contribuir a desnaturalizar y a desfatalizar la existencia humana poniendo su competencia al servicio de un universalismo enraizado en la comprensión de los particularismos” (Bourdieu, 2000: 10). El antropólogo, o etnosociólogo en el sentido bourdieano, fuese autóctono o extranjero, tendría en definitiva la misma misión: servir de instrumento reflexivo a una humanidad que se debate entre la universalidad del ser humano y las particularidades, legítimas o no, de origen étnico y cultural.

Pues bien, aquí debemos “presentizar” nuestro discurso. En mayo del año 2000, al poco de haber tomado el poder el joven rey Mohamed VI tras la muerte en julio de 1999 de su padre Hassan II, se celebró en Sefrou,⁴ en las cercanías de Fez, un coloquio internacional organizado en honor del antropólogo norteamericano Clifford Geertz por la Fundación que dirige A. Hammoudi desde Princeton y que patrocina el príncipe Muley Hicham.⁵ En Sefrou. Clifford Geertz llevó a cabo su estudio sobre la economía del bazar

⁴ En Sefrou realizaron sus trabajos de campo P. Rabinow, L. Rose y C. Geertz, probablemente en medio de grandes dificultades lingüísticas, como reconoce Rabinow (Rabinow, 1992).

⁵ Sobre las opiniones críticas hacia el poder político marroquí actual, consúltense las declaraciones de Muley Hicham al diario *El País*, el 27 de mayo de 2001.

(Geertz, 1979) en los años setenta. Constituyó una puesta en escena impactante comprobar la reunión de ciento setenta antropólogos, sociólogos e historiadores relacionados con Marruecos, pero siempre bajo la hegemonía del discurso antropológico. No asistió Muley Hicham, al contrario de lo que suele ser habitual en él en este tipo de reuniones que patrocina generosamente. Es la primera vez probablemente en que se produce una reunión de este tipo en Marruecos. Es decir, que la antropología marroquí e islámica surge de su semiclandestinidad para tomar carta de naturaleza pública como sociedad del conocimiento.

Varios ejemplos justifican esta aseveración de que la emergencia de la antropología en el mundo magrebí está íntimamente unida al asentamiento de la democracia. En el coloquio de Sefrou la omnipresencia de policías aún producía una extraña sensación. A los participantes les daba la impresión de que aquellos “no se hallaban” en sus nuevas funciones, ya que pensados para reprimir a la población ahora no sabían, en una situación predemocrática, muy bien qué hacer, e incluso podían hacer gala de una cierta ociosidad. De otra parte, de la relajación policial se pudo pasar sin mayor escándalo a la confrontación ideológica en las sesiones del coloquio. Una becaria norteamericana expuso ante el consejero real, de antes y de ahora, el judío marroquí André Azoulay, una ponencia titulada “Récits d'autorité et écrits autorisés: approches ethnographiques des détenus politiques marocains”, que no era otra cosa que la exposición del “factor tortura” en la vida pública de Marruecos, con elocuentes dibujos distribuidos oportunamente entre el público. Azoulay no otorgó los aplausos de cortesía a la comunicante, pero aguantó estoicamente que en la comunidad científica de los antropólogos magrebólogos surgiese un problema tan imperioso y evidente. Para finalizar, algún antropólogo autóctono se preguntó por la pertinencia de una antropología hecha por autóctonos, pero acabó infiriendo que no hay una antropología exterior y otra interior. La organización del debate antropológico está establecida temáticamente, tanto para autóctonos como para foráneos, en derredor de problemas bien definidos; los antropólogos autóctonos no dirigen sus dardos contra los foráneos. Esto corresponde sólo a la ideología ambiental, en la lógica de la retórica anticolonial del poder autóctono.

* * *

La aquilatación del fenómeno democrático al surgimiento de la antropología sociocultural parece tan obvia que resulta extraño que no haya merecido la atención de los especialistas en historia y epistemología de la disciplina de una forma singularizada. Es tal su obiedad para quienes la ejercieron desde las metrópolis. Sólo ahora comienza a intuirse el estrecho vínculo existente entre antropología y democracia. Luc de Heusch, antropólogo y

vanguardista, señaló en la lección inaugural del congreso de la asociación europea de antropología celebrado en Praga en 1992, lo siguiente: “Lenguaje de la diversidad y de la unidad del hombre, lenguaje cambiante, la antropología es por excelencia el lenguaje de la democracia, el discurso libre, caprichoso, del hombre sobre él mismo. Un discurso jamás cerrado, ni encerrado en el dogma de una certidumbre absoluta” (Heusch, 1996: 129). Se trata, pues, de la exaltación pública de un destacado antropólogo europeo al valor esencial y fundante de la democracia política.

Son varios los ejemplos que acuden en defensa de este nexo esencial. Pero por supuesto, por su saludable carácter hipotético, pueden ser objeto de discusión, puesto que son virtudes democráticas la duda y el juicio crítico. Primero, constatamos, que el surgimiento de la antropología en lugares como Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia estuvo por regla general unido a la lucha contra la preeminencia ideológica de la religión cristiana, en cualquiera de sus versiones, en la sociedad; los casos de Sir James Frazer, en Inglaterra, y de Pierre Saintyves en Francia son indicativos de esa confrontación entre razón y sinrazón, resuelta por pura congruencia a favor de la primera en el caso de los antropólogos. La constatación antropológica de la existencia de una estrecha relación entre religión y superstición, abunda en la separación entre la institución religiosa y el Estado (Dei, 1998).

Segundo. En el caso norteamericano, el tenaz combate de Franz Boas, de origen alemán, por demostrar la unicidad fundante de la mente humana fuese cual fuese la raza a la que perteneciera el actor social, convirtió su causa antropológica en un antirracismo primigenio de gran trascendencia para la conformación del ideal democrático norteamericano.

Tercero. En la Unión Soviética y en las repúblicas adláteres, la antropología social y cultural se hallaba dispersa, con la finalidad oficial de disolverla conceptualmente, entre la antropología física y el folclore científico. Si bien, los científicos más rigurosos pretendieron conectar con la antropología sutil y clandestinamente, a través del formalismo de Y Propp o de la semiótica cultural de la escuela de Tartu. Sobre la animadversión soviética a la antropología, francesa en particular, queda mucho por investigar, pero de momento podemos constatar un hecho importante: la renuencia a la antropología, y los peligros que atravesaron quienes se acercaron a la disciplina en el mundo soviético.

Y en cuarto lugar, tendríamos que volver a recurrir de nuevo a la antropología magrebí. En la actual Argelia la antropología social tiene su sede sobre todo en Orán, donde

está desempeñando un papel analítico trascendente, en una sociedad que reivindica su identidad y pluralidad para salir de la confrontación civil. El bloqueo cultural a realizar determinados análisis que afectan al corazón del poder, es constatado por Fauosi Adel en relación con el conflicto actual argelino: “En una perspectiva antropológica, el Islam mismo no es objeto de investigación, sino más bien de’ estrategias que usan lo sagrado para llegar al poder. No se puede hacer la economía de una investigación en el maquis de lo lícito y lo ilícito, de lo puro y lo impuro, de los mecanismos de producción de la fatúa, para comprender el increíble poder simbólico que pueden adquirir unos jóvenes de apenas veinticinco años sobre sus ascendientes entontecidos” (Adel, 2000: 4-5).

Relacionemos el punto primero con el cuarto. Observamos en ambos que la escisión entre la creencia y el juicio crítico es condición necesaria de la democracia. Esto había sido señalado años antes por Evans-Pritchard, en una célebre conferencia de 1964, y por Clifford Geertz más recientemente, al constatar la saludable incredulidad religiosa de los antropólogos: “Los científicos sociales –dirá Geertz en relación al Islam-, y entre ellos los antropólogos, no se han sentido en general cómodos con esta manera de formular las cosas, no sólo porque muchos de ellos no son creyentes (como es mi caso), sino porque ésta parece implicar un alejamiento del curso del empirismo riguroso” (Geertz, 1994a: 125). La incredulidad que otorga el ejercicio de la desconstrucción religiosa sería, pues, una *conditio sine qua non* del juicio crítico, como la separación de poderes lo es del sistema democrático.

* * *

A menos que reconduzcamos mínimamente el argumento, la situación de la antropología española hace veinticinco años podría asimilarse a los casos descritos. A la muerte de Franco los antropólogos que eran muy escasos y de adscripciones académicas muy diversas, encarnaban la posibilidad de construir una disciplina social que a través de la inmersión en la alteridad nos proporcionase claves para interpretar el sentido. Ninguno de los jóvenes antropólogos de entonces mantenía relaciones con el tardofranquismo, y muchos de ellos eran claramente opositores al mismo. Entre los maestros, Julio Caro Baroja heredaba una tradicional oposición familiar al conservadurismo (Baroja, 1978), mientras Carmelo Lisón Tolosana se formaba en Oxford, lejos de la mediocre Universidad española del franquismo, y Julián Pitt-Rivers no dejaba de ser un elemento exógeno, al igual que Gerald Brenan, sin desdeñar las simpatías de ambos por los vencidos en la guerra civil. Todos ellos deben ser catalogados de liberales. De otra parte la tradición folclorista, muy arraigada en Galicia, Cataluña y País Vasco, no encontraba mucho eco entre los jóvenes

antropólogos, más inclinados a la teoría social y a sus novedades analíticas, de procedencia sobre todo anglosajona.

No deja de resultar curiosa al respecto la ausencia de influencia del estructuralismo sobre la antropología española, a pesar de que aquella corriente permeó sobre todo la crítica literaria, el psicoanálisis y la filosofía españolas de los años setenta. La comunidad antropológica de sentido, más que por razones propiamente académicas ha estado guiada por empatías personales hacia uno u otro universo cognitivo, con preponderancia del angloamericano. No podemos olvidar a este respecto la ejemplaridad “marxismo popular”. Éste conformó las mentalidades opositoras en la España contemporánea, lo cual nunca significó que el “marxismo científico”, hubiese sido estudiado ni siquiera entre las élites políticas; el papel de lo irracional en la formación de las ideologías y prácticas políticas es extraordinariamente relevante, hasta el punto de que no podemos confundirlo con algo tan elemental como la formulación de una ideología racionalista con la práctica anexa, asociada generalmente a sentimientos y nociones más directas e inmediatas e irracionales (Álvarez, 1987). Así pues, muchos antropólogos españoles de los ochenta fueron “funcionalistas” e incluso “marxistas” –si fuese legítimo aplicarles tal término con corrección- por comodidad conceptual.

En este medio “funcionalista”, e incluso “funcional-marxista”, se impuso con facilidad el concepto de “identidad”, interpretado en su dimensión político-regionalista, como voluntad de oposición al centralismo que el Estado franquista había desplegado en las décadas anteriores. El concepto se fue debilitando como consecuencia de la aparición de las primeras críticas a las contribuciones que esta generación de antropólogos había hecho a la “invención de la tradición”, y de los réditos que hubiesen obtenido de estas invenciones. Cuando las “identidades regionales” encontraron dificultades para ser catalogadas de científicamente consistentes, entonces emergieron nuevas modalidades de identidad étnica o asociativa (Rivas, 2000), pero el concepto continuaba operativo, ya que su cuestionamiento hubiese supuesto una falla epistémica de consecuencias imprevisibles en aquella generación de antropólogos habituada a incardinar su acción universitaria como una prometeica ascésis al conocimiento *mediante la identidad.

Podríamos aseverar que aquí también circula a plenitud la “nostalgia del absoluto”, tal como la ha definido en su crítica al mundo moderno G. Steiner, es decir como un sustituto de las fallas sucesivas de la religión, del marxismo y del freudismo, o sea de aquellos principios fundantes del mundo moderno consistente en liberarse de los absolutos

ideológicos de la pre-modernidad.⁶ Pero, en la antropología española pocas veces se ha alcanzado la satisfacción de lograr la verdad en el sentido que nos manifiesta Steiner: “La persecución de la verdad es desde el principio una verdadera persecución. Tiene elementos de caza y de conquista. Hay un momento característico en uno de los diálogos de Platón cuando, al final de una muy difícil demostración lógica, los discípulos y la multitud, en pie, lanzan un auténtico grito, el grito del cazador, ‘¡Auuu!’, cuando ha acorralado a su presa” (Steiner, 2001: 115).

Siempre nos quedamos con medias verdades expresadas en la prevalencia de temas subalternos para el resto de la antropología, como la identidad regional y las “culturas del trabajo”, y en la omnipotencia de autores como Marvin Harris, difícilmente asimilados en otras latitudes, por su medianía divulgativa.

De lo dicho hasta ahora se infieren cuatro aspectos nucleares sobre los que se asienta la congruencia democrática de la antropología en las sociedades contemporáneas. Primero; el **derecho a la diferencia**. El derecho a la diferencia había sido ya asumido por el sentir común. El “sentido común” es parte esencial del discurso democrático, unido a la idea de diversidad y de relatividad interpretativa, siendo su principio último, es decir “lo que subsiste cuando todos esos tipos de sistemas simbólicos más articulados han agotado sus cometidos, lo que queda de la razón cuando se han desestimado sus conquistas más sofisticadas” (Geertz, 1994b: 115). Hace años Lévi Strauss le dio forma en un trabajo, *Raza e historia*, cuyo destinatario era la Unesco. Allí concluía que: “La necesidad de preservar la diversidad de las culturas en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad, no ha escapado ciertamente a las instituciones internacionales. Éstas también comprenden que para alcanzar esa meta es suficiente con cuidar las tradiciones locales y conceder un descanso a los tiempos revueltos. Es el hecho de la diversidad el que debe salvarse, no el contenido histórico que le ha dado cada época y que ninguna podría perpetuar más allá de sí misma” (Lévi-Strauss, 1993: 103). Un derecho a la diferencia, pues, sustancial y relativo a la vez, ya que no elevaría a absoluto su fundamento histórico. Sería más un derecho **cultural** que étnico o nacional. Más unido a la existencia etnológica que a la “comunidad irnaginada” étnica. Un derecho, a la vez, que hacía saltar al sujeto cartesiano como destino final de todo derecho, instituyendo otros probables derechos de naturaleza colectiva. Con un raro apasionamiento en él, Lévi-Strauss afirmaba: “Lo que me parece insoportable en esa querrela del *sujeto* es la intolerancia de los fieles de la tradición filosófica de Descartes. Todo

⁶ Si nos atenemos a lo expresado por el medievalista Alain de Libera, la Edad Media presenta, frente a la opinión dominante hasta ahora, una pluralidad de mundos en el pensar, que representa sobre todo el averroísmo (De Libera, 2000). De esta manera el supuesto absoluto teocrático medieval, tendría que ser reconducido a la visión de un mundo diverso y lleno de sutilezas.

empieza por el sujeto, no hay otra cosa más que el sujeto, etc. Yo he intentado ver las cosas desde otro ángulo, y no admito que se me niegue ese derecho” (Lévi-Strauss, 1990: 223). Queda afirmada de esta forma la inalienabilidad del derecho a la diferencia.

Segundo; la **profesionalidad**. La ubicación política de Lévi-Strauss es bien singular y significativa. En cierta forma sería el representante más distinguido del espíritu weberiano más distinguido. Decía Susan Sontag en el año 1963: “El mismo Lévi-Strauss, aunque en el sentido más genérico y francés, sea un hombre de izquierdas (firmó el “manifiesto de los ciento veintiuno” que recomendaba la desobediencia civil en Francia como protesta ante la guerra de Argelia), es para las pautas francesas un apolítico. En la concepción de Lévi-Strauss, la antropología es una técnica de no compromiso político; y la vocación del antropólogo requiere el asumir una indiferencia profunda”. La confrontación, solamente intuida en su auténtica dimensión política del capítulo final de *La Pensée Sauvage*, librada entre Lévi-Strauss y Sartre, responde a una dimensión profundamente política del discurso levistraussiano. “Sartre –añade Sontag, tomando partido por la actitud levistraussiana- no sólo por sus ideas, sino por toda su sensibilidad, es la antítesis de Lévi-Strauss. Sartre, con-sus dogmatismos filosóficos y políticos, sus inagotables ingenuidad y complejidad, siempre ha tenido los modales (que a veces son malos modales) del entusiasta [...] Pero en el pensamiento y en la sensibilidad francesa existe otra tradición: el culto a la frialdad, ‘l’esprit géométrique’ [...] La fórmula de esta tradición [...] es la mezcla de *pathos* y frialdad” (Sontag, 1984: 91-96). Lévi-Strauss se incardinaria de esta manera en la línea de compromiso profesional enarbolada en su momento por Max Weber, frente a cualquier veleidat altisonante de “compromiso”, político e ideológico. Pero los ecos de este debate aún no se han apagado como veremos en la coda final.

Tercero: **Desconstrucción ideológica**. Uno de los parámetros que podríamos considerar asociados a la democracia es el desconstruccionismo. La antropología posmoderna ha tenido una virtud textual: activar los mecanismos cognitivos desconstrutores de mitologías, a los cuales ya estaba habituada en su *petit histoire* la antropología, y sobre todo de ideologías, aspecto del cual no se había ocupado plenamente. Realidad, conciencia e identidad son conceptos proposicionales que indicarían profundidades epistemológicas, como ha sido señalado por H. Putnam. (Putnam, 2000); la antropología se ha pronunciado tradicionalmente, por su método de campo, es decir la observación y la entrevista cualitativas, como forma de conseguir la ascesis a la realidad, la conciencia y la identidad plurales. Todo ello nos introduce en el campo de la relatividad, sin perder por ello las posibilidades de alcanzar una verdad de fundamento exclusivamente pragmático. Esta visión ha permeado profundamente en la filosofía; aunque esta disciplina

no reconozca de manera explícita su deuda con la antropología: “La noción de que nuestras palabras y nuestra vida están restringidas por una realidad que no es de nuestra invención juega un papel profundo en nuestras vidas y debe ser respetada. La fuente de tanta perplejidad se halla en el error filosófico común de suponer que el término realidad debe referir ‘a una única supercosa’, en lugar de poner atención a los modos en los cuales renegociamos incesantemente [...] nuestra noción de realidad a medida que nuestro lenguaje y nuestra vida se desarrollan” (Putnam, 2000: 56). Este relativismo ha conducido a jugosas comparaciones, descentralizando el logos de otras disciplinas radicalmente logocéntricas. Así, por ejemplo, François Jullien ha explorado los orígenes de las filosofías china y griega, con un sentido de fondo muy “etnocomparativista”, o si se quiere con un desplazamiento esencialmente anti-etnocentrista.

Cuarto: **El antirracismo y el compromiso democrático.** La primera tarea, “política”, de la antropología moderna fue oponerse eficazmente a las teorías raciológicas más conspicuas. Tanto Franz Boas, como su discípula Ruth Benedict, libraron un importante combate contra las teorías raciológicas ya desde los años treinta. Boas frente al problema de la raza llega a la conclusión de que este asunto debe ser separado del concepto de cultura: “They convince us of the independence of race and culture because their distribution does not follow racial lines” (Boas, 1986: 62). En esto se distingue la antropología norteamericana procedente de Europa, de la raciólogía antropológica europea, que reduciendo las diferencias culturales a diferencias biológicas, daría lugar a las conocidas aberraciones de los años treinta (Conté, 1989).

A la posición antirracista boasiana añadía R. Benedict la fórmula para eludir el racismo: “El programa eficaz contra el racismo es lo que llamamos hoy ‘hacer funcionar la democracia’. Si esto se realiza en Norteamérica producirá la conducta que ha producido siempre en un grupo que practica la ayuda mutua”. Para ello haría falta, según Benedict, *ingeniería social*, y no tanto políticas educativas: “El error fatal de los que entregarían por completo a las escuelas la tarea de la eliminación de los conflictos raciales estriba en que proponen educación *en lugar de* ingeniería social. Ese programa sólo puede producir hipocresías” (Benedict, 1987: 198). En aquellos países donde la democracia formal lleva funcionando más tiempo, globalismo ultra liberal, la presencia de las “ingenierías sociales” en la vida política es un hecho ampliamente aceptado.

El problema de la *etnicidad* concierne a la idea misma de democracia, ya que ésta interroga de manera directa al concepto de ciudadanía, asociado a las culturas urbanas emergidas con las revoluciones industriales y políticas del siglo XIX. La etnicidad es patente,

sobre todo, en áreas culturales como las africanas donde interpelan a la existencia de los Estados como productos espúreos del colonialismo. Los antropólogos han contestado desconstruccionistamente, alegando que las “naciones” fueron un invento, tanto de las élites autóctonas como de las coloniales. Para Luc de Heusch la monarquía tradicional africana, como modalidad de jefatura, constituye un catalizador simbólico y ritual del “corps de la nation”, formada frecuentemente por diversas y plurales transformaciones étnicas nunca distinguibles en términos de pureza. “El rey en la plenitud de su fuerza, es proclamado el ‘toro de la nación’, dirá (Heusch, 1997: 202). La fuerza de los símbolos parece caer más del lado de lo irracional, en definitiva de lo que encarna la etnia y la nación, que de la racionalidad, que finalmente representan los distintos tipos de democracia, incluida la euroamericana. El antropólogo por el simple hecho de someter a análisis la fuerza de los símbolos étnicos y nacionales, los enfría, colocando su discurso en paralelo con el de la democracia.

* * *

Como coda final, cabe aludir al debate pendiente para la antropología entre militancia y saber comprometido. ¿Qué tienen que decir y hacer, qué papel juegan los antropólogos ante los problemas e interpelaciones del mundo contemporáneo? Pocos practicantes de la antropología se han inclinado a lo largo de su vida profesional hacia el engrosamiento de la idea del “intelectual comprometido” en el sentido zolaiano-sartriano. La actitud tampoco ha sido exclusivamente de profesionalización en la acepción otorgada a este concepto por Max Weber; el caso Camelot, a través del cual se vieron implicados en maniobras de contrainsurgencia en América Latina varios antropólogos, que N. Chomsky presenta como una parte sólo M gran proyecto imperialista de la época Kennedy (Chomsky, 1993), y los más recientes aireados por la prensa del especialista mundial en los yanomamos amazónicos, N. Chagnon, trabajando a favor de oscuros experimentos financiados por la agencia de energía atómica estadounidense, son sólo el botón de muestra de cómo los antropólogos más que profesionales weberianos han pretendido ser científicos “aplicados”, al servicio de la estabilidad del sistema. Por ello otros autores prefieren hablar en la actualidad de “antropología implicada” con los problemas humanos, sin ponerse al servicio de la ingeniería del poder.

Uno de los últimos debates suscitados en la academia antropológica norteamericana, reflejado en las páginas de la revista *Current Anthropology* a mitad de los años noventa, fue el de la posibilidad de una “antropología militante”. Se traía a colación la actitud antirracista de Franz Boas para legitimar las posibilidades de una ciencia “moral” capaz de enfrentarse a

los problemas de nuestro tiempo. Esta reivindicación se oponía al ataque abierto al relativismo cultural, y por ende al posmodernismo, representado en esos momentos por filósofos como Rorty, auxiliados por algunos antropólogos también norteamericanos (D'Andrade & Scheper-Hughes, 1995). La identificación entre moral y militancia parece excesivamente ingenua o maliciosa, dado que una actitud "profesional", que incluso reconozca la importancia de la "relatividad", de la "anarquía metodológica", como forma de conocimiento, no tiene por qué estar reñida con la moral, y sobre todo con aquel *ethos* que concierne al mantenimiento de las "formas democráticas" como soporte del "bien común".

Quizás una solución a este dilema pueda venir de la idea abanderada en la actualidad por Pierre Bourdieu, originariamente etnólogo africanista, quien habla de la necesidad de construir un contrapoder académico capaz de actuar de *contre-feu* frente al incendio desatado por el globalismo ultraliberal. Bourdieu define de esta manera la función de ese *savoir engagé*: frente a los expertos apoyados en su saber por los poderes, "nosotros debemos oponer las producciones de redes críticas [...] Este intelectual colectivo puede y debe tomar inicialmente unas funciones negativas, críticas, trabajando en producir y en diseminar unos instrumentos de defensa contra la dominación simbólica que se arma hoy día, frecuentemente, de la autoridad de la ciencia" (Bourdieu, 2001: 35). El saber está abocado necesariamente a retomar, como sociedad del conocimiento tramada en la crítica, al mundo del cual procede, y desde allí es donde puede y debe ejercer la función crítica.

¿Por qué ahora, cierto preboste del imperio mediático español, heredero de la tradición liberal-caciquil orteguiana, incide en posicionarse en contra de lo que llama el "fundamentalismo democrático"? ¿Por qué novelistas asociados a este mismo imperio del sentido mediático, que se considera a sí mismo el máximo defensor de los valores democráticos, atacan a la antropología en general tildándola de ciencia fantasiosa? ¿Qué virtud destructiva posee el par antropología y democracia, para inquietar tanto a los señores del sentido? Uno de los mayores logros del sistema democrático es la presencia inmisericorde, aunque minoritaria, del pensamiento duro capaz de doblegar con su sola presencia al débil sistema literario-mediático de los grandes parlanchines. Frente a ellos se impone la economía de la palabra o el silencio significante, para negar "palabras sin presencia que no esperan réplica ni pretenden ser escuchadas con atención" (Le Breton, 2001: 5). Este silencio es el silencio volitivo democrático, que no hay que confundir con el silencio instituido por los sistemas autoritarios.

La antropología, como reducto del pensamiento social duro, más allá de toda retórica, mantiene unida desde su nacimiento la condición democrática a su propia

existencia. Y ello ocurre bajo cualquiera de sus formulaciones: des constructiva, aplicada, implicada, comprometida, militante, profesionalizada, etc. Es más, sólo excepcionalmente, la historia de la antropología registra alguna figura claramente antidemocrática en su vida pública. Pensemos en el caso excepcional de Jacques Soustelle, aquel excelente americanista, comprometido con la represión anti-argelina durante la guerra de liberación de Argelia. Paradójicamente, su íntimo amigo y colega, el doctor Paul Rivet, director del Museo del Hombre, fue un demócrata militante, organizador del comité de resistencia antifascista en el París de los años treinta. Asunto diferente, sería el de aquella antropología que ha vivido y se ha desarrollado en una situación semidemocrática; es el caso de la antropología mexicana bajo el régimen del PRI, al cual le prestó mayoritariamente su apoyo, sosteniendo la retórica oficial indigenista y antiimperialista. Pero incluso en una situación como ésta hizo falta que existiese un mínimo de formalidad democrática, para que el discurso antropológico pudiese respirar críticamente alrededor de ciertos temas. Se constata, pues, que el vínculo existente entre la disciplina antropológica y el sistema democrático es umbilical. No por casualidad ambos surgieron conceptualmente en la segunda mitad del siglo XVIII de la mano de figuras como Rousseau, comprometidas tanto con el análisis del *buen salvaje* como del *ciudadano*. Un mismo origen epistemológico y un mismo destino político, es lo que comparten los antropólogos y la democracia. Que nunca se olvide la existencia de este vaso comunicante, que de tan obvio pudiera olvidársenos en algún momento.

Referencias

- ADEL, Faouzi. "Argumentaire prémier" y "La violence. Les morts et les vivants". En: *Insaniyat. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*. CRASC, Orán, n° 10, 2000:3-7; 17-22.
- ÁLVAREZ JUNCO, José. "Magia y ética en la retórica política". En: Álvarez Junco (comp.) *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*. Madrid, Siglo XXI, 1987: 219-270.
- BENABDELALI, Naima. *Le Don et anti-économique dans la société arabomusulmane*. Casablanca, Eddif, 1999.
- BENEDICT, Ruth. *Raza: ciencia y política*. México, FCE, 1987,2a.
- BERQUE, Jaques. *La descolonización del mundo*. México, FCE, 1968.
- BOAS, Frana. *Anthropology and Modern Life*. New York, Dover, 1986.

BOURDIEU, Pierre. "Entre amis". En: Awal, *Cahiers d'Études Berbères, París*, n° 20, 2000: 5-10.

BOURDIEU, Pierre. *Contre-feux 2*. París, Raisons d'Agir, 2001.

BOWLES, Paul. *Cabezas verdes, manos azules*. Madrid, Alfaguara, 1997.

CARO BAROJA, Julio. *Los Baroja*. Madrid, Taurus, 1978, 2a.

CHOMSKY, Noam. *Rethinking Camelot. JFK, the Vietnam War, an US Political Culture*. Boston, South End, 1993.

CHUKRI, MOHAMED. *Paul Bowles, le reclus de Tanger*. París, Quai Voltaire, 1997.

CONTÉ, EDOUARW. "Epouser un héros mort. 'Pureté de sang et mariages posthumes dans le Reich nazi". En: *Terrain*, 34, 1998:13-28.

ENNAJI, Mahomed. "Une science sociale au Maroc. Pour quoi faire?". En: *Peuples méditerranéens*, n054-55, 1991: 213-220.

DEI, Fabio. *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*. Lecce, Argo, 1998.

D'ANDRADE, Roy. "Moral Models in Anthropology". & SCHEPERHUGHES, NANCY. "The Primacy of the Ethical. Proposition for a Militant Anthropology". Con comentarios de V. Capranzano, J. Friedrnan, M. Harris, A. Kuper, L. Nader, J. Tim O'Meara, P Rabinow. En: *Current Anthropology*. Vol.36, n° 3, june 1995: 399-440.

GARCIA FIGUERAS, Tomás. *Mística y poesía del alzamiento nacional en Marruecos*. Jerez, 1966.

GEERTZ, C. & GEERTZ, H. & ROSEN, L. *Meaning and order in Moroccan Society. Three essays in cultural analysis*. Cambridge Uni. Press, 1979.

GEERTZ, Clifford. *Observando el Islam*. Barcelona, Paidós, 1994a.

- GEERTZ, C. "El sentido común como sistema cultural". En: *Conocimiento local*. Barcelona, Paidós, 1994b.
- GELLNER, ERNEST. *El arado, la espada, el libro. La estructura de la historia humana*. México, FCE, 1992.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*. Barcelona, Anthropos, 1997.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. *Antropología (y) Política. Sobre la formación cultural del poder*. Barcelona, Anthropos, 1998.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. *Políticas del sentido. Los combates por la significación en la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 2000.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. "El espacio del sentido en el fin de siglo. Ciencia, prensa, literatura". En: GONZÁLEZ ALCANTUD & ROBLESEGEA. *Intelectuales y ciencias sociales en la crisis de fin de siglo*. Barcelona, Anthropos & CIE "Ángel Ganivet", 2000: 31-42.
- HAMMOUDI, Abedallah. *Master and Disciple. The cultural foundations of morroccan authoritarianism*. The University of Chicago Press, 1997.
- HAMMOUDI, A. "Pierre Bourdieu et l'Anthropologie du Maghreb". En: *Awal*, op.cit. 2000: 11-16.
- HAMMOUDI, A. (coord.) *Cultures, Sociétés et Territoires. Hommage a Clifford Geertz*. Sefrou, 2000. Mimeografiado.
- HEUSCH, Luc De. "Maintenir l'anthropologie". En: *Extrait du Débat*, París, Gallimard, 1996, n° 90: 129-146.
- HEUSCH, Luc De. "L'éthnie: les vicissitudes, d'un concept". En: *Archives Européennes de Sociologie*, XXXVIII (1997), 185-206.
- JULLIEN, François. *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*. Barcelona, Anthropos, 2000.

- LARAOU, Abdallah. *Esquisses historiques*. Casablanca, Centre Culturel Arabe, 1993.
- L'ÉTOILE, Benoit. "Au nom des 'vrais Africains'. L'hostilité à l'anthropologie des élites africaines scolarisées, 1930-1950". En: *Terrain*, n° 28, mars 1997: 87-102.
- LE BRETON, David. *El silencio*. Madrid, Eds. Sequitur, 2001.
- LEVEAU, Remy. *Le fellah marocain, défenseur du trone*. Paris, Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1985, 2a.
- LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D. *De cerca y de lejos*. Madrid, Alianza, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raza e historia*. Madrid, Cátedra, 1993.
- LIBERA, Alain De. *Pensar en la Edad Media*. Barcelona, Anthropos, 2000.
- MELASUO, Tuomo. "Edvard Westermarck y el compromiso social y político del investigador". En: GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. & ROBIES EGEA, A. (eds.) *Intelectuales y ciencias sociales en la crisis de fin de siglo*. Op. cit.: 237-244.
- MONTAGNE, Robert. "Naissance du proletariat marocain. Enquete colective, 1948-1950". En: *Cahiers de l'Afrique et l'Asie*. Paris, Peyronnet, s.d.
- PASCON, PAUL. "La gran maladie du Maroc c'est la greffe des modeles et l'absence d'innovation". (entrevista por Zayka Daoud). En: P. Pascon. *Etudes rurales. Ideas et enquetes sur la campagne marocaine*. Rabat, Smer, 1980: 263-282.
- PASCON, Paul & ENNAJI, Mohammed. *Les paysans sans terre au Maroc*. Casablanca, Eds. Toubkal, 1986.
- PUTNAM, Hilary. *Sentido, sinsentido y los sentidos*. Barcelona, Paidós, 2000. Introducción: Norma B.Goethe.
- RABINOW, Paul. *Reflexiones de un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid, Jucar, 1992.
- RACHIK, Hassan. "Histoire de l'anthropologie en Maroc". En: GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (ed.) *Homenaje a D.M, Hart*. En prensa.

RIVAS RIVAS, Ana María. "Le déclinaisons du concept d'identité". En: *Ethnologie Française*, tome XXX, 2000-2: 251-256.

SONTAG, Susan. "El antropólogo como héroe". En: *Contra la interpretación*. Barcelona, Seix Barral, 1984.

STEINER, George. *Nostalgia del absoluto*. Madrid, Siruela, 2001.

WATERBURY, John. *Le Commendateur des Croyants. La monarchie marocaine et son élite*. París, PUF, 1975