

Per a una lectura sobre l'antropologia social dels pobles del Mediterrani¹



Isabel González Turmo
Universitat de Sevilla

El Mediterrani no és, ni ha estat mai, una realitat inamovible; el Mediterrani s'ha forjat a partir d'una idea, la qual té una història que remet a una tradició de pensament, unes imatges i unes evocacions que s'han construït sobre una realitat socioeconòmica concreta. És, a la fi, una construcció elaborada durant segles des de i per a Occident, que ha permès, al seu temps, que dues entitats geogràfiques com Europa i la Mediterrània es projectin l'una en l'altra.

The Mediterranean is not and has never been an immutable reality. The Mediterranean has been shaped from an idea which has a history stemming from an intellectual tradition, images, and evocations built upon a specific socio-economic reality. It is, in the end, a construction elaborated for centuries from and for the West, which has allowed, in its time, the two geographical entities of Europe and the Mediterranean to project themselves into each other.

La construcció del Mediterrani

El Mediterrani no és una realitat inamovible, quelcom que la natura ofereix sempre en el mateix lloc i que els científics observen, sense més. Els homes construeixen la seva pròpia història i, en aquest procés de construcció, també es conformen regions, àrees, en definitiva, entitats històriques i geogràfiques que, com el Mediterrani, són construccions socials.² El Mediterrani és, per tant, una idea que té una història, una tradició de pensament, unes imatges, unes evocacions que s'han construït sobre una realitat socioeconòmica concreta. És, en fi, una construcció elaborada durant segles des de i per a Occident, que ha permès, al seu temps, que aquestes dues entitats geogràfiques, Europa i el Mediterrani —que no són excloents, per cert— es projectin l'una en l'altra.

No estic afirmant, però, que el Mediterrani sigui només una idea. Els pobles riberecs del mar Mediterrani, les nacions i els estats als quals pertanyen, existeixen, han viscut i viuen una realitat més rica i complexa, sense dubte, que tot el que s'ha dit i escrit sobre tots i cadascun dels seus racons i gents. Però això no ha impedit que s'hagi construït el Mediterrani des de fora i que el discurs hagi estat desplaçat, en molts contextos, al Mediterrani mateix. Aquesta construcció ha tingut lloc en l'exterioritat: descrivint el Mediterrani des de la posició dominant que genera la centralitat econòmica (Said, 1990: 42-43). Allò que es mostra no és, doncs, "la veritat" que buscaven els científics a partir del segle XVIII, sinó les seves representacions. El valor d'una afir-

inació sobre el Mediterrani no ha depès mai d'aquest; el discurs ha desplaçat el Mediterrani com a realitat, fent valer l'alienació del "món de la vida" en el "món de les estructures" (Habermas, 1975).

El Mediterrani no és ni ha estat, d'altra banda, "terra de ningú". És, al contrari, un dels territoris més ambicionats, més carregats de significacions polítiques. Els interessos de les grans potències a l'estranger han estat i continuen estant en joc en aquesta part del món. Les seves institucions polítiques interfereixen d'aquesta manera en el món acadèmic, concentrant les atencions, fixant els temes i finançant recerques i centres de recerca.

A causa d'aquest fet, podria afirmar-se que, difícilment, un antropòleg nord-americà o europeu —entre els quals m'hi trobo, evidentment— pot romandre aliè al seu món, pot oblidar que és ciutadà d'un estat amb uns determinats interessos en el Mediterrani i que el futur d'aquest estat depèn en gran mesura de com es resolgui la gran pugna en i pel Mediterrani (Bertrand, 1985). Més encara: difícilment pot obviar que la història i la identitat d'Occident s'han construït a partir del pensament mediterrani i sobre el Mediterrani, en una xarxa espessa, la trama de la qual ha servit perquè ambdós, Europa i el Mediterrani, es projectessin l'un en l'altre, perquè poguessin construir necessàriament la seva identitat com a reflex de la imatge oposada. El Mediterrani és, així, un tema sobre el qual no es pot pensar ni actuar amb tota llibertat. Aquesta xarxa ha teixit la història del pensament i de les arts europees; ha creat un estat d'opinió, múltiple i divers,



La Mediterrània sempre ha estat una àrea amb un poder d'atracció entre tot tipus d'estudiosos, especialment els relacionats amb les recerques sobre la cultura i la societat, com fou el cas d'Ernst Gellner, qui, d'antuvi, ja posà de manifest les importants influències del món grecollatí en les obres d'Engels o Marx.

evidentment, però també subtil i vigorós, que penetra en la consciència sempre que es pensa o que es parla sobre el Mediterrani. No hem d'oblidar, a més a més, que la representació del Mediterrani s'ha fet, fins fa poques dècades, quan els científics mediterranis prengueren la iniciativa, amb tècniques alienes, a partir de tradicions occidentals i amb el vistiplau de les institucions occidentals. Aquesta construcció, quan ha estat acadèmica, ha estat carregada, a més a més, d'autoritat. Una autoritat que, degudament instrumentalitzada, ha marcat l'elecció de temàtiques i metodologies i ha dibuixat la visió sobre el Mediterrani.

La història del pensament europeu sobre el Mediterrani no és fruit, doncs, del caprici o de la casualitat. Ben al contrari, cal considerar-la en relació amb les configuracions de poder que l'han fet possible. La relació entre Europa i posteriorment els Estats Units i el Mediterrani és, per damunt d'altres consideracions, una relació de poder i de dominació. L'hegemonia europea ha permès que la seva cultura es definís a partir de la superioritat econòmica i política d'Europa sobre altres pobles. Tot això té una doble lectura: el Mediterrani no solament ha estat construït des d'occident, sinó que la nostra visió actual del Medi-

1. Traducció: F. Xavier Medina. (Institut Europeu de la Mediterrània)

2. Malgrat l'evidència que el Mediterrani és també Europa, en aquest text em referiré al Mediterrani com una projecció imaginària d'Europa i, sobretot, de Gran Bretanya i França, per la qual cosa, i amb la voluntat de no recarregar la redacció amb contínues referències a aquests dos estats, quan em refereixi a Europa o a Occident em referiré, sobretot, a ambdós, i en el cas d'Occident, també als Estats Units.

L'orientalisme, o la recreació de l'Orient i de la Mediterrània per part dels europeus, propicià en molts casos imatges força distorsionades de les societats mediterrànies. Fotografia: estudi fotogràfic a finals del segle XIX, amb personatges amb indumentàries "típiques" de la riba sud mediterrània.



cies i les continuïtats que s'estableixen entre les unes i les altres, però tampoc cal oblidar que totes van ser elaborades des d'Occident, des d'un món que, de vegades amb més pudor, de vegades amb menys, veia en el Mediterrani l'altre, el primitiu. L'antropologia del Mediterrani ha donat resposta, doncs, a la cultura que la va produir.

Colonialisme, orientalisme i antropologia

Tot aquell qui escriu sobre el Mediterrani corre el risc de ser superat per les dimensions del tema. Com diu Llobera: "La diversitat de pobles, cultures, llengües i història fan del Mediterrani un concepte massa ampli i massa estret al mateix temps" (1990: 101). En aquest cas, he optat per fer una revisió de l'antropologia sobre el Mediterrani durant els segles XIX i XX, convençuda que l'especialitat no va començar, com de vegades s'ha escrit, en els anys cinquanta del segle XX, sinó que arrenca dels inicis de l'antropologia com a disciplina i ha romàs com una constant en els estudis antropològics. Passa, però, que, si bé sobre l'antropologia anglosaxona del Mediterrani entre 1954 i 1985 s'ha reflexionat i escrit a bastament, no ha succeït el mateix amb altres estratègies i períodes. De fet, s'ha investigat sobretot el paper de l'antropologia social britànica i la seva rèplica des de l'antropologia nord-americana, així com la influència i les crítiques que varen tenir des d'Espanya, Itàlia, Grècia i Portugal. En les pàgines que segueixen només abordarem, d'una banda, les tradicions antropològiques britàni-

terrani és la que és perquè Occident ha estat suficientment poderós com per aconseguir que la seva visió esdevingués "el Mediterrani".

L'antropologia no ha pogut quedar al marge d'aquesta construcció del Mediterrani des de –i per a– Occident. No és casual que, ja en el començament de l'interès de l'antropologia pel Mediterrani, la reflexió científica es produís a la Gran Bretanya justament quan aquest imperi colonial s'afanyava a ocupar el sud-est del Mediterrani. Difícilment aquells científics van poder quedar al marge de la realitat del seu país. Encara més: al temps que l'esforç colonitzador propiciava la reflexió sobre "l'altre", sobre aquell primitiu que habitava des del Mediterrani fins a l'altre extrem del globus, la base per a aquesta reflexió es trobava precisament al Mediterrani: en la ingent bibliografia acumulada des del món clàssic. El Mediterrani era, doncs, tot al mateix temps, ambició colonial i base i objecte d'anàlisi científica.

Això no implica, però, que els discursos sobre el Mediterrani hagin estat homogenis. Hi ha una antropologia del Mediterrani evolucionista, una altra de difusionista, de funcionalista, d'estructuralista, de marxista i, així, un llarg etcètera. És important assenyalar les diferèn-

3. El paper de l'erudició orientalista alemanya fou molt important, almenys fins l'any 1830. S'ha considerat, però, que la seva nul·la presència a la Mediterrània com a potència colonitzadora va limitar, a partir d'aquelles dates, la col·laboració entre els orientalistes, així com un interès nacional perllongat per l'Orient. L'orientalisme alemany era, sobretot, erudit i clàssic, però no hi va haver durant el segle XIX una confrontació amb la realitat estudiada sobre el terreny, com en el cas de francesos i britànics (Said, 1990: 38-39). No tractarem tampoc en aquest text el difusionisme alemany, que tanta importància, tot i que indirecta, va tenir en la posterior definició del Mediterrani com a àrea cultural; les antropologies italiana i grega dels anys cinquanta i seixanta, tan prolífiques i diverses, ni l'antropologia espanyola, que ha tingut un paper força destacat en la reflexió i la crítica sobre l'antropologia del Mediterrani.

ques i franceses i, a partir de la Segona Guerra Mundial, també la nord-americana. L'elecció no és casual: el discurs colonitzador més potent ha sorgit d'aquests imperis colonials, els quals, des de finals del segle xvii en el cas dels dos primers, però sobretot durant els segles xviii i xix, van ocupar l'est i el sud del Mediterrani, s'establiren en el territori i –tot i que sempre amb el predomini de la Gran Bretanya i, amb una posició molt secundària, França–, fins ben entrada la segona meitat del segle xx, van intervenir a partir d'aquell moment en les seves realitats polítiques, econòmiques i culturals de manera ben coneguda gràcies a l'imperialisme colonial.

Hi ha, doncs, una clara distància entre el pes de la presència franco-britànica en el Mediterrani, fins a l'adveniment americà després de la Segona Guerra Mundial, i la de la resta d'Europa. Ha estat la presència d'aquestes potències en el sud d'Europa el fet que ha despertat l'interès contemporani sobre el Mediterrani i ha fet possible la continuïtat i la persistència d'aquelles reflexions antropològiques, con a mínim fins que es produí la reacció per part dels antropòlegs mediterranis.⁴

També hem volgut, encara que només a la manera d'un primer apropament i amb la modèstia a la qual obliga el desconeixement de la llengua àrab, oferir algunes dades sobre la rèplica del discurs occidental que s'ha dut a terme des del món àrab. I és que el discurs europeu, si bé és cert que ha implicat el nord del Mediterrani, ha desplegat el seu major potencial al sud, al Magrib i a l'Orient Mitjà. Aquest món, silenciats durant anys, no ofe-

ria gaire resistència intel·lectual al científic occidental. Sobre el món àrab, sobre el Magrib i el Mashreq, es podia pensar i parlar sense trobar resistències. Una situació que ha canviat i que es pretén reflectir aquí, encara que sigui només en part.⁴

L'Antropologia social dels pobles del Mediterrani és, doncs, hereva d'una manera de pensar el Mediterrani des d'Europa, la qual prové en gran mesura de l'orientalisme com a conjunt de coneixements i xarxes d'investigació dominants en l'Europa del segle xix i principis del xx. Autors com Maine, Bachofen, Mauret, Engels, Westermarck o Frazer, que tanta influència han tingut en les següents generacions d'antropòlegs, es basaren, per produir les seves obres, en els seus coneixements de les llengües clàssiques i en la bibliografia especialitzada sobre el Mediterrani que, aleshores, assolí una enorme producció en les universitats europees. Les seves reflexions sobre els sistemes de parentiu, l'origen de la família, les religions, els rituals o els calendaris festius van ser elaborades, en gran mesura, a partir dels textos clàssics o d'altres disciplines que s'ocupaven del Mediterrani. D'aquí que molts dels temes que l'antropologia va treballar durant dècades, àdhuc en altres latituds, estiguin inevitablement vinculats a la manera en la qual el Mediterrani ha estat pensat des d'Europa.

El cas de Maine és ben clar. La seva obra es basa en textos clàssics i referències als estudis bíblics, tan importants en l'orientalisme a partir del segle xviii. Gràcies a l'anàlisi d'aquestes fonts, tan nombroses a les biblioteques europees de l'èpo-

4. No volem, per tant, fer una revisió exhaustiva del desenvolupament de l'antropologia dins l'àrea mediterrània. De fet, a canvi d'intentar articular l'evolució històrica i els temes culturals de la subdisciplina, m'he hagut de limitar a subratllar les línies centrals dels discursos, tractant de manera perifèrica temes que són molt importants en l'antropologia actual sobre el Mediterrani, com és el cas de l'ètnicitat, les migracions, les relacions sexe/gènere, multiculturalitat, nacionalismes, alimentació, etc.

ca, es planteja qüestions, sobretot aquelles relacionades amb el parentiu i amb la família patriarcal com a "condició primitiva de l'espècia humana" (Maine, s. d. a: 87), i que han tingut una influència innegable en autors posteriors i, concretament, en aquells que han treballat a l'àrea mediterrània, fins i tot en dades recents.⁵

Igualment presents es troben els clàssics i la bibliografia sobre el Mediterrani en l'obra d'Engels. Les seves fonts són Homer, Tàcit, Cèsar, Titus Livi; les seves referències crítiques són per als historiadors orientalistes: Mommsen, Gròcius, Niebuhr (Engels, 1987: 127-130).⁶ Per a Engels, la Grècia clàssica esdevingué un referent irrenunciable. La seva noció de *gens* com a "unitat social dels grecs en els temps prehistòrics" té una especial rellevància, en tant que fou assumida per Morgan, substituint d'aquesta manera el clan per la *gens* i parlant, a partir d'aleshores, de societats gentilícies. En els aclariments epistemològics que Engels fa del terme *gens* hi trobem, a més a més, les teories lingüístiques i racials que aleshores divulgava l'orientalisme (Engels, 1987: 108). En aquest sentit, Gellner (1986: 71-72) assenyalà la importància que per a Engels tingué la traducció, en aquells anys, de l'obra d'Ibn Khaldun.

Al marge de l'evidència que representa la utilització per part d'Engels i de Marx de conceptes heretats del món grecollatí per a la construcció del seu esquema d'evolució de les societats, en les quals el Mode de Producció Antic i l'esclavista es basen, en gran mesura, en aquestes referències, caldria concloure que ambdós autors, com la resta dels

seus coetanis, van rebre influències de l'orientalisme (Turner, 1978).

De la mateixa manera, la imagerie occidental sobre l'alteritat es construí fonamentalment en el Mediterrani. No és casual que sigui precisament en un món que ha viscut la interculturalitat des de fa mil·lennis on el mite del primitiu, del salvatge, puguin prendre cos. La defensa en el Mediterrani d'allò que és propi, permanentment amenaçat, ha passat, dia a dia i segle a segle, per l'estigmatització del contrari; d'un contrari que vivia a casa.

Europa inventà, en definitiva, el paisatge, l'arquitectura, la música, fins i tot l'aspecte dels mediterranis. Va posar la seva veu a aquells que prèviament havia silenciats i va construir un imaginari poblat de tòpics, temes privilegiats i generalitzacions atemporals. Un imaginari que va tenir un paper molt important en el desenvolupament de l'antropologia com a disciplina, de la mateixa manera que els llibres dels molts viatgers que recorregueren el Mediterrani serviren, en gran mesura, com a model per als textos etnogràfics.

No deixa de ser, però, significatiu, que l'estudi de l'Antiguitat, a través de l'acumulació d'infininitat de dades sobre detalls, des de plantejaments positivistes, prengué força en algunes tradicions antropològiques, justament quan en les universitats europees i entre els orientalistes decreixia l'interès per aquesta mena d'estudis. Hauríem de preguntar-nos, doncs, si en els inicis de l'antropologia no es va construir un trencaclosques amb peces que començaven a trobar-se fora d'ús en altres puzzles, i per què es van recollir precisament les peces del Medi-

terrani. De la mateixa manera, ens hauríem de preguntar per què determinades estratègies es perllongaren en el Mediterrani durant dècades, quan ja havien estat àmpliament rebatudes a les universitats europees i americanes.

Aquest és el cas de l'estudi comparat de mitologies, rituals i calendaris festius en clau evolucionista, que continuà sent usual fins ben entrats els anys cinquanta, tant entre els autors de l'Escola de Cambridge que treballaven sobre el Mediterrani, com és el cas de Crawley, Cornford, Gester o Hairisun, com entre els lingüistes i etnòlegs francesos que van treballar al Magrib. L'Escola de Cambridge, on van exercir també Maine i Frazer, va tenir sense dubte una gran tradició orientalista, viva encara a mitjan segle xx.

Un cas singular és, però, el del finlandès i docent a Londres Edward Westermarck. Els seus primers estudis tractaren sobre l'origen de la família, des de posicions més properes a Maine i a l'Escola de Cambridge que a Bachofen, Morgan o Engels, car pensava que la primera forma sexual de la humanitat va ser la monogàmia.⁷ Però els seus estudis sobre el Marroc (1921, 1926) suposen un pont entre l'evolucionisme del XIX i l'inici de l'antropologia social britànica relacionada amb el Mediterrani. Es tracta de dos extensos treballs sobre rituals i calendaris festius, en els quals utilitza multitud de dades etnogràfiques referides a la interpretació de la llei musulmana, el contracte de matrimoni, l'exogàmia, la restitució de la fraternitat, l'aixovar, les cerimònies prèvies i posteriors al matrimoni, la conducta de la núvia,



Els estudiosos alemanys de l'arqueologia i de l'etnologia tingueren en la Mediterrània un dels seus camps d'estudi més importants atès que, en molts casos, treballaren amb la noció d'unbekante, és a dir, "desconegut" i, per tant, atractiu d'estudiar i conèixer.

el simbolisme del poder sexual, les cerimònies protectores i purificadorres, la baraka, els carnivals, els festivals de l'any nou, etc. La confusió entre els aspectes ètnics, lingüístics i religiosos, com de fet els passava també als orientalistes amb l'ús de nocions com indoeuropeu i semita, són freqüents.

També són clares en els seus textos les influències dels neofrazerians. En escriure *Les cérémonies du mariage au Maroc* va afirmar la seva voluntat de renovar allò que havia exposat en la seva obra anterior, vistes les idees de Frazer sobre la significació màgica i la concepció primitiva del perill de l'acte sexual, exposades en el seu prefaci de *La rosa mística*. També agafa de Frazer les seves hipòtesis sobre les saturnàlies com a origen de les festes de l'any nou i, en general, la consideració que existia un rerefons cultural grecollatí en els rituals i les creences mediterrànies. Els carnivals del nord d'Àfrica havien de ser considerats, doncs, contra el que opinaven Doutté i Laust,⁸ com a *survivals* del calendari Julià (Westermarck, 1926: 153-157).

Però a diferència de Frazer i de l'Escola de Cambridge, Westermarck no va pretendre fer una teoria general de les cerimònies de matrimoni, sinó limitar-se als costums del Marroc, on va fer sis anys de treball de camp. Aquí es troba la di-

5. De fet, és una referència freqüent en molts estudis sobre el parentiu a la Mediterrània, entre altres en els de Jane Schneider i Jeremy Boissevain, i també en els estudis sobre honor i vergonya.

6. Les dues primeres edicions de l'autor són de 1884 i 1891.

7. De fet, Engels exposa el seu desacord amb les tesis de Westermarck (Engels, 1987: 46-51).

8. Amb Doutté difereix en l'explicació que aquest fa de la presència del foc i de l'aigua en els ritus de la meitat de l'estiu (Westermarck, 1926: 198) i amb Laoust i Mannhardt sobre l'adopció de ritus europeus al nord d'Àfrica (Westermarck, 1926: 201).

ferència: d'una banda, qui fou mestre de Malinowski defenia "l'etnòleg explorador" davant de "l'etnòleg de gabinet"; de l'altra, afirmava limitar-se a comparacions controlades (Westermarck, 1926: 12). És cert que divagava en el temps i en l'espai, d'Amèrica a Àsia i d'Europa a Àfrica, al llarg de quasi tres mil anys. Però es tracta de referències, no de la base del discurs com a tal, com sí que es dona en el cas de Frazer i dels seus continuadors. No hem d'oblidar tampoc la perllongada tendència que ha existit en l'antropologia posterior sobre el Mediterrani a les comparacions globals i a consideracions sobre una cultura mediterrània comuna, ja plantejada per Westermarck (1926: 12-13, 252).⁹

Podríem afirmar, en definitiva, que els antropòlegs britànics i francesos de la segona meitat del segle XIX i primeres dècades del XX varen compartir en aquesta estreta relació entre l'orientalisme i amb l'empresa colonial, la recerca de seqüències evolutives la primacia del mètode comparatiu i una clara tendència a la globalització i a l'estudi comparat de la mitologia i dels rituals. Hi va haver, però, una cosa que els va distanciar: mentre que els britànics gairebé no van fer treball de camp, tret del cas de Westermarck, entre els francesos, al contrari, el contacte directe amb el Mediterrani colonitzat va ser la norma. La raó sembla clara: mentre que els britànics, dedicats a l'administració i al coneixement d'un extens imperi, no van ocupar l'Orient Mitjà fins a les darreres dècades del segle XIX, els francesos eren al Magrib des de 1830. L'Estat francès va crear i va finançar institucions dedicades a la

investigació i a la docència de les ciències socials i de la llengua francesa a Algèria, Tunis i el Marroc.

D'aquí arrenca una de les diferències fonamentals amb els britànics, car, tot i que van compartir amb aquells una estreta vinculació amb els importants estudis clàssics que en aquell moment es desenvolupaven en el si de l'orientalisme, van tenir, a diferència d'ells, una primera línia de lingüistes, encapçalada per Ben Cheneb i Van Gennep, que van treballar al Magrib. Aquests lingüistes, avançats del coneixement francès sobre el món colonitzat, es van trobar amb una realitat que se'ls ofería amb un afany intel·lectual molt més enllà d'allò que era estrictament lingüístic i d'allò que els era possible observar com a etnògrafs, només amb el fet de llegir aquells que havien treballat en aquest camp i expressar el seu agraïment envers ells. De fet, el reconeixement als treballs de Doutté, Destaing i les primeres obres de Westermarck varen ser la norma.

Entre ells, caldria destacar Van Gennep, Laoust i Picard, sense els quals, segons diu Bourdieu (1991:20), no haurien estat possibles molts treballs posteriors. Van Gennep, estudiós dels ritus de pasatge, va ser sense dubte un exemple clar de l'investigador de la societat colonitzada de l'època: amb una formació intel·lectual i uns interessos molt diversos, es va moure entre la crítica i la mitificació de l'empresa colonitzadora i un elogi obert d'aquesta. Les seves referències són els primers evolucionistes francesos: Picard, Lafitau, Demeunier; britànics contemporanis, com Frazer, Robertson Smith i Mannhardt

9. Altres referències a una cultura mediterrània antiga a Westermarck (1926: 158, 204, 252, 253, 476, 504, 505, 516).

i, evidentment, orientalistes, com Renan, Boulanger i Walter Leaf. És en l'edició de la *Ilíada* que aquest darrer va publicar, on Van Gennep va basar molts dels seus plantejaments materialistes i les seves crítiques a les justificacions ideològiques de la colonització.

Laoust, per la seva part, va treballar durant cinc anys recollint dades d'etnografia bereber (Laoust, 1920: IX-X). El resultat van ser diversos inventaris sobre la casa, el mobiliari, l'alimentació, la roba, l'horta o el jardí, i tot això sota el signe d'aquesta *simpatia* cap a la societat colonitzada i amb la influència reconeguda de Basset, Destaing, Doutté, Hanoteau, Van Gennep i Westermarck. També cal destacar, per la seva gran qualitat, en paraules de Bourdieu, les aportacions de Germaine Chantreaux, Slimane Rahmani, el pare Devulder, els pares Dallet, Genevois, Yasmina At-S. i Louis de Vincennes (Bourdieu, 1991: 20). La major part dels seus treballs van ser extenses recolliments de tradicions rituals, interpretades des d'una perspectiva evolucionista i neofrazeriana, línia preponderant tant entre els lingüistes com entre els missioners i etnòlegs que van treballar al Magreb fins al moment de la independència d'Algèria, tot i que a partir de la Segona Guerra Mundial es durien a terme també algunes investigacions estructuralistes.

Tots aquests treballs es van formular, en definitiva, des d'un "intuicionisme" que procurava obtenir la significació directament de trets culturals aïllats o, en tot cas, diluïts en una visió global. Es tractava, doncs, d'un perllongament en la societat colonitzada de plantejaments



Fins ben entrat el segle xx, els treballs antropològics sobre la Mediterrània tingueren com un dels referents fonamentals l'estreta vinculació entre orientalisme i el sistema colonial.

teòrics i mètodes que havien estat ja àmpliament criticats a la metròpoli, sense que els investigadors que treballaven al Magrib registressin en les seves obres algunes d'aquestes crítiques, ni tan sols referències a les noves tendències que es desenvolupaven en les ciències socials. No hem d'oblidar que, en aquell moment, Durkheim, tot i que donava suport a l'estudi de l'evolució jurídica dut a terme per Maine (Durkheim, s. d. : 147,167, 383, 385), havia creat ja les bases pel trencament amb l'ús del pensament mitològic en la ciència de les mitologies; trencament que seria portat fins a les seves darreres conseqüències per Lévi-Strauss.

D'altra banda, cal considerar la dependència de la sociologia –i particularment de Durkheim– que els estudis antropològics francesos van patir fins als anys trenta. No hem d'oblidar tampoc que l'Administració francesa, diferentment que la britànica, no va promoure investigacions específicament antropològiques, sinó que van ser els seus mateixos administradors, en molts casos, i en paraules de Mercier (1966: 75), antropòlegs de talent. A l'hora de recollir dades no existien, doncs, fronteres entre l'antropologia "utilitària" i la "interessada". De la mà de Mauss augmentaren, tanmateix, els treballs de camp, de la mateixa

manera que es limità la tendència a la generalització (Mercier, 1996: 72-75). Però el cert és que això últim no és fàcil de percebre en els treballs d'aquells anys al Magrib, els quals, tal com afirma Bourdieu (1991: 18-19), es van orientar més cap al comparativisme globalitzador de l'escola frazeriana. Potser l'empremta de Mauss podria ser identificada en el rebuig a l'aïllacionisme disciplinari en les ciències socials. Però també s'adverteix aquesta clara predisposició a establir comparacions a partir de dades etnogràfiques, històriques, lingüístiques i arqueològiques, que va caracteritzar els treballs de les primeres dècades; predisposició, d'altra banda, relacionada amb el protagonisme de l'orientalisme en el Mediterrani.

L'ocupació del Mediterrani va suposar, en definitiva, una oportunitat i també una necessitat per a molts estudiosos europeus. Investigar dins l'àrea mediterrània va arribar a ser una tasca obligada per als especialistes en llengües, cultures o religions. El científic relacionat amb el món àrab i, en general, amb assumptes mediterranis, era un expert en matèries generals, habituat a fer afirmacions totalitzadores. I això no ens ha d'estranyar si es considera l'ambició globalitzadora de les ciències socials de l'època, i també de l'antropologia. En aquest context, el final de la Primera Guerra Mundial va representar, però, l'inici de canvis importants. D'una banda, tant el Mediterrani com l'Àfrica subsahariana s'havien convertit en un camp d'estudi privilegiat, on l'investigador es movia amb la distància que suposadament li proporcionava la ciència. De fet, l'àmbit investigat coincidia plenament

amb els dominis colonials. En contrapartida, aquesta sòlida posició dels investigadors europeus va viure, a partir dels anys vint, la progressiva reacció a l'imperialisme d'un extrem a un altre de la Terra. Una reacció que acabaria desencadenant al Mediterrani les guerres d'alliberament dels anys cinquanta i seixanta. De la mateixa manera, es van desenvolupar posicions crítiques amb relació als interessos tècnics europeus i a la validesa moral de determinats comportaments.

En els autors de l'acabament del segle XIX i principis del XX trobem, doncs, la base de molt de tot el que s'ha escrit durant el segle XX sobre el Mediterrani des del camp de l'antropologia: des dels llargs debats sobre la mediterraneïtat a les discussions sobre els àmbits de comparació; en definitiva, la idea recurrent que propugna l'existència d'una cultura mediterrània que vindria a justificar l'existència mateixa de l'especialitat.

El Mediterrani, abans i després de Pitt-Rivers

Malgrat el gran nombre d'antropòlegs que van treballar a l'àrea mediterrània abans de l'arribada de l'antropologia social britànica posterior a la Segona Guerra Mundial, és aquesta darrera, però, la que apareix en molts textos com la iniciadora de l'especialitat en aquesta zona. A partir d'algunes de les seves obres s'han generat, a més a més, in comptables rèpliques i contrarèpliques. El primer epicentre d'aquest flux incessant sembla haver estat, en gran mesura, Julian Pitt-Rivers. De fet, Boissevain i Stoddart

(Boissevain, 1979; Stoddart 1992) van entendre que amb ell començava l'antropologia del Mediterrani, tot i que d'altres assenyalaran l'existència d'una antropologia nativa prèvia a l'arribada dels britànics.

Però és que, fins i tot dins l'antropologia britànica, tampoc no va ser Pitt-Rivers el pioner. A més a més dels evolucionistes esmentats, també van treballar a l'àrea Mediterrània els difusionistes W. J. Perry i G. Elliot Smith, per als quals tot l'inventari cultural del món arrencava a Egipte (Harris, 1985: 329-330). Però el tema va encara més enllà: ni tan sols el funcionalisme s'estrenà al Mediterrani amb Pitt-Rivers, car altres l'havien ja precedit. D'una banda, les universitats àrabs del moment, creades durant l'etapa colonial, eren un perllongament de les de la metròpoli. Els seus investigadors estudiaven a les universitats britàniques i produïen obres de tall funcionalista, tot i que en un primer moment es publicuessin sobretot traduccions de grans autors britànics i francesos i recopilacions bibliogràfiques sense –encara– treball de camp. El mateix Radcliffe-Brown treballà i ensenyà a la Universitat d'Alexandria (Seteney, 1989).¹⁰

També van treballar a l'àrea mediterrània els nord-americans Foster i Redfield. El primer ho va fer en els anys cinquanta en el context de la teoria de l'aculturació, és a dir, analitzant els canvis registrats en el sistema de valors a causa dels processos d'urbanització; tot això, arran d'un viatge que va fer per Espanya amb Caro Baroja. Redfield va estar, però, a l'Institut d'Estudis Orientals i Africans de Londres i a



A partir dels treballs de Clifford Geertz sobre el Marroc, molts antropòlegs nord-americans fixaren el seu interès en el Mediterrani. Fotografia: Paul Rabinow al Marroc.

escoles franceses de l'Extrem Orient, és a dir, amb els orientalistes.¹¹ A partir del coneixement de les seves obres va formular, de fet, algunes premisses relacionades amb els seus estudis sobre el camperolat i la societat folk. En aquest sentit, va mantenir, basant-se en les investigacions d'E. K. L. Francís sobre Hesíode, que la comparació entre les formes de vida de persones tan distants en el temps i en l'espai com les del Mediterrani de fa milers d'anys i les del Yucatan d'aquells anys li permetia afirmar que si un camperol del Yucatan –on ell havia dut a terme el treball de camp– pogués traslladar-se i entendre la llengua dels camperols descrits per Hesíode, se sentiria realment a casa (Redfield, 1960: 61-62). També l'obra de Grünbaum li va servir per teoritzar sobre com en l'àmbit de l'Islam es produïa una interacció entre la gran tradició, representada per l'Islam filosòfic vinculat a les altes escoles, i la petita tradició, representada per les cultures populars (Redfield, 1960: 48-50). Un plantejament aquest que, des del seu punt de vista, havia estat confirmat, a més a més, pel treball de camp de Westermarck (Redfield, 1960: 41). El camperol del Mediterrani pre-

10. El Departament d'Antropologia fou creat per Abu-Zeid, un estudiant a Oxford d'Evans-Pritchard i Radcliffe-Brown (Seteney, 1989: 652).

11. També va mantenir contactes amb els antropòlegs francesos de l'Escola d'Alts Estudis.

Robert Redfield fou un dels primers antropòlegs nord-americans que s'interessà per l'àrea mediterrània, interès que tingué com a marc el creixent interès dels EUA per aquesta zona geoestratègica, la qual cosa afavorí un més gran nombre de facilitats per fer recerca als països mediterranis.



12. Qui més influència va tenir d'aquesta escola va ser Yonina Talmon (1972) que va publicar un treball sobre els kibbutz, amb una introducció d'Eisenstadt.

13. Aquests temes van generar, a partir dels anys cinquanta, multitud de treballs i congressos sobre allò que es va denominar com l'Antropologia Social del Mediterrani, nom que va quedar establert en el primer dels congressos, fet a Àustria amb el patrocini de la Wenner Green Foundation, i al qual van seguir els d'Atenes de 1961, 1963 i 1966, organitzats tots ells pel professor de la Unesco en aquella ciutat, J.G. Peristiany, i els de Nicòsia (Xipre), Marsella, Amsterdam, Roma, París, Londres, Nova York i Lisboa (Peristiany, 1987; Driessen, 1989; Stoddart, 1992). Al llarg d'aquests anys, els enfocaments van anar canviant i alguns dels temes que havien estat centrals als anys seixanta van deixar de ser-ho en els darrers congressos. Aquest és el cas del de Lisboa, fet l'any 1991, on es va procurar analitzar l'antropologia del Mediterrani adoptant enfocaments

sentaria, però, algunes diferències amb el model de camperolat que ell va estudiar. Per fer les seves afirmacions, es va basar en el seu coneixement de l'obra de Pitt-Rivers a Andalusia i de Friedmann, Tentori i Pitkin al sud d'Itàlia, amb la conclusió que en ambdós casos, com tampoc a Bulgària, no hi havia població dispersa i les elits convivia en la mateixa comunitat, de manera que es produïrien, a diferència del Yucatan, influències culturals entre les elits i el camperolat (Redfield, 1960: 68). Les influències de Foster i Redfield en molts dels antropòlegs que van treballar a l'àrea mediterrània sobre aculturació, camperolat i oposició entre la societat folk i tradicional i la urbana són innegables, però tot i així mai no van tenir el ressò que l'obra de Pitt-Rivers ha tingut en l'antropologia del Mediterrani en les dècades posteriors.

També van treballar abans que Pitt-Rivers, ja en els anys trenta, Hilma Grankvist i, vinculats a l'antropologia social britànica, Brauer's, Patai i Martín Buber i els seus deixebles, molts dels quals van estudiar a Anglaterra i van desenvolupar, durant els anys quaranta i cinquanta, investigacions funcionalistes. L'interès pels estudis bíblics, reprès per l'evolucionisme de fonts orientalistes, es va mantenir, tanmateix, durant els anys que van

precedir la fundació de l'Estat d'Israel. A partir d'aquell moment, la qüestió jueva ha generat una important tradició investigadora i una enorme quantitat de publicacions (Goldberg, 1976: 119-121).¹²

Per què s'han concentrat, aleshores, tantes atencions sobre Pitt-Rivers? Potser perquè l'acadèmia britànica el va assumir com una proposta renovadora no solament en aquest sentit, sinó també en la seva aposta per incorporar l'anàlisi històrica a la recerca antropològica; potser per la significació que va tenir la seva monografia sobre Graza- lema com a incursió de l'antropologia social britànica a la Mediterrània o, el que és el mateix, en aquest món "civilitzat" que per a molts quedava encara al marge de l'antropologia.

No hem d'oblidar el paper que en tot això va tenir la Segona Guerra Mundial i l'acceleració del procés descolonitzador que s'inicià a partir de 1945. Anglaterra va perdre posicions a l'Àfrica, que fins aquell moment havia estat el seu principal laboratori per al treball de camp dels seus antropòlegs; era necessari trobar un nou "terreny" per als antropòlegs acabats de llicenciar, que havien de complir amb el requisit de fer treball de camp amb l'objecte d'assolir el seu estatut professional.

El Mediterrani es va convertir, d'aquesta manera, en una extensió de l'antropologia social britànica per als estudis de comunitat i, finalment, es van haver d'unir esforços i de delimitar un camp que legitimés el paper de l'antropologia del Mediterrani. L'antropologia social britànica tenia una identitat corporativa acumulada que establia quins temes i mètodes eren els correctes i

quins no ho eren. D'aquí l'èmfasi que es va posar en l'acotació de temes que, de tant repetir-se, van arribar a ser considerats com a definidors de l'antropologia del Mediterrani: dualisme d'escala, individualisme extrem, clientelisme i patronatge i, potser més que cap altre, honor i vergonya.¹³

I per què aquests temes? Doncs precisament perquè formaven part de l'imaginari europeu sobre el Mediterrani des de feia segles. Els antropòlegs britànics dels anys cinquanta havien traslladat la seva metodologia empirista, però en formular els temes que havien de substituir i perllongar aquells que fins aleshores havien prevalgut al sud del Sàhara, la seva inclinació va passar inevitablement per "trobar" en el Mediterrani allò que ja "sabien" d'ell, allò que els seus novel·listes i viatgers els havien explicat durant els dos darrers segles, allò que s'havia convertit en una evocació permanent del Mediterrani.

Honor i vergonya o clientelisme i patronatge esdevingueren d'aquesta manera la versió antropològica d'una llarga història que es va iniciar amb imatges de belles dones apocades, de bandolers generosos i de cacics perversos. Podríem afirmar, doncs, que la vinculació de l'antropologia del Mediterrani amb l'orientalisme s'ha perllongat a mans dels britànics fins ben avançat el segle xx. I el que aquests van plantejar com una manera de legitimar la seva tradició acadèmica, es va perllongar quan aquests mateixos temes van ser represos pels nord-americans i per alguns nadius per definir el Mediterrani com a àrea cultural.

Els funcionalistes no van fer, en realitat, més que considerar, un cop més, el Mediterrani com aquest món detingut en el temps, on es poden perllongar les tradicions acadèmiques. Un món que encara estava en mans de les potències occidentals i la imatge del qual era privativa d'Occident. Però mentre que l'antropologia social britànica va portar al Mediterrani la seva metodologia empirista sobre nous temes que possibilitessin la legitimació de la seva presència en aquesta zona, els antropòlegs nord-americans van desembarcar, a partir de la Segona Guerra Mundial, amb la seva noció d'àrea cultural. El seu interès per aquesta part del món havia estat, però, molt escadusser fins aleshores. Existien, evidentment, contactes polítics i militars. De fet, els Estats Units ja varen estar presents a les crisis marroquines de principis de segle. Però la universitat romania al marge, excepte en els casos excepcionals d'alguns alumnes de teologia i d'estudis bíblics interessats pel coneixement de les llengües orientals, i en els casos de Redfield, Foster i Banfield (Saïd, 1990: 342).

A partir de 1945, la situació va canviar, però, radicalment. Els Estats Units es capgiraren cap a l'Orient: la importància estratègica de l'Orient mitjà era òbvia i els organismes públics no van trigar gaire a promoure nous camps d'estudi.¹⁴ El punt de sortida d'aquest interès, tant des del punt de vista divulgador com acadèmic, era, però, molt diferent d'aquell altre que impulsava les investigacions europees de la mateixa època. Des del funcionalisme s'havien fet moltes monografies, tant per part dels britànics com

diacrònics, multidisciplinaris i no anglocèntrics, es van analitzar temes com urbanisme, identitat, etnicitat, religió, festes, rituals, espai, teories, mètodes i formació i desenvolupament a les societats mediterrànies, a més a més d'evitar deliberadament els estudis sobre honor i vergonya i clientelisme. Tampoc és l'objectiu d'aquest text detenir-se sobre aquests congressos.

14. Anys després, aquest interès tindria un nou impuls, després de la Guerra dels Sis Dies, en la qual els Estats Units van tenir un paper decisiu que significà, en gran mesura, el despertar de l'opinió pública americana envers el Mediterrani i la qüestió àrabo-israeliana.

15. Pitt-Rivers va manifestar que aquells que pensen el Mediterrani com a àrea cultural havien de modificar determinades premisses i, d'acord amb Evans-Pritchard, va insistir a investigar el Mediterrani a la llum de la seva història, tal i com ho feien Blok, Vinodragoff, Gardiner i altres estudiosos del camp de la història (Pitt-Rivers, 1979).

16. El nou orientalisme de les universitats de Harvard i Princeton, que tant devia a les escoles europees, va agafar de Kroeber la seva teoria culturalista a l'hora d'abordar l'estudi de l'Islam. Aquest és el cas de Grunbaum, que aplicà una sèrie de reduccions que permetien convertir qualsevol dels aspectes de la

cultura islàmica en un reflex directe d'una matriu invariable, ajustada a un ordre en el qual el desenvolupament, la història, la tradició i la realitat en l'Islam podien ser intercanviables (Said, 1990: 351).

17. Tot i així, es va posar en qüestió la possibilitat de definir una especialitat antropològica a partir del material existent, és a dir, d'investigacions massa parcials o, pel contrari, molt generals i, en qualsevol cas, no comparades. Va criticar, tanmateix, el fet que s'hagués treballat només en zones marginades i en comunitats camperoles, sense plantejar vincles entre la societat rural i la urbana.

18. Va apreciar, doncs, els treballs de Gellner i Wolf, i va centrar les seves recerques en cinc àrees: història, estratificació, política i, sobretot, economia i parentiu.

19. Alguns d'aquests trets varen ser: economies que tendeixen a ser absorbides per escales nacionals i internacionals, cultius extensius que requereixen poca mà d'obra, economia camperola que exigeix mobilitat i emigració, admiració per les formes urbanes, pastors nòmades en conflicte constant amb els sedentaris, diversitat de famílies nuclears i extenses, patri-linealitat de cosins paral·lels al sud i a l'est, economia domèstica on les dones treballen molt a la cuina, representació social a través de la comensalitat, mercats al voltant de santuaris, etc. (Davis, 1977: 26-75).

de nadius, però no s'havia plantejat el Mediterrani com a àrea cultural. Tant Evans-Pritchard com Pitt-Rivers i Caro Baroja es van desmarcar en més d'una ocasió d'aquest plantejament,¹⁵ que no formava part de les seves propostes metodològiques i havia caigut, dècades abans, en un gran descrèdit entre els professionals de les ciències socials, a causa de la seva vinculació amb el colonialisme europeu. Els investigadors nord-americans s'havien convertit, però, en experts en àrees culturals (*area studies*), al mateix temps que creaven instituts i programes especialitzats.¹⁶ Es va desenvolupar, en definitiva, una política acadèmica que situava la recerca –també la del Mediterrani– en el context teòric d'estudi de les àrees culturals.

El debat sobre la mediterraneïtat

Amb la noció d'àrea cultural es va iniciar un llarg i controvertit debat sobre la mediterraneïtat, en el qual van intervenir, entre molts altres, Jeremy Boissevain i John Davis. Després de la publicació de *People of the Mediterranean* de Davis (1977), la discussió es va centrar sobre els límits dels paràmetres ecològics del Mediterrani, els estudis de comunitats, l'ús de les nocions de centre i perifèria, les categories analítiques i, per descomptat, les possibilitats de comparació.

Davis considerava que es podien establir comparacions a partir de l'agricultura, la urbanització, el clima, l'honor i la vergonya i, sobretot, de l'existència d'institucions, costums i pràctiques que haguessin estat el resultat del contacte de cen-

tenars d'anys. La història comuna seria, doncs, el factor principal d'aglutinació cultural.¹⁷ El seu punt de partida va ser l'anàlisi d'institucions que, com el patronatge, serien comunes a una gran part del Mediterrani i la consideració d'aquest com un món en comunicació permanent, refusant qualsevol referència a una pretesa societat aborigen mediterrània.¹⁸ Amb la finalitat de construir una antropologia de les societats mediterrànies, va elaborar una sèrie de trets, a la manera d'un retrat esbossat.¹⁹

Davant d'aquests posicionaments, un grup d'autors com Schneider, Hansen, Nikolinakos, Bode-mann i Pi Sunyer (Boissevain, 1979), van proposar abordar l'anàlisi de les relacions entre centre i perifèria, amb la finalitat d'explicar el Mediterrani de manera semblant a com es feia amb l'Amèrica Llatina i els Estats Units. Els països i les regions serien controlats, des d'aquesta òptica, per la dependència capitalista, representada en aquest cas pel nord-oest d'Europa, de manera que es crearia un procés de subdesenvolupament regional vinculat amb la dependència respecte dels centres industrials. No obstant això, el Mediterrani es trobaria en un procés de desenvolupament de la perifèria europea, a través de les noves fonts de riquesa derivades de l'emigració i el turisme, les companyies multinacionals i els llocs de treball generats per aquestes.²⁰

Però la rèplica a Davis va ser liderada en gran mesura pel maltès J. Boissevain; o, com a mínim, va ser a través d'algunes de les seves publicacions que es van aglutinar altres autors en un sentit o en un altre. Les crítiques al funcionalisme

se centraven en la tendència al tribalisme i a l'estudi de la marginalitat, al mateix temps que es reivindicava la història, la necessitat d'establir comparacions i l'antropologia urbana (Boissevain, 1979: 82). Pel que fa a Davis, li va recriminar que els seus interessos es limitessin al nord-oest del Mediterrani,²¹ la poca amplitud de les seves anàlisis sobre família i parentiu i, també, les seves cites bibliogràfiques incompletes.²²

Un dels eixos fonamentals del discurs de Boissevain, o com a mínim, un dels temes que més atenció ha despertat en altres autors, és la consideració que la descendència bilateral es dona només en el nord-oest del Mediterrani i la patrilinealitat al sud i a l'est, i que coincideixen ambdues als Balcans.²³ Aquestes generalitzacions han estat molt criticades, sobretot les seves referències a àrees com els Balcans—que ell denomina patrilineals sense grup de descendència—, per Campbell, Hammel, Hasluck, Whitaker i Black-Michaud (Boissevain, 1979: 86).

Per Boissevain, si la perifèria d'Europa s'estava estenent, a la recerca de mà d'obra barata, de noves oportunitats i de nous mercats, el centre es trobava en procés de creixement, com provaria, al seu entendre, l'expansió del Mercat Comú Europeu. El turisme i les fonts d'energia del nord d'Àfrica contradirien, doncs, la idea anterior de l'expansió de la perifèria europea. El desenvolupament del Mediterrani no havia de ser analitzat amb relació a la dependència respecte d'Europa, ni l'antropologia havia d'ocupar-se d'això; ans al contrari, havia de centrar els seus esforços en l'estudi de les conseqüències dels pro-



El treball de John Davis People of the Mediterranean (1977) esdevingué un punt d'inflexió en els estudis sobre l'àrea cultural del Mediterrani per plantejar nous paràmetres i àmbits d'estudi.

cessos de llarga durada, com el turisme, la urbanització, les migracions des d'Àfrica al sud d'Europa, la consolidació del poder dels sindicats i dels partits de l'esquerra, i l'augment relatiu del poder econòmic al nord d'Àfrica. Avançar en aquest sentit, aportaria noves qüestions i produiria un increment de les investigacions que acabaria per convertir el Mediterrani en un tema fonamental de l'antropologia (Boissevain, 1979).²⁴

Les crítiques a l'anàlisi de les relacions entre centre i perifèria, tal com varen ser exposades pels autors anteriors, varen provenir, entre altres, de F. Griffin, que va proposar plantejar de manera diferent la qüestió, considerant-la en el si de cada comunitat i regió, car tant les comunitats rurals com les urbanes tindrien relacions urbanes en el context regional. En la mateixa línia, R. B. Wade va entendre que la teoria del centre-perifèria era un enfocament necessari, tot i que massa ampli, que no permetia aclarir perquè unes àrees en situació de

20. En aquesta mateixa línia, J. Beckett (1979) va reclamar la necessitat de produir investigacions que transcendissin el marc local, tal com ja havien fet Schneider i Schneider a Sicília. A diferència de Blok, que va descriure les manifestacions locals de la màfia sense gairebé tractar les seves ramificacions, aquests l'analitzaren amb relació a les xarxes capitalistes translocals, explicant les diferències en termes d'aliances i continuïtat. En aquest sentit, Beckett va donar suport a Boissevain en la necessitat d'establir connexions analítiques entre les relacions de parentiu i el clientelisme, i va criticar Davis en una anàlisi del patronatge tan àmplia que hauria acabat per destruir la utilitat de l'anàlisi.

21. D. Kent nega que el llibre de Davis es referís només al nord-oest del Mediterrani, car apareixen grecs, turcs, libanesos, israelians i marroquins (Kent, 1979: 86).

22. Va trobar a faltar els treballs de Tarrow (1967) i Allum (1973) sobre política italiana i els de Jews i Christian (1972). Va admetre, però, que Davis havia ignorat, com gairebé tots els estudiosos del Mediterrani,

L'adopció de nous plantejaments teòrics, com l'estructuralisme, a partir de les dècades de 1950 i 1960 significà el trencament dels motlles evolucionistes i les explicacions globalitzadores, i propicià la reflexió sobre moltes de les imatges estereotipades de les societats mediterrànies. Prenent té i jugant en un cafè d'Argèlia.



els treballs dels altres. D'aquesta crítica va exceptuar només Lisón-Tolosana (1966) i Block (1974).

23. La patrilinealitat desaparegué d'Europa al segle XIX, quan la pressió sobre la terra va produir l'emigració massiva i es va desenvolupar la industrialització.

24. Entre aquells que van prendre partit a favor d'un replantejament en l'antropologia del Mediterrani, deslligant-se de posicions funcionalistes, es trobaven D. Gilmore (1981), H. Driessen (1987) i M. Kenny (1983). El primer va proposar les adaptacions culturals a un entorn similar com a punt de partida per dur a terme comparacions. En aquest sentit invitava a superar la regionalitat i a seguir l'exemple de Boissevain, Schneider i Schneider i Hansen, però incorporant a l'anàlisi el diàleg, segons ell, gairebé inexistent fins aleshores, entre especialistes àrabs i europeus. Una segona proposta és la de distanciar-se dels treballs sobre honor i vergonya, relacionats

dependència oferien situacions distorsionades i altres no.²⁵ Centre i perifèria portarien, en oposició a Boissevain, al procés de producció i a la divisió del treball, mentre que els moviments polítics portarien a la unitat política i jurídica. Un canvi en el poder, en referència a aquesta unitat política, no tenia necessàriament connexió amb un canvi de posició en la divisió del treball. Es va plantejar, per tant, fins a quin punt era útil fer servir Europa com una unitat, com un sistema tancat. Les zones perifèriques d'Europa tenien, a més a més, característiques diferents de l'Amèrica Llatina, el model de relacions nord-sud al qual feia referència la teoria de la dependència.²⁶

També van augmentar les crítiques contra Boissevain i la resta de teòrics que van treballar en la mateixa línia, per part dels neomarxistes, que les van considerar materialistes vulgars i mecanicistes. Entre ells, cal destacar V. Padiglione (1979), que va afirmar que l'antropologia del Mediterrani no era possible si no era repensada teòricament des d'un apropament a la història social. La tasca de Boissevain va ser titllada de reduccionista, ja que, a partir de variables com el

mar, el clima, la terra i el mode de producció hauria construït un Mediterrani homogeni amb problemes semblants. No considerava, doncs, el desenvolupament desigual de les forces productives i les relacions socials de producció que, segons Padiglione, havien tingut importants conseqüències en les diferències i semblances culturals del Mediterrani. De la mateixa manera, va criticar el seu ús de les categories centre i perifèria, i el fet que no articulés el mode de producció dominant i altres modes de producció amb els conflictes de classes i els antagonismes que aquests generen.

Davant d'aquest conjunt heterogeni d'autors que van impulsar o que van debatre la construcció del Mediterrani com a àrea cultural, altres es van manifestar obertament en contra. Ja H. Pirenne havia afirmat als anys trenta com l'auge de l'Islam va suposar el final de la unitat mediterrània. Als anys seixanta Luciano Li Causi (1988) es va manifestar en contra de la possibilitat de treballar al Mediterrani si aquest era considerat com una àrea cultural. També Bodemann (1979) va posar en qüestió les afirmacions de Davis i Boissevain sobre el Mediterrani com a categoria vàlida per a l'antropologia. Aquests autors haurien desviat, doncs, la idea inicial de Braudel, que va treballar el Mediterrani amb relació a aspectes concrets, com el comerç i la política, mentre que Davis, en paraules de Bodemann, imposa la categoria des de sota, buscant regularitats arbitràries relacionades amb el parentiu, la tinença de la terra, etc. Ja als anys vuitanta, Llobera (1986) es va mostrar molt crític amb la categoria *antropologia del Mediterrani* i,

sobretot, amb la construcció d'una àrea cultural que, per a ell, només existeix al cap dels antropòlegs. La seva alternativa era, al contrari, construir objectes d'estudi sobre diferents regions i etnonacions, amb la finalitat de poder establir comparacions des d'investigacions multidisciplinàries.²⁷

Tampoc la reacció per part de les antropologies natives, entre altres la d'Espanya, es va fer esperar.²⁸ Juntament amb les crítiques als estudis de comunitat i a la recreació de la societat folk, en el context teòric de les oposicions entre el rural i l'urbà, es va reclamar l'estudi de les cultures ètniques, conformades sobre la base de les diferents formacions socials dels pobles del Mediterrani. En realitat, es produïa una revisió crítica dels plantejaments empiristes i inductivistes dels funcionalistes, al mateix temps que s'introduïen els nivells socioeconòmics i polítics en l'anàlisi, es començava a parlar de globalització i s'abandonava la dicotomia comunitat-estat.²⁹

El debat al voltant de la mediterraneïtat es va convertir, doncs, en gran mesura, en un judici al funcionalisme.³⁰ Amb això es va traslladar al Mediterrani una revisió que s'havia iniciat en altres coordenades. Un cop més, es va tractar de legitimar la labor dels antropòlegs del Mediterrani. La qüestió de l'existència d'una cultura associada al Mediterrani no era nova. De fet, estava ja present en els treballs dels evolucionistes i dels difusionistes. Quan els americans van portar al Mediterrani els seus estudis sobre àrees culturals com la gran novetat, no van fer més que reprendre un plantejament que havia romàs im-

plícit i no sempre silenciats. Però aquests antecedents semblaven haver-se esfumat.³¹

L'antropologia francesa a l'hora de la independència

L'adopció del mètode estructuralista va significar una ruptura evident amb el racionalisme clàssic i la seva distinció entre veritats de fet i de dret, i va fer possible l'anàlisi dels fets històrics com a sistemes de relacions intel·ligibles, no ja en el discurs, sinó en la pràctica científica. En el cas de les investigacions antropològiques en el Mediterrani i, sobretot, en el Magrib, l'estructuralisme es va convertir en una nova opció de cara als tan generalitzats estudis evolucionistes i globalitzadors, que pretenien el retorn a les fonts comunes de les grans tradicions. Aquest trencament amb el comparativisme global i el consegüent refús a la manca d'atenció que es donava des de feia un temps a les especificitats de cada sistema cultural, va portar la lectura de cicles de llegendes i el desxiframent dels elements mítics, definits, però, per la seva posició en un sistema donat, gràcies a la construcció de sèries d'oposicions susceptibles de ser ampliadades i millorades a través de successives incorporacions de dades i de relacions (Bourdieu, 1991: 24).

Entre aquells que van intentar aportar nous enfocaments des d'estratègies estructuralistes trobem noms com els de Vernant, Pouillon, Maranda, Rosenberg i, evidentment, Bourdieu. En les investigacions estructuralistes de Bourdieu a la Cabília algeriana durant els anys

amb l'estratificació, i considerar, pel contrari, els conceptes de classe social i partit polític, tan necessaris com silenciats en les investigacions sobre el Mediterrani, encara que alguns autors haguessin insistit ja en la necessitat de considerar-los no només al nord, sinó també al sud (Ayrout, Waterbury). Finalment, proposa, amb Braudel i Boissvain, un apropament més ecològic al tema, des del moment en què considera el clima com el principal unificador del Mediterrani, i reclama una anàlisi intranacional des d'una perspectiva comparativa (Gilmore, 1982).

25. En la seva opinió, el centre podia tenir activitats perifèriques, sobretot aquelles relacionades amb la posició del subproletariat en l'economia, sense que aquest fet alterés la seva posició, de la mateixa manera que l'exploatació dels recursos energètics al nord d'Àfrica no tenia perquè implicar que aquesta regió es convertís en un centre.

26. Entre aquestes característiques, destacaria el fet que les zones perifèriques europees es trobaven a la vora del centre, la qual cosa ajudava a explicar els fluxos d'emigrants i de turistes i, d'altra banda, hauria de considerar que a Europa era necessari analitzar els canvis de les economies domèstiques, si es volia estudiar els cicles de concentració i expansió de l'economia i els canvis de posició.

27. Aquesta és, precisament, la línia en la qual

s'han desenvolupat moltes investigacions antropològiques al llarg de les darreres dècades, a mesura que s'abandonaven els temes aportats pel funcionalisme i els estudis sobre àrees culturals a l'antropologia del Mediterrani. Avui dia es multipliquen els estudis sobre etnicitat, migracions, multiculturalitat, medi ambient, alimentació, etc., que, en molts casos, són abordats multidisciplinàriament.

28. El gran motor d'aquest debat a Espanya va ser la *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, organitzada el 1975 a Sevilla per Alfredo Jiménez Núñez; fòrum en el qual es van debatre qüestions teoricometodològiques que es perllongaren durant anys i que van donar lloc a diferents publicacions en les quals es va reflexionar sobre les monografies que fins aleshores s'havien dut a terme. Es va fer, d'aquesta manera, una revisió crítica de la presència i de l'obra de l'antropologia social britànica en el Mediterrani i, en aquest cas concret, a Espanya. El mateix va succeir a Portugal, Itàlia, Grècia i, per descomptat, al sud i a l'est del Mediterrani.

29. En línies generals, la contestació a l'antropologia anglosaxona en el Mediterrani va argumentar que es tractava d'una clara colonització teòrica (Moreno, 1972; Frigoló, 1975; Serrán Pagan, 1984; Luque, 1981; Comas, 1984; Comas i Pujadas, 1989; Comelles, 1991; Prat, 1992). O, més

previs a la independència va tenir un paper important el Congrés d'Etnologia Mediterrània, organitzat per B. Wartenstein el 1959 (Bourdieu i Sayad, 1964: 181-185). Va ser a partir d'aleshores quan va decidir completar, juntament amb Abdelmalek Sayad, les sèries de relacions d'oposició que havia plantejat fins aquell moment. Amb aquesta finalitat, va intentar construir un fitxer que li permetés de creuar totes les possibilitats de relacions d'oposició i equivalència (Bourdieu, 1991: 24-26).

Un cas diferent és el de J. Berque, que va dur a terme el 1955 un estudi sobre les estructures socials de l'Alt Atlas que va tenir una gran influència en Bourdieu. Les seves investigacions s'han ocupat d'aspectes econòmics, socials i jurídics de la societat magribina.³² En la mateixa línia, Y. Lacoste va reunir en *Le conte kabyle* (1970) una sèrie d'informacions etnogràfiques molt completes a manera de diccionari. La seva obra va significar, de fet, un trencament amb el comparativisme i una recerca d'aquelles claus que permetessin la construcció d'un discurs històric dins la mateixa llengua investigada, al mateix temps que a *El naixement de la història al Tercer Món. Ibn Khaldun* (1976) reivindicava l'obra d'aquest pensador bereber.³³

La independència del Magrib va desencadenar un canvi en els plantejaments científics tant dels nadius com d'aquells que provenien de les metròpolis. Aquest és el cas de Pierre Bourdieu, qui va abandonar els seus estudis estructuralistes per emprendre, primerament, la seva *Sociologia d'Algèria* i, posteriorment, la crítica a les condicions socials de

l'objectivació. També la política investigadora de les universitats i centres de recerca francesos en referència al Magrib es va desenvolupar al fil d'una nova situació: d'una banda, el treball de camp al nord d'Àfrica era més difícil que abans; de l'altra, a les universitats i centres de recerca de França havia augmentat el nombre d'estudiants i d'investigadors d'origen magribí, ja fossin immigrants de segona generació que s'interessaven per investigar allò que passava a l'altra banda del Mediterrani, o bé investigadors magribins que recorrien a les institucions franceses com a única manera de formar-se professionalment. Però tot i així, els itineraris de formació en antropologia en el primer i segon cicle gairebé no oferien continguts relacionats amb el Magrib. D'aquesta manera, els estudiants, magribins o no, que feien les seves tesis en una universitat francesa podien tenir un coneixement molt limitat de l'antropologia. En molts casos, provenien d'altres disciplines i només un cop ja havien començat a exercir la seva professió començaven a acollir les eines conceptuals necessàries. Com a conseqüència d'això, només alguns d'ells han participat en els circuits de reflexió i de producció antropològics (Arkoun, 1990).

La situació ha estat, doncs, contradictòria: d'una banda, hi ha un interès oficial per la investigació al Magrib que ha donat lloc a la instal·lació a París de centres amb importants mitjans per a la recerca, entre els quals destaca l'Institut del Món Àrab; d'una altra, el pressupost és insuficient, almenys, si les expectatives es refereixen a tot el món àrab, és a dir, a més de mil mi-

lions de persones. L'atenció que s'atorga a l'estudi del món contemporani és, a més a més, escassa, la qual cosa reverteix en un allunyament de l'investigador respecte de la societat investigada. Els desequilibris entre París i els centres de províncies són també importants, al mateix temps que sembla necessari un relleu generacional de molts professionals de la investigació i la docència (Arkoun *et al.*, 1990: 13-12). Alguns investigadors francesos van continuar treballant, però, des de la consideració del Mediterrani com a àrea cultural lligada a la idea d'un substrat mediterrani antic. És a dir, que, mentre que els antropòlegs nord-americans i alguns de britànics sustentaven la seva defensa de la mediterraneïtat en la possibilitat d'establir comparacions, però sense anar més enllà del segle XIX, com passava amb el tema de l'honor, els francesos es remuntaven segles enrere per referir-se al substrat antic, en el qual es percep, d'una banda, la tradició frazeriana i, de l'altra, l'orientalista, en la tendència a establir analogies entre les dades aportades per arqueòlegs, lingüistes i estudiosos del món clàssic.

Antropologia interpretativa, redefinició etnogràfica i dialogia en el Mediterrani

La nova correlació de forces que les potències internacionals van imprimir al sud i a l'est del Mediterrani, durant els anys seixanta i setanta, va coincidir amb crisis successives i respostes en les ciències socials. Va ser també per aquelles dècades que es va plantejar l'observació de la realitat com un acte de selecció del



El debat sobre la Mediterrània considerada com una àrea cultural sempre ha estat present, i ha generat gran nombre de debats, publicacions, etc. Aiguader marroquí.

subjecte investigador, de construcció i interpretació. L'antropologia va abandonar o va ser abandonada, depenent del punt de vista, per qui havia estat fins aleshores el seu principal objecte d'estudi: el primitiu, i es va replantejar la relació entre els investigadors i els seus informants. Amb tot això es va intentar evitar la tendència a la confusió del procés tècnic metodològic i les seves formulacions, amb la realitat social. L'antropologia va passar d'aquesta manera, d'analitzar només "l'altra" cultura a atendre també la de l'investigador i la relació entre ambdues. De la mateixa manera, es produïa una reconsideració de l'etnografia com a forma de representació i un interès renovat pels gèneres narratius (Velasco, 1997). En aquest sentit, les pretensions d'abordar l'estudi del Mediterrani des d'una ambició enciclopèdica es varen reduir sensiblement.³⁰

En el desenvolupament d'aquest context científic postparadigmàtic, les dues obres que Clifford Geertz va escriure arran del seu treball de camp al Marroc: *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in*

aviat, d'una doble colonització: en primer lloc, perquè s'hauria tractat el Mediterrani com un simple territori útil per fer l'indispensable treball de camp, sense preocupar-se de conèixer el context cultural i històric i la seva realitat socioeconòmica; i, en segon lloc, perquè es va suposar una aplicació mecànica de teories i de mètodes, sobretot funcionalistes, elaborats en els contextos geogràfics i científics aliens al Mediterrani. En realitat, s'hauria aplicat la noció d'allò que és "primitiu", objecte fins aleshores de la disciplina, i per tant també els estudis sobre tribalisme al Mediterrani. En aquesta mateixa línia, es criticava el fet d'haver treballat només des d'un punt de vista microsòcial, sobre petites comunitats rurals, considerades autònomes, tant pel que fa als recursos materials que possibilitaven la seva subsistència com les formes socials que fonamentaven la seva reproducció i reproducció social (Moreno, 1978). Aquest aïllament significaria, al seu torn, la perpetuació de les tradicions. No cal dir que moltes de les crítiques van recaure sobre l'obra de Pitt-Rivers (Martínez Alier, 1968; Serrán Pagán, 1980).

30. Però aquestes críti-

L'obra de Paul Rabinow *Reflexiones... és un dels exemples més significatius dels nous paràmetres que s'aplicaren a l'antropologia nord-americana després dels anys vuitanta, els quals han estat criticats perquè sembla que s'escollissin determinades zones solament per confirmar, o no, certs plantejaments fets prèviament en el context acadèmic occidental.*



ques van rebre també les rèpliques d'aquells que defenien alguns aspectes dels estudis funcionalistes en el Mediterrani, com Kent (1979) o Schönegger (1979).

31. La referència obligada va ser, al contrari, F. Braudel, qui, amb la seva caracterització ecològica del Mediterrani va donar arguments a tots aquells que van debatre sobre com i a partir de quins criteris s'hauria de plantejar la mediterraneïtat.

32. En paraules de Sayad, la formació de J. Berque com a orientalista, i també la de M. Rodinson, es troben entre les més rigoroses, en tant que sotmeten les seves investigacions de manera reflexiva a un examen crític. L'atenció de Berque cap als descobriments recents de l'antropologia estructural, la de Rodinson cap a la sociologia i la teoria política, i la d'Owen cap a la història econòmica són, per a Said, un correctiu instructiu en les ciències humanes actuals (Said, 1990: 383).

33. Les primeres referències contemporànies

Cultural Análisis (1980) i *Observando el Islam* (1994), van tenir un paper pioner. Però va ser amb Rabinow, Crapanzano, Dwyer; Vinodragov i Marcus que es van produir els treballs més representatius, tots ells al Marroc, coincidència que ha estat críticament comentada per l'antropòloga Abu-Lughod, referint-se a la preferència pel Marroc i també pel Iemen entre els antropòlegs nord-americans que han treballat al Mediterrani a les darreres dècades. L'antropòleg troba en aquests països, en l'opinió de l'autora citada, allò que li ofereix una "agrupació complexa de realitats locals" que serveix a les teories elaborades a la metròpolis i sobre les quals sustenta les seves investigacions. En aquest sentit, tant el Marroc com el Iemen són una mena d'ideal on qualsevol pot trobar allò que busca i, a més a més, són països que s'han mantingut al marge de les guerres i conflictes que han arrasat l'est i el sud del Mediterrani durant les darreres dècades (Abu-Lughod, 1989: 279).

També han estat freqüents les investigacions que han buscat el suport en la crítica literària i que han utilitzat les històries de vida.³⁵ Treballs biogràfics que tenen els seus antecedents, en el cas del Marroc, en Ashford (1961) i Waterbury (1972).³⁶ D'altra banda, van suposar

un trencament amb els plantejaments de l'antropologia anglosaxona al nord d'Àfrica i la seva noció de segmentaritat (Stanton, 1986: 101-103). No és que la refusin, és que ni tan sols la plantegen, amb gran disgust d'alguns autors que troben a faltar un debat al voltant d'aquest tema (Gellner, 1986). De la mateixa manera, obvien la qüestió de la mediterraneïtat i, en general, tot allò que es relaciona amb la consideració del Mediterrani com a àrea cultural.³⁷

Però el que crida més l'atenció és que tant els treballs de camp com les publicacions de molts d'aquests autors (Crapanzano, Dwyer, Vinodragoff) són coetanis si no anteriors al debat sobre la mediterraneïtat i, en definitiva, als autors i les estratègies d'investigació nord-americanes abans esmentats.³⁸ Van ser, per tant, línies d'investigació diferents que les universitats nord-americanes van desenvolupar de manera també independent en un mateix context: el Mediterrani.

D'aquest grup d'autors que es van formar sota la influència, més o menys directa, de C. Geertz o V. Turner,³⁹ ha estat, sense dubte, P. Rabinow qui més comentaris ha suscitat gràcies a la seva innovadora proposta d'incursió etnogràfica al Marroc. De fet, és un referent obligat per aquells que aprecien la presa de consciència, per part de l'investigador, del seu paper com a modificador de les dades obtingudes en el seu treball de camp, a través de l'acte mateix de l'adquisició. A *Reflexions sobre un treball de camp al Marroc*, Rabinow pren posició sobre la problemàtica relació entre informant i investigador, i considerava necessària la creació d'una sèrie de

símbols compartits.⁴⁰ El procés de coneixement és admès, d'aquesta manera, com quelcom no només intel·lectual, sinó també emocional i moral, i d'aquí que al llarg del text s'exposin els judicis morals de l'autor i també el procés de formació d'aquests; i d'aquí també que l'autor parteixi d'un jo cultural que acabarà per diluir-se.

La poesia, el relat, els símbols, esbossen l'eix vertebrador del llibre, que s'allunya de l'estructura tradicional dels treballs etnogràfics. Amb això, Rabinow trenca amb la imatge clàssica de l'etnògraf i amb alguns dels mites sobre els quals ha recolzat la disciplina (Cátedra, 1992: 18). Es produeix així una nova distància analítica on el treball de camp és entès com un procés de col·laboració en el qual l'investigador expressa, a més a més, la seva relació amb els informants, la seva pròpia experiència.

L'antropologia del sud i de l'est del Mediterrani

Fins fa unes tres dècades, l'antropologia del món àrab era una excepció, o depenia completament dels corrents teòrics que imperaven a les metròpolis.⁴¹ Aquesta situació ha canviat, almenys en part, encara que és cert que molts investigadors han continuat formant-se en universitats occidentals i que resulta molt difícil delimitar on comença l'antropologia nativa i on acaba aquella altra que les universitats europees i americanes van portar al Mediterrani. El mateix fet de la seva denominació ja és significatiu —*antropologia del món àrab*, encara que en el territori al qual es refereix

existeixin altres ètnies— i també *antropologia de l'Islam*. Aquest és el terme que usen antropòlegs americans com Geertz, Crapanzano, Rabinow i Dwyer, i també àrabs, com Talal Asad (1973), Abu-Lughod (1989) i A. S. Ahmed (1986).⁴²

La influència de l'antropologia nativa en el conjunt de la disciplina és encara molt limitada, àdhuc quan es debaten qüestions referides al món àrab. Les raons que ajudarien a comprendre aquest aïllament es troben lligades al desenvolupament històric de la disciplina i la seva contextualització en les relacions nord-sud, problema abordat, entre altres, per T. Asad (1973), E. Said (1979, 1990) i B. Turner (1978).

És també en aquest context que caldria analitzar la història del pensament d'aquesta part del Mediterrani durant el segle xx, car és indubtable que els investigadors nadius han recollit influències o més aviat han treballat buscant suport en els principals corrents teòrics occidentals. Els investigadors del període d'entreguerres (1919-1939) van estudiar i van participar del pensament occidental de l'època, ja fos en la línia del neopositivisme, de la fenomenologia, del personalisme o del marxisme. Ja hem esmentat, d'altra banda, la presència de professors anglesos a Bagdad o el Caire, i dels francesos a Alger, Beirut, Damasc, Rabat i Tunis. Tampoc és menyspreable el paper dels missioners a les universitats i centres de recerca, sobretot dels dominics i jesuïtes, que van ensenyar l'espiritualisme, el personalisme i la filosofia medieval (Cruz, 1996).

A partir de 1939, molts intel·lectuals àrabs van donar suport, però, als moviments de resistència i van

a Ibn Khaldun són, segons Lacoste, de J. F. Harrinier-Purgstall en 1822, i de De Slane, que el va traduir l'any 1844. El 1958, F. Rosenthal va publicar una traducció anglesa (Lacoste, 1976: 41).

34. No obstant això, al final del debat sobre la mediterraneïtat, alguns antropòlegs nord-americans van assenyalar aleshores l'absència total de comparacions en els estudis sobre el Mediterrani (Boissevain, 1979; Davis, J., 1979; Gilmore, 1979: 87) i altres es manifestaren a favor de la necessitat d'establir àmbits controlats per fer-lo. En aquest sentit es van expressar entre altres, tot i que des de posicions diferents, Pitt-Rivers (1979: 89), Schönegger (1979: 89) i, anys després, Llobera (1990: 86), Pina-Cabral (1986: 404), Herzfeld (1989: 439-454) i Medeiros (1988: 1081). Pina-Cabral va proposar abordar la comparació regional de manera estratificada, comparant el món llatí amb la cultura europea i eurasiàtica. A partir d'un nivell subregional es podria passar a altres nivells superiors, atenent a una constant dialèctica entre les primeres generalitzacions i les relacions que s'estableixen entre els nivells superiors i inferiors (Pina-Cabral, 1986: 404). Medeiros (1988: 1081-1106) va intentar fer, també, un estudi comparat de les societats rurals del sud d'Europa, i va plantejar la importància de les relacions de complementarietat i interdependència

entre els diferents sistemes socials locals que componen aquestes societats, similituds estructurals que les distingirien d'altres societats europees.

35. És el cas, entre altres, de Dwyer, Crapanzano i Munson.

36. Ashford es basà en la novel·la de P. Bowles *The Spider's House*, i Waterbury en la de Chraïbi: *Le Passé Simple* (Santon, 1986: 104).

37. Una excepció a aquest fet és Herzfeld, que va reivindicar una anàlisi de la categoria "Mediterrani" que tingués en compte també les formes del discurs. El debat sobre la mediterraneïtat i els tòpics que s'han elaborat al voltant d'aquest concepte pequen, segons aquest autor, d'haver estat construïts sobre definicions circulars. Una circularitat que s'hauria estès cap a la utilització de dades arqueològiques, en tant que s'estableixen similituds entre símbols antics i moderns. Com a resultat de tot això, els estereotips que han envoltat l'estudi del Mediterrani s'han reforçat quan, al contrari, haurien d'haver estat revisats com una part de l'univers simbòlic dels informants i dels investigadors (Herzfeld, 1984: 439-454).

38. Aquests autors van fer el seu treball de camp a cavall entre els anys seixanta i setanta, mentre que el debat sobre la mediterraneïtat, que es va originar a partir de la rèplica de Boissevain a Davis, va ser publicat l'any

rebre el suport, també, de col·legues occidentals com Camus, Jaspers, Maritain, Marcel, Merleau-Ponty, Mounier, Russell, Sartre i altres (Cruz, 1996: 12). La relació intel·lectual era estreta; les estratègies de recerca, compartides. D'aquí que els principals corrents de pensament que van orientar les línies d'investigació dels intel·lectuals europeus tinguessin també la seva versió en el món àrab.⁴³

Els mètodes i les tècniques de les ciències occidentals han prevalgut a les universitats del món àrab durant tot el segle xx, tot i que algunes d'aquestes existien des de l'any 1000. Es produeix, doncs, un trencament amb una tradició científica que, si bé no ha estat totalment silenciada, sí que ha resultat en gran mesura marginada (Al-Sayyed, 1981). Les primeres universitats occidentals es van instal·lar a Egipte, el Líban i el Magrib a finals del segle xix i principis del xx, és a dir, en ple auge colonial, i dirigides en molts casos per missions religioses o per interessos particulars. Després de la independència van ser refundades, en la major part dels casos, com a universitats nacionals, i van registrar un considerable augment de l'alumnat en un temps molt reduït. I és que l'educació nacional va ser considerada com un element de primer ordre per al desenvolupament de les nacions acabades d'independitzar. D'aquí que a partir dels anys cinquanta s'hagi incrementat tant el nombre d'alumnes, de centres i de titulacions superiors.

La majoria de les universitats àrabs varen rebre el suport, en definitiva, d'una política que feia prevaler l'ensenyament públic, orientada a satisfer les necessitats nacio-

nals. D'elles sortiren professionals molt qualificats, però gairebé no hi havia investigació, car les estretes relacions entre l'administració i la universitat servien per donar suport a l'ensenyament d'aquells estudis que tenien una aplicació ràpida, però no pas per promoure la recerca i molt menys en el camp de les ciències socials.

Un exemple significatiu és el de l'Egipte nasseriana, el qual va promoure l'educació gratuïta i aquelles disciplines que podien tenir una aplicació clara i immediata, com l'enginyeria, la medicina o l'agricultura. De fet, cada estat va adaptar la seva política universitària a la pròpia situació econòmica i demogràfica. Al Líban es van promoure els estudis econòmics, que podien servir per al desenvolupament de la banca i de les activitats comercials; a Jordània, Kuwait i altres estats que es van enriquir amb el petroli, es va procurar evitar la dependència envers els tècnics estrangers tot impulsant els estudis sobre tecnologies puntes i empreses (Seteney, 1989: 650).

En aquest context, l'antropologia s'ha desenvolupat dins dels departaments de sociologia i ha estat considerada, com aquella, un luxe, una demostració de prestigi que servia per formar especialistes en control social. De fet, els estudis sociològics s'han orientat de manera quasi exclusiva cap a recerques sobre desviació, oportunitats, pobresa i migracions rurals, amb una clara influència durkheimiana.

Pel que fa a l'antropologia, li mancava, almenys fins fa una dècada, una titulació pròpia i recerques independents. Una excepció a aquest fet va ser la Universitat d'Alexandria, que ofería una titulació i

que ha format molts dels antropòlegs que després han ensenyat a altres universitats i que han escrit la major part de llibres de text utilitzats. El Departament d'Antropologia d'aquesta universitat va ser creat per Abu-Zeid, deixeble d'Evans-Pritchard i de Radcliffe-Brown (Setteney, 1989: 651).

Amb aquestes dificultats, no és d'estranyar que les publicacions antropològiques hagin estat en la seva majoria sobre teoria general i que només en les últimes dècades s'hagin basat en treballs de camp o s'hagin dedicat a discussions teòriques sobre institucions socials i sobre la possibilitat de construir una antropologia nativa. En aquest sentit, s'ha buscat oferir una nova metodologia i epistemologia, partint de l'especificitat àrab i del retorn al llegat propi com a nou paradigma, al mateix temps que es busquen alternatives a les estratègies proposades des d'Occident.

Les crítiques a l'antropologia com a disciplina des dels cercles intel·lectuals de les universitats àrabs han estat moltes: d'una banda, s'ha denunciat l'escassa comunicació que existeix entre els seus investigadors i els responsables dels departaments de ciències socials de les seves mateixes facultats; també el poc interès que han demostrat per problemes com la guerra del Líban, Sudan i, en definitiva, per aquelles qüestions que es consideraven cabdals per comprendre allò que succeïa al sud i a l'est del Mediterrani; també s'ha dit que s'han format únicament a universitats occidentals o que hi han emigrat, per la qual cosa es posa en qüestió la seva independència; i, per últim, se'ls critica que publiquin assídua-

ment en anglès o, en qualsevol cas, no en àrab, per la qual cosa els seus possibles lectors han de ser una elit o directament occidentals.⁴⁴ Però darrere totes aquestes crítiques, es troba sense dubte la fonamental vinculació de l'antropologia amb el colonialisme europeu durant dècades. En aquest sentit, l'etnologia francesa del Magrib ha estat, potser, la més injuriada per la seva relació estreta amb l'administració colonial (Djaït, 1990).

L'antropologia ha tingut moltes dificultats per trobar el seu lloc a les universitats i en el camp de la investigació al sud i a l'est del Mediterrani. A principis dels anys vuitanta es va iniciar, però, un llarg i inacabat debat sobre la possibilitat de construir una antropologia i unes ciències socials natives. D'una banda, es pretenia una nova metodologia i epistemologia partint de l'especificitat de la identitat àrab i del retorn al *Thurath* (llegat) com a nou paradigma (Hijazi, 1986). Sociòlegs, historiadors, filòsofs i economistes varen participar en aquest debat, que en realitat havia donat ja les seves primeres passes a l'època colonial; només que aleshores, tot i que es criticava la dependència colonial, no es plantejava la crisi de la disciplina. Tots els esforços es concentraven al voltant de la qüestió de la modernització (Laroui, 1976). En l'actualitat, els debats se centren, contràriament, en qüestions teòriques i metodològiques, i es busquen alternatives a les estratègies proposades des d'Occident.

Una d'aquestes alternatives, considerada indispensable per diferents autors i origen també de multitud de textos, és la revisió dels conceptes utilitzats per l'antropologia del

1979.

39. Crapanzano manifesta la seva vinculació amb aquests dos autors i també amb Nancy Munn (1984: XI).

40. Aquests símbols compartits podrien considerar-se semblants a la "realitat negociada" de Crapanzano.

41. En les línies que segueixen intentaré fer una lleugera aproximació a l'antropologia social en el món àrab, conscient de les limitacions que comporta, ja de principi, el meu desconeixement de l'idioma. Per aquesta raó, només he pogut utilitzar la bibliografia que hi ha a l'abast en anglès, francès i castellà, és a dir, aquella escrita per autors britànics, francesos o espanyols o per aquells que, tot i nascuts al món àrab, publiquen en aquests idiomes. Desconec, per tant, què opinen i en què treballen aquells altres que han pres l'opció de romandre a les seves universitats d'origen i d'escriure en àrab, o que s'hi han vist obligats.

42. En aquest text hem optat per respectar els termes utilitzats per cada autor, de manera que ens referirem a l'antropologia del món àrab o de l'Islam, segons s'expressi l'investigador en qüestió, i a l'antropologia nativa quan siguin expressions pròpies.

43. La difusió del pensament marxista i de la política socialista es troba lligada, en un primer moment, a la presència dels sindicats francesos a les colònies i, posteriorment, al suport de la Unió So-

món àrab i, en definitiva, la islamització del coneixement, un moviment que busca les bases d'aquesta construcció científica en els principis eterns de l'Islam. D'aquí que molts investigadors s'hagin ocupat en l'examen de la capacitat de l'àrab per aconseguir, a la llum de l'Islam, una definició precisa dels termes del discurs; sobretot, d'aquells que formen part de la tradició intel·lectual del món àrab, buscant una mediació entre la pretesa omnipotència de la ciència occidental i l'autolimitació de les ciències en l'Islam, dins del qual s'entendria que no tots els interrogants poden ser contestats per la raó humana (Davies, 1988: 152-153).

En aquest mateix sentit, Talal Asad va cridar l'atenció a *The Idea of an Anthropology of Islam* (1986) sobre la necessitat de redefinir els conceptes que ha d'utilitzar l'antropologia de l'Islam. Les interpretacions que els antropòlegs occidentals han fet de l'Islam estarien lligades a la significació que la seva pròpia cultura fa de conceptes com poder i autoritat. No es tractaria, però, de prejudicis individuals, sinó de la manera com aquests conceptes s'han elaborat al llarg de la història en la tradició judeocristiana i en les convencions mateixes de l'antropologia occidental. El punt de partida de la línia d'argument d'Asad és la qüestió de la persona moral en l'Islam, plantejada ja per Naquib al-Attas: mentre que la civilització occidental s'ha interessat en allò que fa bo un ciutadà, l'interès de l'Islam és l'home bo, la persona moral; una persona que no està aïllada, sinó que és entesa com un microcosmos de la visió islàmica de l'univers moral. Allò que és el col·lectiu i allò

que és comunal es converteixen d'aquesta manera en un apèndix d'allò que és individual. Aquesta és la raó, per aquest autor, per la qual gairebé no existeixi la tradició d'un discurs sobre la naturalesa de la comunitat i del fet que no s'hagi desenvolupat un pensament social sobre allò que és comunitari. D'aquí també que les ciències socials de l'Islam es plantegin avui dia la necessitat d'explorar la relació que hi ha entre l'individu com a persona moral i el concepte de comunitat com a domini moral, per tal de desenvolupar un punt de vista propi sobre el pensament social.

En aquest context, les referències a Ibn Khaldun entre els antropòlegs del món islàmic han estat continuades. És el cas d'Al-Azmeh, que, a *Ibn Khaldun in Modern Scholarship* (1981), va assenyalar com la reputació d'aquest en les ciències socials occidentals es basa en un trasllat artificial de les seves idees, adaptant-les a conceptes occidentals. En una segona obra sobre el mateix autor, *Ibn Khaldun: An Essay In Reinterpretation* (1982), Al-Azmeh va assenyalar que no es pot admetre la possibilitat que aquell assenyalés el camí de la sociologia. La seva obra ha de ser analitzada, ans al contrari, en el seu context històric, tot evitant de forçar la seva significació per als científics actuals. Allò que Ibn Khaldun va fer no va ser, doncs, un estudi sobre la societat tal i com la podrien entendre les ciències socials actuals, sinó una sèrie narrativa d'accions humanes.

Tota aquesta visió de l'antropologia ha estat vinculada al revisionisme islamista. La modernitat va deixar de ser, per a molts estudiosos, un tema fonamental. Es denuncia,

viètica a alguns dels estats creats després de la independència. De fet, és després de la Segona Guerra Mundial que el terme socialisme es va començar a difondre tant al Líban com a Síria, Iraq, Tunis i l'Egipte nasserista, des d'on es va difondre a altres estats.

44. Aquesta darrera crítica és recollida, de fet, per una de les seves destinatàries, l'antropòloga L. Abu-Lugod (1989: 266-267), que relata com un dels seus informants li va recriminar, després de rebre com a regal el seu flamant llibre, editat en anglès, que no hagués dirigit la seva obra als beduïns, sinó als lectors americans i britànics.

al contrari, la marginació de la tradició i es proposa la construcció d'una disciplina vinculada a la història del pensament en l'Islam, tot relativitzant la universalitat de la ciència. La qüestió no solament és epistemològica, sinó que afecta també com ha de ser elaborada la producció del coneixement des d'una perspectiva àrab i islàmica. Hi ha, doncs, una clara voluntat de ruptura intel·lectual amb el colonialisme; una clara voluntat de construir una antropologia nativa. Això no implica, però, per a tothom, una desconexió total amb algunes de les estratègies d'investigació més rellevants de l'antropologia occidental de les darreres dècades. Tant el neomarxisme com l'antropologia interpretativa, la teoria de la pràctica o el postmodernisme es veuen reflectits a les obres d'Amin, Arkoum, Ahmed, Abu-Lughod, etc. Un exemple més és el de N. Haeri, que a *The Reproduction of Symbolic Capital. Language, State, and Class in Egipt* (1997) va analitzar les relacions entre l'estat, les classes dominants i el capital simbòlic, considerant la teoria de Bourdieu sobre l'intercanvi lingüístic i la seva relació amb el capital cultural. De fet, Abu-Lughod (1989: 271) ha assenyalat l'enorme influència que C. Geertz i P. Bourdieu tenen en l'actual antropologia de l'Islam. En alguns casos, fins i tot s'ha retornat sobre els pioners dels estudis europeus al Magrib, com va passar amb el finlandès Westermarck, l'obra del qual va ser analitzada per M. Al Harras, R. Bourquia, H. Rachik i J. Ihanus, entre altres en el llibre *Westermarck et la société marocaine* (1993).

Per acabar, voldria plantejar com l'antropologia que avui dia es fa al Mediterrani es troba condicionada

per la tendència a la interdisciplinarietat i a la multidisciplinarietat, per l'aplicació científica al desenvolupament econòmic, que es promou mitjançant la creació de línies prioritàries de recerca, i també pel paper actiu que tenen determinades institucions en la promoció de congressos seminaris i publicacions sobre el Mediterrani.

Juntament amb la dependència de recursos aliens, trobem la precarietat de mitjans que pateix l'antropologia. Les minvadíssimes partides pressupostàries destinades a la recerca antropològica tant al nord com, sobretot, a l'est i al sud del Mediterrani, suposen un fre al desenvolupament de la disciplina i una dependència amb relació a aquelles altres que aconseguen liderar projectes d'investigació i reunions científiques. El resultat són publicacions on coincideixen amb l'antropologia altres disciplines i que, de vegades, responen més als interessos de les institucions que les patrocinen que a línies de recerca marcades pels departaments d'antropologia o de ciències socials. Aquesta precarietat que pateix la recerca antropològica condueix a l'elecció de determinats temes i enfocaments, posant nous vells a vells rostres, a qüestions tan analitzades com la "cultura mediterrània" i la "mediterraneïtat", que tornen a ser plantejades com si fossin quelcom de nou. De vegades crida l'atenció la comprovació de com es troba de propera, la reflexió sobre el Mediterrani, del principi d'aquesta llarga història.

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, L.:
(1989) "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", dins *Annual Rev. Anthropology*, 18: 267-306.
- ACEVES, J. B.:
(1971) *Social change in a Spanish village*. London: Schenkmark.
- AHMED, A. S.:
(1988) *Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society*. London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- (1986) *Towards Islamic Anthropology*. London: New Era Publications-Ann Arbor.
- (1987) *Postmodernism and Islam: predicament and promise*. London: Routledge.
- AL-AZMEH, A.:
(1981) *Ibn Khaldun in Modern Scholarship. A Study of Orientalism*. London: Third World Center.
- (1982) *Ibn Khaldun, An Essay in Reinterpretation*. London: Cass.
- AMIN, S. Y YACHIR, F.:
(1989) *El Mediterráneo en el mundo: la aventura de la transnacionalización*. Madrid: EPALA.
- ARKOUN, M.:
(1991) "De l'Islam à l'islamisme, de la religion à l'idéologie". A: LACOSTE, Y.; LACOSTE, C. (ed.) *L'état du Maghreb*. Paris: La Découverte.
- ARKOUN, M.; BALTA, P. [et al.]:
(1990) *Les études sur le monde arabe et musulman en France: Contribution à l'état des lieux et propositions*. Aix en Provence: Association Française pour l'Etude du Marché Arabe et Musulman (AFEMAM).
- ASAD, T.:
(1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- 1980 "Review of Orientalism". *English Historical Review*, 94: 648-649.
- 1981 *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Cent. Contemp. Arab Stud, D. C. Georgetown Univ. Press.
- ASAD, M.:
(1995) *El Islam en la encrucijada*. Málaga: Centro Cultural Suhail.
- BANFIELD, E. C.:
(1958) *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe.
- BEN CHENEB, M.:
(1905-1907) *Proverbes arabes d'Alger et du Maghreb*. Paris: Leroux.
- BERQUE, J.:
(1944) *Essai sur la méthode juridique maghrébine*. Rabat: Marcel Leforestier.
- (1957) "Quelques problèmes de l'Islam maghrébin". *Archives de Sociologie des Religions*, 3: 3-20.
- (1958) *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris.
- (1962) *Le Maghreb entre deux guerres*. Paris: Le Seuil.
- (1964) *La descolonización del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1978) *L'intérieur du Maghreb*. Paris: Gallimard.
- BERTRAND, A.:
(1977) *Tribus bereberes du Haut Atlas*. Lausanne: Edita Vilo.
- BODEMANN, M.; ESTEVA-FABREGAT, C.; PAPOU-DOPOULLOS, T. :
(1979) "Discussion and criticism. On a Mediterranean Social Anthropology". *Current Anthropology*, 20 (2): 405-410.
- BOISSEVAIN, J.:
(1974) *Friends of friends: Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: B. Blackwell.
- (1976) «Uniformity and diversity in the Mediterranean essay in interpretation». A: PERISTIANY, J. G. (ed.) *Kinship and modernization*. Rome: Center for Mediterranean Studies, American Universities Field Staff.
- (1979) "Towards a social anthropology of the Mediterranean". *Current Anthropology*, 20: 81-85, 91-92.
- BOURDIEU, P.:
(1962) "Célibat et condition paysanne". *Etudes rurales*, 5-6: 32-136.
- (1963) "The attitude of the algerian Peasant toward Time". A: PITT-RIVERS, J. (coord.) *Mediterranean Countrymen*: 56-57. La Haya, Paris: Mouton.
- (1965) "The Sentiment of Honour in Kabyle Society". A: PERISTIANY, J. G. (ed.) *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*: 191-243. London.
- (1968) "El concepto de honor en la sociedad mediterránea". A: PERISTIANY, J.-G. (coord.) *Honor y vergüenza*. Barcelona: Labor.
- (1972) "Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction". *Annales*, 4-5: 1105-1125.
- (1976) "Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie". *Le Mal de voir*, 2, 10/18: 416-427. Paris: Cahiers Jussieu.
- (1980) *Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.
- BOURDIEU, P.; SAYAD, A.:
(1964) *Le déracinement*. Paris: Editions de Minuit.
- (1965) *Argelia entra en la historia*. Barcelona: Nova Terra.
- BRAUDEL, F.:
(1988) *El Mediterráneo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1997) *En torno al Mediterráneo*. Barcelona: Paidós.
- CAMPBELL, J. K.:
(1964) *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford.
- CAMPS, G.:
(1998) *Los bereberes. De la orilla del Mediterráneo al límite meridional del Sáhara*. Barcelona: Icaria.

- CARRIER, O.:
(1997) "Le café maure: Sociabilité masculine et effervescence citoyenne". A: DESMET-GREGOIRE, H.; GEORGEON, F. (ed.) *Cafés d'Orient revisités*. Paris: CNRS, 177-205.
- CARO BAROJA, J.:
(1957) *Estudios mogrebies*. Madrid: CSIC.
(1983) *La aurora del pensamiento antropológico. La Antropología en los clásicos griegos y latinos*. Madrid: CSIC.
(1990) *Estudios saharianos*. Barcelona: Júcar.
- CLIFFORD, J.:
(1980) "Review of Orientalism". *History and Theory*, 19 (2): 204-223.
- COMAS D'ARGEMIR, D.:
(1984) "Alguns elements sobre teoria i praxi antropológica a Espanya". A: ESCANDELL Y TERRADAS (Comp) *Història i Antropologia a la memòria d'Angel Palerm*. Publicacions de l'Abadía de Monserrat, p. 251-263.
- COMAS D'ARGEMIR, D.; J. J. PUJADAS.:
(1989) "Antropología en crisis y sociedad tradicional". A: *Actas II do Coloquio de Antropologia*: 147-158. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela.
- CONTRERAS, J.; TERRADAS, I.:
(1975) "Representatividad y significatividad cultural de la comunidad en función del trabajo de campo". A: JIMÉNEZ NÚÑEZ (ed.) *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla.
- CRAPANZANO, V.:
(1973) *The Hamadsha, A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. University of California Press.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M.:
(1996) *Historia del pensamiento en el mundo islámico. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*. Madrid: Alianza.
- DAVIES, M. W.:
(1988) *Knowing one another. Shaping an Islamic Anthropology*. London and New York: Mansell Publishing, Limited.
- DAVIS, J.:
(1977) *People of the Mediterranean*. London: Routledge and Kegan Paul.
- DUBINSKAS, F.:
(1986) "(Herzfeld) Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece". *Anthropological Quarterly*, 59 (3). Washington: The Catholic University of America Press.
- DURKHEIM, E.
(s. d.) *Textes*. Paris: Les Editions de Minuit
- DWYER, K.:
(1991) *The human rights debate in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.
- EICKELMAN, D. F.:
(1981) "A search of Anthropology of Islam, International". *Journal of Middle East and Studies*, 13: 361-365.
- EISENSTADT, S. N.:
(1985) *The transformation of Israeli Society: an essay in interpretation*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- ELIADE, M.:
(1943) *Los rumanos. Breviario histórico*. Madrid: Stylos.
(1969) *La nostalgia des origines*. Paris: Gallimard.
- ENGELS, F.:
(1987) *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Madrid: Fundamentos.
- ESTEVA, J.:
(1996) "Entrevistas. Del fin del orientalismo al inicio del islamismo. Al final del orientalismo. Entrevista a M. Choukri". *Fundamentos de Antropología*: 94-101. Granada: Diputación Provincial/ Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.:
(1962) "Anthropology and History", dins *Essays in Social Anthropology*. Londres: Faber, p. 46-65.
(1965) *The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology*. London: Faber and Faber.
- FOSTER, G. M.:
(1951) "Report on an Ethnological Reconnaissance of Spain". *American Anthropologist*, 53: 311-325. Washington.
- (1953) "Cofradía and compadrazo in Spain and Spanish America". *Southwestern Journal of Anthropology*, 9 (1): 1-28.
- FRAZER J. G.:
(1965) *La rama dorada. Magia y Religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1981) [1907] *El folklore en el Antiguo Testamento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FRIGOLÉ, J.:
(1975) "Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural". A: JIMÉNEZ NÚÑEZ (dir.), *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla.
- (1989) "Aproximación histórico-teórica a *The people of the Sierra de Pitt-Rivers*". A: *El Folklore Andaluz*, 3. *Homenaje a Julián Pitt-Rivers*. Sevilla: Fundación Machado, p. 41-49.
- GASTER TH. H.:
(1961) *Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York: Anchor Books, Doubleday and Company Inc.
- (1973) *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*. Barcelona: Barral.
- GEERTZ, C.:
(1994) *Observando el Islam*. Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, C.; GEERTZ, H.; ROSEN, L.:
(1980) "Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis". *American Anthropologist*, 82, (3): 676-677.
- GELLNER, E.:
(1986) *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GELLNER, E.; RABINOW, P.:
(1995) "On fabrication". *Man. The Journal of the Anthropological Institute*, september, 1 (3). London.
- GILMORE, D. D.:
(1982) "Anthropology of the Mediterranean area". *An-*

nual Review of Anthropology, 11: 175-205.

1987a. «Introduction: The shame of dishonor». A: GILMORE, D. D. (ed.) *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*: 2-21. Washington: American Anthropological Association.

GODDARD, D.:

(1977) "Los límites de la antropología británica". BANAJI, J. [et al.] *Crítica de la Antropología Británica*. Barcelona: Anagrama.

GOLDBERG, H.:

(1976) "Anthropology in Israel". *Current Anthropology*, 17 (1): 119-121.

GRIFFIN, F.

(1979) "Towards a Social Anthropology of the Mediterranean". *Current Anthropology*, 20.

HABERMAS, J.:

(1975) *Problemas de legitimización en el capital tardío*. Buenos Aires: Amarrortu.

HAERI, N.:

(1997) "The Reproduction of Symbolic Capital. Language, State, and Class in Egypt". *Current Anthropology*, 38 (5): 795-816.

HANOTEAU, A.; LETOURNEU A.:

(1893) *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Paris: Chaillemel.

HARRIS, M.

(1985) *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.

HERZFELD, M.:

(1984) "The horns of the Mediterraneanist dilemma". *American Ethnologist*, 11 (3): 439-454.

(1986) *Ours once more: Folklore, ideology, and the making of modern Greece*. London: Pella.

(1987) *Anthropology through the looking-glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge University Press.

(1987) «'As in your own house': Hospitality, ethnography and the stereotype of Mediterranean society». A: GILMORE, D. (ed.) *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*: 75-89. Washington: American Anthropological Association.

LACOSTE, I.:

(1976) *El nacimiento de la historia en el tercer mundo. Ibn Jaldun*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro

LACOSTE, I.; DUJARDIN, C. (ed.):

(1991) *L'état du Maghreb*. Paris: La Découverte.

LAOUST, E.:

(1920) *Mots et choses berbères. Notes de Linguistique et d'Ethnographie*. Paris.

(1921) "Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas". *Hesperis*.

(1961) "Le nom de la charrue et de ses accessoires chez les Berbères". *Archives berbères*, 3, fascicle 1: 1-30.

LLOBERA, J. R.:

(1986) "Fieldwork in southwestern Europe: Anthro-

pological panacea or epistemological straitjacket?". *Critique of Anthropology*, 6 (2): 25-33.

(1990) "El Mediterráneo ¿Área Cultural o espejismo antropológico?". A: *La identidad en Antropología*. Barcelona: Anagrama, p. 77-108.

LUQUE BAENA, E.:

(1981) "Perspectivas antropológicas sobre Andalucía". *Papers*, 16: 12-49. Barcelona.

MAINE, H. S.:

[s. d.] *El Derecho Antiguo, considerado en sus relaciones con la historia de la sociedad primitiva y con las instituciones modernas*. Madrid: Biblioteca Jurídica de Autores Contemporáneos.

[s. d.] *Las Instituciones Primitivas*. Madrid: La España Moderna.

(1885) *Lectures on the early history of institutions*. London: John Murray.

MARCUS, M. A.:

(1985) "History on the Moroccan Periphery: Moral Imagination, Poetry and Islam". A: ANDERSON, J. W.; EICKELMAN (ed.) *Self & Society in the Middle East*, 58 (4): 152-160.

MARTINEZ ALIER, J.

(1968) *La estabilidad del latifundismo. Análisis de la interdependencia entre relaciones de producción y conciencia social en la agricultura latifundista de la Campiña de Córdoba*. París: Ruedo Ibérico.

MEDEIROS, F.:

(1988) "Espaces ruraux et dynamiques sociales en Europe du sud". *Annales ESC*, 5: 1081-1107.

MERCIER, P.:

(1996) *Historia de la antropología*. Barcelona: Península.

MORENO NAVARRO, I.:

(1972) "El trabajo de campo etnológico en España y el problema de la elección de comunidad". *Ethnica*, 3: 165-180, Barcelona.

(1984) "La doble colonización de l'Antropología andalusa i les perspectives de futur". *Quaderns de l'ICA*, 5: 69-84.

NIELSEN, J. S.:

(1994) "Albar S. Aimed, Postmodernism and Islam: Predicament and Promise". *Ethnic and Racial Studies*, 17 (3): 550-551.

PERISTIANY, J. G.:

(1963) *Contribution to Mediterranean Sociology*. Athens: Social Sciences Centre.

(1965a) "Introduction". A: PERISTIANY, J. (ed.) *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: p. 9-19.

PÍNA-CABRAL, J.:

(1986) *Sons of Adam, daughters of Eve*. Oxford: Oxford University Press.

PITT-RIVERS, J.:

(1971) *Los hombres de la Sierra*. Barcelona-México: Grigalbo.

(1979) dins Boissevain, J.: "Towards a Social Anthro-

- pology of the Mediterranean". *Current Anthropology*, 20.
- PITT-RIVERS, J.; KAYSER, B.:
 (1986) *Anthropologie Méditerranéenne*. Aix-en Provence: La Société rurale de la Méditerranée.
- PRAT CAROS, J. (dr./coord.):
 (1992) *Las ciencias sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas. 2.: Antropología y Etnología*. Román Reyes (ed.). Madrid: Complutense.
- RABINOW, P.:
 (1992) *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar Universidad.
- REDFIELD, F.:
 (1960) *The Little Community and Peasant Society and Culture*. The University of Chicago Press.
- SAID, E.:
 (1990) *El Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- SANTON, G.:
 (1986) "Moroccan fact and Fiction". *Critique of Anthropology*, VI (1): 101-107.
- SCHNEIDER, J.:
 (1969) "Family Patrimonies and Economic Behavior in Western Sicily". *Anthropological Quarterly*, 42: 100-130.
 (1969) "Honor and Conflict in a Sicilian Town". *Anthropological Quarterly*, 42: 130-155.
 (1971) "Of vigilance and virgins: Honor, shame, and access to resources in Mediterranean societies". *Ethnology*, X (1): 1-24.
 (1986) «L'honneur, la honte, l'accès aux ressources et la transformation des sociétés méditerranéennes». A: KAYSER, B. *Les sociétés rurales de la Méditerranée*. Edisud, p. 201-221.
- SETENEY, SH.:
 (1989) "Socio-cultural Anthropology in Arab Universities". *Current Anthropology*. Vol. 30 (5): 649 a 654.
- STODDART, S.:
 (1992) "Towards a Historical Ethnology of the Mediterranean". *Current Anthropology*, 33 (5): 599-600.
- TURNER, B.-S.:
 (1978) *Marx and the end of Orientalism*. London: Mien and Unwin.
 (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalization*. Londres/New York: Routledge.
- VAN GENNEP, A.:
 (1914) *Religions, Moeurs et Légendes. Essais d'Etnographie et de Linguistique*. Paris: Mercure de France.
- VELASCO, H.:
 (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Valladolid: Trotta.
- VINODRAGOV, A. R.:
 (1974) *The Ait Ndhir of Morocco*. Michigan: Ann Arbor.
- WESTERMARCK, E.:
 (1909) *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Argel: Ed. Douffé.
 (1911) "The popular rituals of the great feasts in Morocco". *Folklore*.
 (1921) *Les cérémonies du mariage au Maroc*. Paris: Ed. Ernest Leroux, École Supérieure de Langue Arabe et de Dialectes Berbères de Rabat, VII.
 (1926) *Ritual and belief in Morocco*. London: MacMillan and Co., Limited.
- WHITAKER, I.:
 (1968) "Tribal Structure and National Politics in Albania, 1910-1950". A: LEWIS, I. M. (ed.) *History and Social Anthropology*. London: Tavistock Publications.