

# Más allá de la Política. Experiencias estáticas, fetichismo y el "choque de las civilizaciones" en el Mediterráneo

**Thomas Hauschild, Sina Lucia Kottmann y Martin Zillinger**, Instituto de Etnología y Antropología Cultural. Universidad Eberhard Karl de Tuebingen, Alemania

El presente artículo discute las diversas teorías relevantes para la interpretación de prácticas socioculturales en las sociedades mediterráneas, enfocando la atención sobre todo en su valor epistemológico respecto a concebir los procesos de cambio en el contexto de modernización y globalización: teorías del poder, de la identidad, de las concepciones del Yo y del Otro, que oscilan entre perspectivas materialistas e idealistas. Hoy en día, en tiempos en los que titulan escenarios de un "choque de las civilizaciones" y simultáneamente se entrelazan diferentes formas de actuar o imaginar, estéticas y credos religiosos de modo sincretístico, se vuelve cada vez más visible el carácter híbrido de lo propio, de lo ajeno, de objetos o de acontecimientos. Al intentar comprender relaciones y conexiones a nivel global, una antropología cultural y social del Mediterráneo que esté a la altura de la época debería superar los hipo-escepticismos deconstructivistas de la posmodernidad. Basándose en la investigación intensa de micro-contextos locales, tendrá que volver a orientar el enfoque hacia las condiciones materiales - históricas y actuales - de experiencias concretas y las resultantes prácticas, orientaciones cognitivas y formaciones de identidad. Se trata por tanto de reflexiones respecto a una nueva teoría multiperspectivista del comportamiento religioso performativo, de las imágenes e imaginaciones en ambas orillas del Mediterráneo, en las que - más allá de la política - se reflejan realidades internas y externas, que aquí son desarrolladas mediante conocimientos obtenidos por investigaciones empíricas en la zona fronteriza musulmana-cristiana entre España y Marruecos así como en el sur de Italia.

## **Beyond Politics. Ecstatic Experience, Fetishism, and the "Clash of Civilizations" in the Mediterranean**

This article discusses the different relevant theories for interpreting socio-cultural practices in Mediterranean societies, focusing mainly on their epistemological value in terms of conceiving processes of change within the context of modernisation and globalisation: theories of power, identity, the consequences of the concept the "Self" and "Other", which range between materialistic and idealistic perspectives. Today, when there is a growing tendency to refer to a "clash of civilisations" and when different ways of acting or imaging, aesthetics and religious creeds in a syncretistic manner simultaneously intertwine, the hybrid nature of what is "own" and "alien", of objects or events, becomes increasingly obvious. By trying to understand global relationships and connections, a cultural and social anthropology of the Mediterranean appropriate for the age must overcome the deconstructivist hyposcepticism of postmodernity. Based on intense research of local micro-contexts, it should refocus the approach towards the material conditions - past and present - of specific experiences and the resulting practices, cognitive approaches and formations of identity. Therefore, this study examines a new multiperspectivist theory of performative religious behaviour, of the images and imaginations on both banks of the Mediterranean, and which reflect, even more so than politics, internal and external realities, developed here through knowledge obtained by empirical research in the Muslim-Christian border area between Spain and Morocco, as well as in southern Italy.

## Universalismo, relativismo cultural y la cuestión del Mediterráneo como zona cultural

Cuando Samuel P. Huntington publicó su libro el “El choque de las Civilizaciones” en 1996, la mayoría de los lectores lo consideraron puras ilusiones de un intelectual culturalista-esencialista o un documento de pensamiento neoliberal. Pero al releer su libro hoy, descubrimos que Huntington (1996, apartado V, cap. 12) afirmaba que su libro debía servir para evitar el desarrollo de zonas culturales homogéneas y ayudar a crear una sociedad civil universal de culturas que se abran las unas a las otras sin perder todas las formas de identidad. Fue en los años posteriores a 1996 cuando Huntington desarrolló un sistema de pensamiento que podría decirse que es adecuado para los períodos de desconfianza entre los grupos étnicos y religiosos y el ambiente de “guerra contra el terrorismo” (Huntington 2004). Uno podría especular que fue precisamente el proceso de interpretación y crítica, a veces exagerada, la que llevó al historiador a amoldarse finalmente a una posición verdaderamente neoconservadora. Sin embargo, los orígenes de sus ideas pueden remontarse inexplicablemente hasta la genealogía del pensamiento que pretendía advertir sobre un período de posracismo culturalista y fanatismo étnico-religioso.

En los años entre la Guerra de Kosovo y el 11/9/2001, incluso los intelectuales que menos recelaban del neoconservadurismo y del fundamentalismo cristiano, como Slavoj Zizek (2000) y Susan Sontag (1999), admitieron que había, por un lado, un problema epistemológico y político cada vez mayor, por no decir una laguna lógica, entre el concepto del relativismo cultural y la autonomía del estado y, por el otro, la sociedad civil internacional, los mercados libres globalizados y los derechos humanos. Las indeterminaciones en este campo provocaron que la Asociación de Antropólogos Americanos abandonase la comisión que preparaba la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* en 1944 (Executive Board AAA 1947, Washburn 1987). Las ambivalencias entre los dos polos han atormentado las mentes de los filósofos y antropólogos posmodernos hasta nuestros tiempos.

Es verdad que Huntington argumenta en contra de determinadas formas sencillas de multiculturalismo y

que, por esa razón, sus escritos son fundamentales para las posiciones neoconservadoras. Pero, por otro lado, la mayoría de los críticos ignoran que al someter las tesis de Huntington a un análisis analítico detallado, se pone de manifiesto que éstas están inspiradas principalmente en unas ideas más antiguas y muy complejas sobre qué son las culturas y qué ocurre cuando éstas entran en contacto y cómo debe ser o se debe desarrollar la coetaneidad (Fabian 1983). El campo de pensamiento con el que se identifica Huntington fue desarrollado por pensadores alemanes y austriacos principalmente, como Oswald Spengler en los años 20 y 30 (1962, consultar Huntington 1996, apartado, cap. 2). Esta genealogía del pensamiento hace referencia también a las posiciones adoptadas por los teóricos más cismáticos e influyentes como Martin Heidegger y Theodor Adorno, y se remonta hasta los siglos XVIII y XIX de Goethe, Herder, Humboldt y la *V lkerpsychologie* alemana de los 1860. Esta última escuela de pensamiento tuvo una influencia profunda sobre el fundador de la antropología cultural americana, ya que estaba formada por el grupo profesional más numeroso e influyente de eruditos a nivel mundial en el campo de los estudios culturales y de los contactos entre culturas (Hauschild 1997). El emparejamiento de pensadores opuestos como Heidegger y Adorno en un único campo de pensamiento podría poner de manifiesto la ambivalencia del argumento y la ambivalencia que sentían los pensadores dentro de sus propias construcciones discursivas. Si bien es cierto que Martin Heidegger fomentó las teorías culturales exclusivistas del nacionalsocialismo entre los intelectuales alemanes, no es menos cierto que fue un referente importante para Jean Paul Sartre y otros cuando éstos organizaron la crítica cultural como un empeño humanístico y universalista en Francia durante la posguerra. Por otro lado, Theodor Adorno basaba sus ideas en los conceptos de los derechos humanos, igualdad y valores civiles universales. Así, se convirtió en la figura paterna de esa crítica humanística tan querida por Sartre. Pero en la “Dialéctica de la Ilustración” (Horkheimer y Adorno 1972), él explor  los lados oscuros y los abusos de los pensamientos críticos y liberales, y en sus escritos sobre música y literatura exalta ante todo los rasgos culturales europeos en particular. Este es el problema al que aludía Michel Foucault cuando se le pregunt  sobre las consecuencias de sus ideas sobre el “nacimiento de la clínica” y la crítica que hacía de las prácticas de exclusión y castigo cuando éstas eran

“aplicadas” por políticos y reformistas de la salud en aquellos años catastróficos de reforma política y caos institucional en Italia a finales de los 70. Foucault declaró que el problema no radicaba en tener que diferenciar claramente las ideas por sí mismas como buenas o malas, sino que se trataba de observar el desarrollo de las ideas y las prácticas hasta el punto en el que se tornaban peligrosas, y que ese era el momento en el que los intelectuales debían intervenir y distanciarse incluso de sus propias ideas (Dreyfus y Rainbow 1982).

De acuerdo con la tradición de las ambivalencias relacionadas, de una u otra manera, con la filosofía política de Oswald Spengler, descubrimos, por un lado, no sólo el antirrelativismo de Samuel Huntington, sino también a los antropólogos liberales contemporáneos americanos y su anti-antirrelativismo (Geertz 1984) y, por otro lado, a Leo Frobenius, un etnólogo de la escuela alemana que actualmente se consideraría bastante anticuada, que es un teórico de la cultural y una personalidad políticamente muy ambivalente, típica de la primera mitad del siglo XX (Ehl 1995; Heinrichs 1998, 1999). Se podría decir que Frobenius era un autor muy apreciado por y fundamental para el primer movimiento intelectual autóctono de África que promovía la autodeterminación, la “négritude” de los años 40 (Soo 1974, Dimassi 1974). Al igual que Samuel Huntington, en los pasajes más sutiles de su trabajo seminal, Frobenius argumenta en contra de los modelos simplistas del universalismo y relativismo, y a favor de una búsqueda nueva y más sutil de las características comunes a todas las culturas. Se podría considerar que aquellos aspectos de la “négritude” inspirados por él suponían una búsqueda de las experiencias tanto históricas como rituales que permitirían el surgimiento de nuevas formas de autodeterminación cultural y de empatía y mimesis intercultural. Esto no impidió que Frobenius participase en análisis de las tradiciones culturales africanas en el que se utilizaron criterios que hoy en día calificaríamos de ligeramente racistas, como son la diferenciación entre las culturas y las características físicas “hamíticas” y “etíopes” en África (Frobenius 1933: 236, Lange 1975, cf. Ehl 1995, Streck 1989). Sin embargo, cuando criticamos actualmente el culturalismo casi racista de Frobenius, debemos tener en cuenta que la teoría antropológica contemporánea de los años 30 en los EE.UU. - considerada hoy en día como el modelo internacional para el relativismo cultural avanzado - con su ambivalencia entre universalismo y relativismo

cultural no estaba tan alejada de las posturas de Frobenius, poniendo de manifiesto sus orígenes comunes en la *Völkerpsychologie* alemana (Benedict 1934, Boas 1940, Rudolph 1968, Hauschild 1997). Es evidente que este problema de interferencia entre el universalismo y el relativismo, y entre una antropología favorable a los derechos humanos y una antropología promotora de la clasificación y división de los humanos en “razas” o, actualmente, en “culturas” esencialistas, sigue sin resolverse y afecta profundamente a cada argumento que se expone en el mundo de la Antropología General.

Para continuar con el desarrollo de una aportación moderna a este problema antiguo, vamos a intentar combinar los pensamientos de Frobenius con las ideas de Foucault y Bourdieu sobre el Yo, la identidad y el poder. Se trata del concepto del “pliegue” que transforma, por un lado, la experiencia exterior en una interior, y por el otro lado, la idea del “habitus” que simultáneamente desencadena y cumple con la práctica externa e interna de los procesos cognitivos, creando así un proceso histórico a partir de la estructura y una estructura a partir de la historia (Dreyfus y Rabinow 1982, Arac 1988, Bourdieu 1994).

Nuestro objetivo es conjugar el concepto del discurso, por un lado, y el concepto del habitus, por el otro, y combinar estos de acuerdo con las experiencias etnográficas relacionadas con las prácticas religiosas y estéticas en el Mediterráneo. Hemos intentado reconsiderar estas relaciones a la luz de los avances recientes en los estudios sobre las culturas mediterráneas, elaborados por historiadores como Peregrine Horden y Nicholas Purcell (Horden y Purcell 2000), y por los antropólogos culturales como Dionigi Albera, Christian Bromberger y Anton Blok (Albera, Blok y Bromberger 2001). Las cuatro razones por las que hemos escogido el Mediterráneo como el campo de razonamiento son las siguientes:

Ante todo, la cuestión del universalismo y la relatividad se pueden resolver en fragmentación local y relaciones interculturales significativas (*connectedness*) - el Mediterráneo, como vía marítima, conduce a la conectividad, pero como zona muy fragmentada, kárstica y volcánica, y geomorfológicamente caprichosa y fecunda en muchos lugares, estimula la formación de nichos culturales muy específicos y localizados. Este aspecto de “unidad en la diversidad” (Horden y Purcell 2000: 9-26; Albera, Bloh y

Bromberger 2001) está mucho más presente y más extensamente documentada históricamente en esta región que en cualquier otra del mundo. En segundo lugar, la dialéctica de la fragmentación y de la unidad ha sido objeto de cinco décadas de debates e investigaciones muy productivas por parte de los antropólogos especializados en el Mediterráneo, de manera que podemos aprovechar sus experiencias en este campo regional fragmentado y disputado, pero, no por ello repetidamente reificado (Braudel 1972, Davis 1977, Herzfeld 1987, Peristiany y Pitt-Rivers 1992, Blok 2001, Albera, Blok y Bromberger 2001). En tercer lugar, Huntington escenifica su argumento del “choque de las civilizaciones” principalmente en el Mediterráneo, y Foucault y Bourdieu desarrollan frecuentemente sus enfoques procesales y discursivos haciendo referencia a materiales de la historia y la antropología cultural del Mediterráneo. En cuarto lugar, haremos uso del material recuperado a lo largo de nuestras investigaciones en el Mediterráneo (Kottmann en España meridional, Zillinger en Marruecos septentrional y central, Hauschild en Italia meridional y España meridional).

El concepto del Mediterráneo como zona cultural ha sido disputado durante mucho tiempo (Herzfeld 1987), pero al final del debate éste resurge bajo una forma distinta, como un mosaico, una unidad fragmentada, si bien aparece también como un “laboratorio” coherente de comparación antropológica (Albera 1999). Las soluciones culturales locales provisionales y las tendencias culturales globales duraderas no deben volver a enfrentarse, sino que ambas deben considerarse como “híbridos” que perviven entre tendencias culturales concretas y factores universales fundamentales que suscitan la actividad humana (Latour 1999). Y esta perspectiva tomará en consideración la naturaleza híbrida del propio discurso antropológico, incorporándola en la autorreflexión sistémica, ya que representa tan sólo una variante del juego eterno entre la “deriva” del conocimiento que intenta establecer unas categorías comparativas en el estudio de la humanidad y los imponderables de las experiencias de los campos locales (Malinowski 1922: introducción). Nosotros intentaremos ofrecer una imagen comparativa y global de las potencialidades y los límites de las religiones monoteístas mediterráneas, y destacaremos las raíces profundas de la mayoría de las experiencias religiosas en el Mediterráneo, bien sean nichos rurales pequeños, espacios urbanos, naciones o conexiones mayores. Esto nos conducirá

no sólo al problema del “choque de las civilizaciones” en el Mediterráneo entre el Cristianismo y el Islam, sino también a los cimientos sincréticos y pragmáticos, ritualistas y discursivos para una paz duradera entre las naciones y movimientos mediterráneos.

### Imagen, texto, dispositivos del poder

Si analizamos las variaciones en los discursos, los habitus y los poderes religiosos en el Mediterráneo bajo los auspicios del “paisaje”, en seguida resulta evidente que las tres religiones monoteístas, el Judaísmo, el Islam y el Cristianismo, tienen, concurrentemente, pautas de desarraigo y arraigo regional. Las tres Escrituras Sagradas y las tradiciones apócrifas interrelacionadas viajan a través de los nichos geográficos y las barreras lingüísticas, si bien los tres movimientos mantienen sus raíces históricas en lugares concretos. En lo que al Mediterráneo se refiere, las tres religiones están arraigadas, por ejemplo, en los distintos lugares sagrados en Jerusalén, tan disputados actualmente. El Islam y el Cristianismo, más que el Judaísmo, parecen unas redes aglomeradas de comunidades, tanto si están centralizadas como si no, conectadas a ciertas fronteras geográficas. Para convertirse en verdaderas sociedades de los vivos y los difuntos, las religiones del mundo cristiano y musulmán tienen que estar formadas y arraigadas en las comunidades locales, deben estar formadas no sólo por la omnipresente palabra del lenguaje ritual de la misa católica y las oraciones islámicas, sino también a través del culto a ciertos lugares físicos (estatuas, tumbas sagradas) y unas prácticas específicas imaginarias y colectivas (cultos de trance, coreografías religiosas locales y tradiciones populares locales). Los hitos religiosos que se encuentran en el paisaje (templos, iglesias, mezquitas, monumentos naturales y artificiales basadas en leyendas religiosas) y las personificaciones de la Palabra en la forma de humanos vivos (sacerdotes, mullahs) repiten y modifican estas interrelaciones y diferencias complejas. Si dejamos de lado las religiones relativamente más pequeñas como el Judaísmo, el Protestantismo y los Drusos, los sectarismos y los movimientos religiosos menores a nivel de discurso, organización e imágenes fundamentales, resulta evidente que las dos religiones mayoritarias del Mediterráneo (divididas entre las iglesias ortodoxas, coptas y católicas) han definido claramente los límites entre las prácticas y las enseñanzas religiosas básicas. En el Cristianismo y en el Islam, la





2. Semana Santa, Andalucía

dialéctica de la carne y la palabra, por un lado, y las relaciones entre la escritura y la práctica, por el otro, son divergentes, si bien resultan bastante coherentes en el enfrentamiento a niveles más amplios. En tanto que aquél produce aplicaciones y variaciones inagotables de imágenes, éste produce versiones infinitas de representaciones orales, rituales y visuales de los versos y letras del Corán. A este nivel de práctica y discurso local, parece inútil buscar un terreno común entre estos dos grandes estilos de pensamiento y práctica ritual.

Algunos datos tomados de la antropología africana parecen corroborar esta impresión de que existe una especie de abismo antropológico entre las culturas que definen sus prácticas religiosas a través de imágenes y aquellas que categóricamente no las usan. Somos actualmente testigos de una actividad misionera intensa por parte de los teólogos y políticos islámicos en contra del arte religioso tradicional africano, el “fetichismo”. En algunos casos, el terreno estaba abonado por la presión de los misioneros cristianos protestantes, principalmente. Sin embargo, la situación poscolonial, con estructuras de poder inestables, ha reabierto un conflicto antiguo entre los grupos afri-

canos acostumbrados a desarrollar una vida religiosa en diálogo con las estatuas y otros objetos, y aquellos grupos que expresan y canalizan su relación con lo sobrenatural principalmente a través del trance, la posesión y otras formas de oratoria y técnicas rituales del cuerpo (Kramer 1993).

En 1933, el antes citado Leo Frobenius (1933: fichas nº 28, 41 de la pg. 210, 297), a la sazón uno de los principales antropólogos y africanistas alemanes, publicó dos mapas definiendo una especie de frontera entre las culturas de la máscara y de los ídolos y las culturas del trance y el “chamanismo” sin imaginería en África. Debemos atribuir este tipo de caracterización a un *Zeitgeist* esencialista y de dominación étnica, a la época de la Segunda Guerra Mundial, que estuvo marcada por los intentos del Reich alemán de dibujar y redibujar violentamente muchas otras líneas de demarcación. Sin embargo, a pesar de que nuestras ideas ya no están basadas en la megalomanía étnica y racial, sino en una investigación etnográfica meticulosa, seguimos teniendo algunas buenas razones para prolongar pacíficamente la línea trazada por Frobenius entre el África Oriental y el Occidental hasta el Mediterráneo. Partiendo de la costa de Guinea, con su fetichismo

arraigado, pasamos por las costas occidentales de Marruecos y entramos en el Mediterráneo a través del Estrecho de Gibraltar. Aquí, la línea de prolongación dividirá claramente las zonas donde se profesa una religión sin im ger a de aquellas zonas donde se veneran las imágenes. La línea serpentear  a lo largo de los litorales de España, Italia, los Balcanes y Grecia, hasta desvanecerse por los enclaves cristianos de Asia Menor, Siria, Palestina/Israel y las iglesias coptas y cristianas de Egipto y Etiopía. Desde luego, la división no es ni mucho menos absoluta y deja lugar para variaciones como los cultos de trance musulmanes en los Balcanes o los vestigios de dichos cultos en los exorcismos en la Italia meridional o en el flamenco andaluz.

Pero incluso bajo esta forma sutil, interpretación esencialista, basada en características, no funcionará actualmente. Hoy sabemos que existe una razón bastante buena para esta hipótesis de que la im ger a fetichista y las formas aparentemente “puras” de características de África están basadas en las influencias históricas del Cristianismo y el Islam, y no son una especie de fenómeno fundamental. El nuevo análisis de los datos históricos y antropológicos disponibles, realizado por el antropólogo alemán Karl Heinz Kohl (2003), aporta pruebas nuevas y sorprendentes a la antigua sospecha de que el “fetichismo” africano del África Occidental est  firmemente arraigado en el Catolicismo portugués-africano del siglo XV. Esto se refleja en el hecho de que las zonas del África Oriental en las que se practica el culto sin imágenes son colindantes a zonas que durante muchos siglos habían estado bajo la influencia de los misioneros islámicos precoloniales.

En el caso de África, las imágenes primitivistas y la falta de datos de las primeras investigaciones pueden obstaculizar una interpretación histórica más racional de los datos locales en términos de influencias globales. En lo que respecta al Mediterráneo, se puede dar por sentado que los cimientos históricos de los cultos cristianos de las estatuas radican en la “replastificaci n” de la antigüedad pagana y los orígenes anticristianos de los cultos sin imágenes del Islam. Esto mismo se puede aplicar a los orígenes comunes del Islam y del Cristianismo en un Juda simo casi carente de imágenes. Debemos tener en cuenta los cambios históricos, incluso a nivel del habitus religioso profundamente arraigado, y que no existe ningún argumento a favor de tendencias culturales auténticamente “esenciales”.

Por lo tanto, los verdaderos fundamentos de los sistemas africanos y mediterráneos de la im ger a fetichista o sin imágenes parecen radicar en el desarrollo de un sincretismo entre las prácticas que se alimentan de los cultos romanos y del Cristianismo posterior controlado por el Estado - estos sincretismos están, a su vez, arraigados parcialmente en las luchas milenarias dentro y entre las tribus de Oriente Medio, en lo que respecta a la idolatría y el culto de lo abstracto (Lang 2002, Finkelstein y Silberman, próximamente en 2006, Hauschild 2004). Podríamos incluso suponer, al igual que hicieron los historiadores del arte y del costumbrismo Aby Warburg (1995, 1998), Waldemar Liungman (1945) y Carlo Ginzburg (1991), que existe una tradición bastante más antigua en la que se mezclan las experiencias sobrenaturales basadas en trances y el patetismo congelado de las imágenes de culto que se extiende, por así decirlo, por encima de Europa y el Mediterráneo, cuyas líneas de *longue durée* están arraigadas en el Asia central y septentrional, en Asia oriental y meridional y África (Dum zil 1977, Heine-Geldern 1956, 1966).

 Existe en los cultos de posesiones y trances, por ejemplo, algún substrato “chaman stico” asiático, como cree Ginzburg?. En su magnífica obra sobre el aquelarre de las brujas, se le olvid  esbozar los paralelismos existentes en África. Su famoso mapa de rituales chamanistas en Europa atribuye el culto a las estatuas y las imágenes a “Europa” y a sus orígenes helenistas e indoarios o asiático-orientales, omitiendo el “arte africano” y los cultos africanos de posesión. Al concluir nuestro análisis sobre las semejanzas y las diferencias entre las prácticas y los conceptos religiosos, observamos que la “civilización” euromediterránea aparece, una y otra vez, contrapuesta a la “cultura primitiva” de África, una postura que ya no podemos compartir con nuestros predecesores en historia de las religiones. Ahora bien, después de la deconstrucción del paradigma de la *longue durée*, de los *substrata* y de otros tipos de genealogías culturalistas, podremos, si lo intentamos, poner nuevamente en común todos estos conceptos y, con el tiempo, extraer algún beneficio epistemológico de nuestros etnocentrismos. En su prestigioso análisis sobre los cultos fetichistas y de trance africanos, el antropólogo de arte alemán Fritz Kramer (1993) destacó que en su división, el análisis paralelo de ambos tipos de culto conduce en realidad a algo más que un argumento basado en la “zona cultural” en lo que respecta a las configuraciones históricas concretas de las prácticas reli-

gias africanas o, podríamos añadir, mediterráneas. Más a un, esta comparación abre el camino a una teoría general sobre la imagin r a que no subraya las diferencias entre lo material y lo espiritual, sino que se refiere a la propensión general de los humanos a dialogar con las fuerzas sobrenaturales -lo que ayuda, a su vez, a trascender los límites de determinados nichos sociales y geográficos: uno se puede comunicar con los espíritus a través de la meditación con estatuas y los cultos de posesión. Existen múltiples casos etnográficos en los que ambas formas se mezclan de diferentes maneras, y esta impresión de prácticas y conceptos enredados se ve reflejada en muchas ramas de la psicología de la percepción y la ciencia de los medios de comunicación.

Parece que el proceso por el cual se reflejan las realidades internas y externas, bien sea por visualización o por representación material, es tan vital para los humanos que a los ritos y las actuaciones teatrales y a todos los actos de diálogo concretos con objetos materiales le sigue la politización, la categorización y, con frecuencia, la instauración de prácticas y enseñanzas, cuyo objetivo es orientar hacia una abstracción de la experiencia sensual para fines superiores. La politización histórica de los cultos y las otras formas de imagin r a se convierten entonces en una fuente genuina de lo que experimentamos en el "campo religioso" como una división antropológica entre los cultos de objetos y los cultos de la abstracción espiritual (Bourdieu 1971). A la postre, nuestra valiente prolongación hasta el Mediterráneo de la línea divisoria de Frobenius aporta únicamente más pruebas al argumento fundamental en el que se postula que la llegada del monoteísmo podría crear una situación en la que las actitudes religiosas básicas y las técnicas esenciales de la imagin r a, como el fetichismo y el chamanismo, o la danza en trance y la veneración de estatuas, fueron repartidas entre determinadas clases sociales y grupos culturales (Imscher 1980).

Así, las guerras sobre los cultos con imágenes y sin imágenes en la historia del Mediterráneo arrojan, sorprendentemente, una luz interesante sobre una postura antropológica profundamente arraigada (Bailey 1983). Desarrollados en la escuela Durkheimiana y Radcliffe-Browniana del funcionalismo estructural que concibe todas las formas de comportamiento como el resultado de la voluntad humana de categorizar y organizar la vida social en corporaciones políticamente eficaces, estos topos viajaron durante mucho tiem-

po hasta llegar al centro de los estudios culturales postmodernos y de las ciencias de los medios de comunicación. Esta transferencia se centra en los escritos anteriores de Foucault, en los que cada categorización o cognición conduce a la politización en mecanismos de poder históricamente concretos de los cuales los humanos contemporáneos no pueden huir. Como reflejo de esta postura temprana de Foucault sobre el desarrollo de la historia y la antropología en las sociedades euromediterr neas, no nos debe sorprender que esta teoría de Foucault fuese promovida autoritariamente por el más importante historiador y teórico de la *longue durée* de las tendencias culturales geográficamente transcendentales de la posguerra, Georges Dum zil (Eribon 1987, 1991). La amistad incómoda entre un culturalista defensor del espíritu que posteriormente alumbrar a la tesis de Huntington sobre el "choque de las civilizaciones" y un crítico cultural de izquierdas que promulgaba la versatilidad más extrema de las tendencias culturales y cuerpos y mentes humanas, estaba basada en el terreno común en el que uno describía las consecuencias enormes de lo que el otro intentaba observar en sus comienzos: los cimientos de las diferencias culturales a través de la práctica de clasificar mediante categorías. Se trata del poder de la palabra y de la instauración de los mecanismos del poder que tendrán unas consecuencias transcendentales, a las que no les parecen afectar en demasía las circunstancias materiales o locales ni los imponderables de la práctica humana. Es en sus escritos posteriores cuando el Foucault del "pliegue" intenta buscar una salida al concepto al que el sociólogo cultural más importante de todos los tiempos, Max Weber, ya había definido con la metáfora de la "jaula" de nuestra civilización occidental, históricamente específica (Dreyfus y Rabinow 1982, Weber 1947).

La antropología unitaria de la imagin r a nos ofrece nuevas percepciones sobre el carácter de las estructuras locales y específicas de los cultos, las prácticas de magia y las confesiones religiosas. En ella no se muestran las prácticas elementales en su "forma bruta", que Foucault consideraba como la única forma de realidad sin categorizar, sino en un orden determinado de hechos manifiestos: ritos iniciáticos, festivales durante el ciclo anual, el culto a los difuntos, las deidades y los santos locales que cobran no sólo la forma de hitos visibles en el paisaje, sino también un carácter visionario que conduce a los grupos locales hasta las fases liminales y las crisis rituales, y,



finalmente, a la reinstauración del orden antiguo o nuevo. Incluso para los creyentes más firmes de una de las religiones monoteístas, esta perspectiva costumbrista y antropológica abre nuevos espacios de identidad. Si nos centramos en la práctica diaria sin importancia, en lo que ocurre más allá de la política y subyace bajo el “choque de las civilizaciones”, descubrimos valores universales que se encuentran paradójicamente en los mismos terrenos que las variaciones y diferencias locales. Y esto nos parece más esperanzador que “demostrar” los puntos de coincidencia de los mecanismos teológicos o “culturales” de las religiones del mundo - si bien es cierto que los movimientos ecuménicos de este tipo son meritorios. Intentaremos esbozar un “terreno común” pragmático, habitual y práctico entre los “pliegues” culturales e individualmente negociados. Esto se realizará de forma superficial, ya que es un planteamiento preliminar. Sin embargo, por medio de un análisis de las prácticas religiosas y estéticas de dos paisajes mediterráneos vecinos, podremos demostrar lo que anteriormente se ha esbozado como “unidad en la diversidad” (Albera, Blok y Bromberger 2001). A primera vista, estas zonas culturales están divididas claramente por lo que Leo Frobenius llamaba el contraste entre “el culto de las estatuas y las máscaras”, por un lado, y el “chamanismo” o culto visionario, por el otro: la España meridional y el Marruecos septentrional-central. Basaremos nuestras ideas en los perfiles sincréticos de los cultos locales y la magia del continuo magrebí-ibérico de la literatura antropológica producida desde finales del siglo XIX por investigadores procedentes de Europa central y septentrional y Norteamérica. En el transcurso del debate mencionaremos algunas observaciones sobre las obras ya publicadas y las investigaciones en curso actualmente en Andalucía, Marruecos septentrional e Italia.

## Marruecos Septentrional y Central

El Islam marroquí ha sido analizado por Edward Westermarck (1926), Ernest Gellner (1969, 1981), Clifford Geertz (1968) y Dale Eickelman (1976) y por muchos otros autores, por ser un sistema religioso con prácticas religiosas marcadas por variaciones locales profundas que están centradas en mujeres y hombres piadosos que pueden alcanzar diferentes grados de santidad durante o después de sus vidas. Dentro de la extensa colección de escritos coloniales, a estas personas se les conocía frecuentemente como “morabitos”,

y se les consideraba parte del “Islam popular” rural en contraposición al Islam erudito, bíblico de las ciudades (Zillinger 2005a, b). Sin embargo, a pesar de que poco después de la muerte de Mahoma los movimientos reformistas comenzaron a luchar contra la creencia popular en “intermediarios”, el amigo de dios, el *wali allah*, sigue siendo una parte importante de la vida religiosa islámica (Lapidus 1987) tanto en Marruecos como en otros lugares. Esto es aplicable tanto a la actitud de las masas como a la de aquellas personas que pertenecen a los círculos más allegados a los expertos religiosos (Munson 1993).

Pero no vamos a crear dos esferas de santidad en este contexto, ya que nuestro argumento comenzará con una observación sobre los distintos modos de percepción que se influyen mutuamente (Cornell 1988). Tanto en el campo como en las ciudades, los grupos compactos de templos morabitas ponen de manifiesto la vocación de los individuos y de las comunidades por los santos, cuyas tumbas atraen a los peregrinos que acuden a las fiestas religiosas locales (Westermarck 1926, Reysoo 1991). Un gran porcentaje de musulmanes se adhieren actualmente a un “Islam más formal”, rechazando totalmente la idea de intermediarios y subrayando la igualdad de los hombres antes Dios (Eickelman y Piscatori 1996), si bien es cierto que las personas siguen acudiendo a estas tumbas sagradas - particularmente grupos con niños recién nacidos buscando su bendición, o acompañando a enfermos o a personas cuyos cuerpos y mentes se encuentran en un estado maltrecho.

Desde la época de Westermarck, se ha utilizado el concepto un tanto anticuado de “Santos Patronos” para describir estos cultos. Este concepto rinde homenaje al arraigo de estas prácticas imaginativas y materiales en el paisaje social y geográfico de Marruecos. Los espíritus buenos-malos, los *jnun*, siguen atacando a las personas de todos los estamentos sociales y requieren la interferencia de los especialistas y las hermandades vinculadas a un santo en particular, un santo especializado en el tratamiento de un desorden físico o espiritual determinado (Crapanzano 1981, Welte 1990).

Seguramente, incluso entre la mayoría de los musulmanes que practican unos rituales del Islam que para un profano parecen poco islámicos o sincretistas, encontraremos un concepto claro de monoteísmo y de pertenencia al mundo y a la teología islámica. Además, sus costumbres locales están no sólo insu-

fladas de doctrina teológica, sino también de la noción de la “baraka”, es decir, la gracia divina o la bendición, y de las costumbres sociales de los linajes de santos y sus políticas, que reubican continuamente las formas de vida local dentro de un contexto más amplio a nivel regional, nacional e internacional.

Sin embargo, dentro de los contextos sociales siempre variables y en las vidas y los mundos en transformación, sigue existiendo tensión entre los sistemas ideológicos basados en la teología y la realidad social en la que éstas se desarrollan. Como Eickelman demostró en su obra biográfica sobre la vida de un notable que vivió en Marruecos en el siglo XX, el maestro coránico, el *fqih*, sigue siendo una persona ajena, “objetiva” dentro del contexto local de la comunidad, puesto que no está “comprometido radicalmente” con la comunidad local (Eickelman 1985) ni con los modos jerárquicamente establecidos de intimidad con Dios y los hombres (Cornell 1998). Del mismo modo, las creencias religiosas siguen desarrollándose dentro de las hermandades locales, y por medio de prácticas comunes que hacen hincapié en las experiencias sensoriales de lo metafísico y lo social - es decir, al nivel más minimalista de la experiencia individual - en ceremonias como el *dikr*, que culminan frecuentemente en estados controlados de trance. Las variaciones locales analizadas, por ejemplo, por Vincent Crapanzano (1973) y Frank Welte (1990), tratan sobre los cultos de trances colectivos o representativos y las actuaciones de las personas santas en las prácticas y curaciones extáticas - tanto si son en parte unas prácticas muy generalizadas de escrituras basadas en la magia, y en parte unos modos muy personalizados de abordar los estados de posesión, o en su forma más débil, fijaciones de la mente en la brujería, el mal de ojo, las enfermedades y la mala suerte.

Este campo religioso regional está - en el nivel primario de la terminología religiosa oficial - libre de imágenes de deidades personalizadas o personas deificadas. Sin embargo, a un nivel inferior y más popular observamos formas menores de fetichismo relacionadas con la escritura de los versos santos (Eickelman 1985), la representación pictórica o plástica de las fuerzas del mal como el escorpión, o los portadores de la dicha como la estrella y la mano de Fátima (Westermarck 1926), siendo ésta última, por lo menos, una representación pictórica de una parte de una persona santa (Kriss y Kriss-Heinrich 1962). La *K'aba* es omnipresente, por ejemplo, cuando se multiplica en miniaturas, pero las tumbas sagradas de los santos atraen actos



"Allí oíré los sonidos  
que de niño yo aprendiera:  
El Levante en los chaparros,  
el agua entre las acequias,  
el rumor de las azudas  
del Genal en la tormenta."

3. Fiesta de Moros y Cristianos de Benalauría. Fragmento del texto de la obra (2ª edición), de José Antonio Castillo Rodríguez.  
Alesandro Marinelli. Fondos Espiral, Animación de Patrimonio

fetichistas de devoción local, por ejemplo, la colocación de ofrendas, lo que no difiere tanto de lo que observamos en los cultos populares cristianos. Las hermandades no utilizan máscaras, si bien esconden el individuo detrás de disfraces que, de algún modo, proclaman el “sentimiento” de santidad, martirio, fuerza sobrenatural y, en algunos casos, trance y posesión.

En los estados de posesión se representa al Otro omnipresente del orden social. En los estados de disociación del Yo, siguen existiendo las experiencias individuales en las que las fuerzas externas se perciben como una parte integral de la propia existencia de uno mismo. El *jnun* (Sg. *jin*) se ha puesto de manifiesto en la adquisición social de la cosmología coránica y de las múltiples formas de sincretismo con las creencias paganas, muchas de las cuales aparecen con la forma del Otro cristiano y judío. En las representaciones en trance de las fuerzas demoníacas persona-

lizadas y de los “espíritus del sabbat” (Welte 1990), o en la representación carnavalesca del judío “paradigmático” que representa casos específicos de la clasificación universal y del orden jerárquico del hombre ante lo divino (Hammoudi 1993), las prácticas rituales y mágicas parecen reaccionar ante la presencia del Judaísmo y la lucha contra el Cristianismo dentro de la sociedad y de la cultura marroquí.

Recientemente está surgiendo una imaginería nueva y sumamente personalizada de los mártires de la guerra santa, que, a la vez, es estéticamente idealista, confirmando así el carácter modernista del fundamentalismo islámico (Kepel 2003). Sin embargo, muchos movimientos reformistas en Marruecos y en el resto del mundo musulmán continúan alimentándose del legado de personas santas o pías y de sus papeles especiales para articular las protestas sociales y abogar por un cambio político (Munson 1993) - sin fomentar una guerra santa y/o actos violentos. En el transcurso de la globalización y los cambios globales, ellos critican y, al mismo tiempo, se refieren a las tradiciones religiosas, con el fin de enfrentarse a los nuevos retos y articular unos valores específicos, adoptando, transformando y vinculando los procesos transnacionales y los discursos a sus vidas-mundos (Hammoudi 1997).

## España Meridional

Al otro lado del Estrecho de Gibraltar, encontramos una sociedad que ha ignorado sus raíces africanas durante mucho tiempo y donde actualmente prevalecen unas políticas claras de diversidad y cierre. Los acontecimientos mundiales conducen a diversas reacciones locales de reserva o de aferramiento a la identidad, fortaleciendo las costumbres tradicionales de memoria dirigida y actos públicos de lo “propio” y “auténtico”. La popularización, la estetificación y la comercialización del patrimonio cultural de al-Andalus cubre las necesidades de la gestión consciente y creativa de la identidad que trata lo antiguo utilizando formas nuevas. Por lo tanto, la modernidad puede ser encarada, a veces, de forma desafiante, utilizando medios muy modernos.

Las “reservas” locales frente a la globalización se vuelven, por un lado, perceptibles en el renacimiento de las prácticas religiosas, imaginativas y de estética tradicional, las costumbres locales y los “modi memoran-

dum”. Desde la *reconquista*, en Andalucía existe una galería de santos locales relacionados con imágenes que procesionan o a los que se acude en peregrinaje como El Rocío (Crain 1992, 1997; Moreno Navarro 1982; Murphy 1993) y acontecimientos populares como los encierros y las corridas de toros (Braun 1997), todo ello combinado con el Carnaval (Fernández 2004, Gilmore 1975, Mintz 1997, Schrauf 1997) y otras múltiples Fiestas (Velasco 2000). Sin embargo, a partir de los años 80, todas estas formas culturales resurgen y se folklorizan, siendo representadas como ejemplos notables de la cultura española “típica”, “pasional” y “visionaria” (Christian 1996, Mitchell 1999). Por otro lado, a finales del siglo XX, observamos que surgen formas concretas de discursos supralocales sobre el patrimonio musulmán-cristiano de al-Andalus, culminando en las actividades de la Fundación *El Legado Andalusí* del sur de España (El Legado Andalusí 1995) y en la “reorientalización” constante de los discursos alrededor del genio artístico del flamenco (Cruces Roldán 1996, Washabaugh 1996). Las corrientes nostálgicas y las “nuestrificaciones” (Kohl 2004: 427) crean un paisaje cultural mediterráneo en la España meridional que resulta atractivo para los turistas, los compradores de bienes inmobiliarios o los pensionistas de los países de Europa Central así como a los conversos al Islam (Stallaert 1998) de toda Europa que se trasladan a estas tierras para estar en contacto con las posibles “raíces” árabes de al-Andalus. Por último, pero no por ello menos importante, los medios de comunicación de los países árabes-parlantes invocan constantemente el *legado andalusí*, fomentando un turismo considerable de la élite árabe hacia el sur de España, incluida la Casa Real Saudí.

Pero, además de la celebración actual de los recuerdos del pasado árabe-musulmán o morisco, siempre han existido también unos resentimientos islamofóbicos latentes y abiertos. La preocupación sobre el riesgo de sufrir ataques terroristas por parte de movimientos islámicos fundamentalistas como Al-Qaeda, que golpeó a España el 11 de marzo de 2004 en Madrid (Atocha), y los temores de una afluencia masiva de trabajadores, especialmente marroquíes - y también de inmigrantes cualificados (Dietz y Barea 1999, Crain 1999)-, sirven para fomentar manifestaciones políticas y racistas en las zonas fronterizas entre la Península Ibérica y Marruecos (Téllez 2001).

Un ejemplo notable de una tradición local popular en la que se aúnan los sincretismos y los estereotipos

sobre los “otros” musulmanes son las *Fiestas de Moros y Cristianos*. Las representaciones rituales de las batallas entre los moros y los cristianos se han repetido en la historia de España desde el siglo XII, y hoy en día se siguen interpretando como una práctica simbólica vital en aproximadamente 300 pueblos y ciudades de España (concentrados sobre todo en el sur, en Andalucía, y en la costa levantina), si bien también se representan en otros países del Mediterráneo occidental y en muchos de los antiguos territorios coloniales conquistados por la Corona española (incluidos Italia meridional, Latinoamérica, Filipinas e incluso en la isla africana de Santo Tomé; Albert-Llorca y González Alcantud 2003, Baumann 1995, Carrasco Urgoiti 1976, 1999, Hoenerbach 1975, Neuhaus 1999). Estos dramas sociales ritualizados que reconstruyen los encuentros diplomáticos y militares entre el Islam y el Cristianismo dentro del territorio ibérico son escenificados por las comunidades locales, es decir, por españoles, excluyendo a los musulmanes auténticos de nuestros días. La victoria de los guerreros cristianos en estas “batallas ficticias” (Driessen 1985) se atribuye a la intervención decisiva y legendaria del santo local, relacionado originalmente con las visiones legendarias que tuvieron lugar durante las luchas fronterizas entre los musulmanes y los cristianos en al-Andalus. Por lo tanto, la *Fiesta de Moros y Cristianos* integra también el culto al patrón católico local y, al igual que otras prácticas religiosas locales, se concentra en las estatuas de los “salvadores locales”, a menudo “cargados” espiritualmente con una imagerie mitológica que deriva la presencia y los poderes de la estatua de la época de la *conquista*. Estas fiestas son un acto corporal y discursivo en el que se establecen los límites internos, o sea de las redes sociales de la comunidad local, así que crean los límites externos entre lo “propio” y lo “ajeno”. Actualmente estamos estudiando este campo de encarnación, incorporación o defensa en el diálogo entre el “otro” y lo “santo” en ambas orillas del Mediterráneo, con el fin de explicar la eficacia social en la gestión de estos “dramas sociales” y la memoria traumática.

Las representaciones de las realidades internas y externas en los contextos musulmán y cristiano, repetidos a lo largo de las fronteras entre el Magreb y la Europa meridional, no aparecen sólo en forma de contrastes, sino también en homologías y complementariedades: por ejemplo, no existen diferencias notables entre la organización y la vinculación regional de las sociedades y las hermandades religiosas de

España y del norte de Marruecos (Zoido Naranjo 2001), y se podría decir lo mismo de las imágenes carnavalescas del Otro (Hammoudi 1993, Wlte 1990). Las procesiones y los otros comportamientos relacionados con las imágenes en España se podrían considerar como una oposición directa a las prácticas marroquíes que est n desprovistas de estas representaciones figurativas de personas santas. Al mismo tiempo, los cultos cristianos están acompañados por y a menudo arraigados en las apariciones tanto legendarias como, en algunos casos, recientes (Christian 1972, 1981), revelando unos paralelismos situacionales con las prácticas del trance y visiones marroquíes (Crapanzano y Garrison 1977, Welte 1990). Este momento visionario est  presente incluso en la manipulación actual de las estatuas en el sur de España - durante las procesiones, éstas están iluminadas y son movidas constantemente por sus portadores para dar la sensación de que la imagen cobra vida, provocando una visión colectiva.

En el caso de muchas otras prácticas est ticas, fiestas o formas más privadas de magia que han sido investigadas, por ejemplo, por Pitt-Rivers y Caro Baroja, destaca la presencia de un “grupo étnico” asiático-africano-europeo intermedio, los Gitanos. Su música y sus bailes no han sido analizados todavía a la luz de lo que sabemos sobre los cultos de trance norteafricanos -ha sido únicamente la imagerie popular de los últimos años, promovida especialmente por los organizadores de los eventos pop-musicales, la que ha resaltado el nexo “oriental” de la música gitana. El público experimenta el “sentimiento verdadero”, el *duende* (literalmente “genio” o “espíritu”) del flamenco cuando los bailaores (a menudo gitanos) parecen transformarse en un medio no personalizado que media entre la voz del cantaor, la música y las reacciones del público que jalea. Curiosamente, este *duende* es a veces representado pictóricamente como un enano con un pequeño sombrero rojo. Incluso hoy en día, en los antiguos territorios españoles del sur de Italia, pervive la tradición de un gnomo que provoca estados de trance, que usa un pequeño sombrero rojo, *matamorio* (*matamoros*, Hauschild 2002: 498seq).

A efectos de este trabajo, podríamos considerar ese sombrero rojo como un *objet trouvé* fetichista (Kramer 1993) y compararlo con el papel del fez rojo utilizado por varios cultos de posesión en los que se representan los encuentros multiculturales con los  rabes norteafricanos. Es posible que no resulte tan descabella-





"Este trabajo se realizó por encargo del pueblo de Benalauría, que decidió en pública asamblea transformar una Fiesta de Moros y Cristianos que había entrado en una decadencia imparable." Epilogo de José Antonio Castillo Rodríguez.

4 y 5. Alesandro Marinelli. Fondos Espiral, animación de patrimonio



do atribuir al mundo complejo del flamenco en Andalucía y al trance provocado por el duende en el sur de Italia a la influencia de los cultos islámicos y árabes de posesión sobre el habitus de la imaginaria de la Europa meridional.

### **Cultos complementarios: dogma, práctica y cultura local**

El Islam y el Cristianismo, los dos grandes dominios religiosos, parecen formar unos pequeños “pliegues” autopoéticos locales. De acuerdo con la historia narrada por el Capitán Alonso de Contreras, soldado y bandido, “matamoros” y amigo personal tanto de los piratas turcos como del autor clásico español Lope de Vega, pirata, actor y escritor, parece que en la época de Felipe II, por ejemplo, la isla de Lampedusa era un lugar clásico de dichas convergencias. Hasta el día de hoy, la isla de Lampedusa está situada virtualmente entre dos mundos, y sigue cobijando a fugitivos, la mayoría del norte de África, pero también a narcotraficantes y criminales de Nápoles y Palermo. Incluso hoy en día conserva algo de la condición de “reserva” natural e histórica que Contreras esboza de la Isla Lampedusa en sus descripciones de su propia vida y sus hazañas (De Contreras 2004: 68-69):

"Dicen está encantada y que en esta isla fue donde salieron la batalla el rey Rugero y Bradamonte, para mí fábula. Pero lo que no lo es: hay una cueva que se entra a paso llano; en ella hay una imagen de Nuestra Señora con un Niño en brazos, pintada en tela sobre una tabla muy antigua y que hace muchos milagros; en esta cueva hay su altar en que está la imagen, con muchas cosas que han dejado allí de limosnas cristianos, hasta bizcocho, queso, aceite, tocino, vino y dinero. Al otro lado de la cueva hay un sepulcro, donde dicen está enterrado un morabito turco que dicen es un santo suyo y tiene las mismas limosnas que nuestra imagen, más y menos, y mucho ropaje turquesco; sólo no tiene tocino. Es cosa cierta que esta limosna de comida la dejan los cristianos y turcos porque cuando llegan allí, si se huye algún esclavo, tenga con qué comer hasta que venga bajel de su nación y le lleve, si es cristiano o turco; hémolos visto porque con las galeras de la Religión se nos han huido moros y quedándose allí hasta que ha venido bajel de moros y se embraca en él, y en el inter come de aquel bastimento. Saben si son bajeles de cristianos o moros los que quedan allí en esta forma: la isla

tiene la torre dicha, donde suben y descubren a la mar, y en viendo bajel, van de noche entre las matas y al puerto, y en el lenguaje que hablan es fácil de conocer si es de los suyos;. llaman y embárcanlo; esto sucede cada día. Pero adviértese que ni él ni ninguno de los bajeles no se atreverá a tomar el valor de un alfiler de la cueva, porque es imposible salir del puerto; y esto lo vemos cada día. Suele estar ardiendo de noche y día la lámpara de la Virgen sin haber alma en la isla, la cual es tan abundante de tortugas de tierra que cargamos las galeras cuando vamos allí, y hay muchos conejos. Es llana como la palma, bojea ocho millas. Toda esta limosna, que es grande, no consiente la imagen la tome ningún bajel de ninguna nación, si no son las galeras de Malta y lo llevan a la Iglesia de la Anunciada de Trápana. Y si otro lo toma no hay salir del puerto."

Una cueva sagrada, una tumba sagrada, milagros atribuidos a una estatua que representa a la misteriosa Virgen y la tradición de la redención en el sentido más profano de la palabra - desde los orígenes de las misiones monoteístas, los teólogos de ambas orillas del Estrecho de Gibraltar han librado una batalla más o menos perdida contra dichas ideas y prácticas. Pero, ellos han abordado, una y otra vez, el problema sin resolver de la única Palabra que se tiene que convertir en carne en la forma de muchos cuerpos profanos, y la única Escritura que se tiene que convertir en la palabra hablada en todas las lenguas del mundo, incluido el lenguaje del gesto y del comportamiento. Al intentar “hacer arraigar” sus mensajes en nichos locales, se convierten en presas de la “ironía” que acompaña a todos los poderes centralizados (Herzfeld 1993), es decir, el problema que existe en el momento en que la “aparición”, “verificación” o “aplicación” del centro abstracto se mezcla con las periferias locales polivantes y polifónicas. A este nivel de articulación popular de los sistemas de pensamiento oficial, en la que se forma un bricolaje (Lévi-Strauss 1966) distintivo, podemos observar muchos paralelismos - la vinculación de las personas santas y sus tumbas o templos como hitos en ciertos paisajes y nichos urbanos, la idea del Mal de Ojo y las prácticas de curación de lo mismo, la relación entre el trance, el sentimiento y la música. Y, observamos también muchas formas complementarias de prácticas. Lo que en Marruecos es algo inherente a la vida religiosa, la danza en trance, reaparece en Andalucía en forma de prácticas estéticas ajenas a la religión, como el flamenco e, incluso, las corridas de toros. Las tradiciones de amuletos basados principalmente en la Escritura (en Marruecos) o los amuletos

basados en las prácticas de magia negra ritualista (en España), convergen bajo el signo del uso pan-mediterráneo de amuletos que representan las manos en actitud de defensa y/o evocación (Kriss y Kriss-Heinrich 1962). La prácticas del cuerpo al “rojo-vivo”, de las procesiones y de “mantenerse juntos de forma acompasada” (McNeill 1995) siguen sustentando las prácticas religiosas de ambas megaculturas, la cristiana y la islámica. Utilizando estos mecanismos prepolíticos locales y primordiales, queremos insistir y hacer hincapié en una visión “corporal-realista” renovada de los factores que constituyen y amenazan a las ideologías culturales dominantes. En vez de unir nuestra voz al coro de antropólogos que destacan (en exceso) “la política de...”, un tema que se ha debatido durante los últimos veinte años, nosotros recurrimos a los bienes culturales y las estructuras elementales que -en todas las formaciones nuevas y de “bricolaje”- forman la propia base de toda politización.

Es así como podríamos aprovechar los paradigmas antiguos de las ciencias costumbristas y de la antropología del siglo XIX para llevar a cabo un estudio antropológico del comportamiento humano posterior al postmodernismo. Sin embargo, nuestras comparaciones no pretenden conjurar a los espíritus de la “supervivencia” y una religión popular pan-mediterránea de honor, vergüenza, magia y diosas madres. Fernand Braudel y Julian Pitt-Rivers abrieron irreversiblemente un campo nuevo para la antropología mediterránea, pero actualmente preferimos unas perspectivas más diferenciadas de la “unidad en la diversidad”, en la que el Mediterráneo se percibe como una colección inmensa de estructuras-nicho pequeñas y variables, fundamentada sobre divisiones estrictas basadas en formaciones volcánicas y cársticas (Horden y Purcell 2000; King, de Mas y Mansvelt Beck 2001). No pretendemos describir una religión pan-mediterránea basada en la antigüedad romana, sino un mosaico complejo de cultos locales y “reservas” culturales, un “bricolaje” siempre variable de prácticas religiosas de la cultura familiar, en paisajes rurales específicos y en ciertos nichos urbanos. Los “cultos de regeneración”, como los denomina Fritz Kramer (2000), pueden plasmarse en un culto de imágenes y en estados de trance, de exorcismo individual y de formación de identidad, así como algún tipo de psicoterapia en grupo. En cualquier caso, ofrecerán, con el transcurso del tiempo, la posibilidad de servir como ancla, de convertirse en “reserva” y en una especie de “pliegue” cultural. De acuerdo con su

naturaleza inherente, semejante a un “bricolaje”, estos cultos locales ofrecen posibles estrategias de resistencia contra la globalización, debido, precisamente, a que permanecen en constante movimiento, aceptando e incorporando bienes, imágenes, valores y prácticas globalizadas.

Los cultos complementarios concuerdan con los paralelismos etnográficos e históricos, y las idiosincrasias locales revelan su “parecido familiar” (Wittgenstein 1979) con las aplicaciones locales de las prácticas culturales modernizadas. Las relaciones entre los bienes culturales, que Lévi-Strauss hubiese denominado “sistemas de transformación”, se convierten en adaptaciones funcionales para determinados entornos sociales, históricos, políticos y geográficos. Actualmente, todo esto ha sido suplantado por los grandes movimientos de la modernidad con sus “flujos y reflujo”, tal como Ernest Gellner (1981, 1985) solía denominar a la dialéctica entre el monoteísmo y la multivocalidad ritualista del Islam: la abstracción y la conquista del fundamentalismo islámico así como la sobreproducción de medios e imágenes en Occidente, la festivalización por un lado, y la politización por el otro, el debilitamiento de los cultos populares en una era de industrialización y su integración en el mercado mundial, y el renacimiento de culturas religiosas vibrantes en los nuevos guetos de pobreza. Estos, a su vez, se convierten, demasiado a menudo, en el objeto de la cultura psiquiátrica internacional, de medicalización y del desprecio “racional” de lo autóctono. Podríamos usar el éxito mundial de la cultura del flamenco como un vector que nos permite hacernos una idea de todas las capas de producción cultural y material que la componen. Y, en la otra orilla del Mediterráneo se nos presentan las raíces islámicas de los mundialmente famosos músicos de pop oriental, con sus sincretismos de música “house”, entretenimiento, trance “tecno” y confesiones religiosas.

Quizás, como señalan Horden y Purcell (2000), sea demasiado pronto para evocar el final de la historia y la política “del” Mediterráneo como una entidad frágil de nichos y conectividades, y, tal vez, exista todavía una “reserva” cultural y resistencia contra la intervención económica y política internacional “en” el Mediterráneo. En su análisis meticuloso de la representación discursiva de las diferencias y la laguna económica entre el mundo islámico y el occidental, publicado con el título de “What went wrong”, el islamista Bernard Lewis (2002) reconoció recientemente

su irritación por el hecho de que todos los bienes y estilos culturales occidentales hayan sido asumidos por el mundo del Islam, salvo la cultura musical. Podríamos añadir la cultura de la orientación y regeneración simbólica local, la cultura de la privacidad de la vida familiar, los detalles minuciosos de la generación de diferencias basadas en género y otros. A nivel popular, más allá de la simple resistencia a las influencias globales procedentes de Occidente, la música oriental triunfará sobre la cultura de la música popular occidental, donde ya está dominada por la creatividad cultural de los afroamericanos. A este nivel de cultura popular, en el mundo de los santos y las terapias mágicas, de duendes y “objets trouvés” como el “fez rojo” (Kramer 1993) que se utiliza en los cultos de trance africanos y en la iconografía española del duende, en un mundo en el que se hace un uso ignorante de los textos escritos y donde existe todo tipo de “agitaciones” religiosa-políticas, en un mundo de danzas e interacciones cara a cara dentro de las familias y en los vecindarios, podemos ver la “roca”, la base de la interacción social que Marcel Mauss (1945) evocó en una ocasión con gran patetismo en su famoso ensayo sobre el intercambio, el regalo, las culturas populares de la amistad y las relaciones espirituales entre humanos.

Esta base está situada a un nivel que podría estar construida sobre las relaciones en lugar de sobre las esencias, y que forma en sí misma un “retorno eterno” animado y variable a unos terrenos antropológicos comunes. Para que la palabra pueda hacerse realidad, el discurso debe ir acompañado de la aplicación real. Irónicamente es durante la aplicación, cuando las líneas de demarcación entre las religiones se tornan borrosas y se mezclan, y la paz entre las confesiones no parece una mera fantasía teológica. Los terroristas fundamentalistas islámicos intentaron atacar precisamente este espacio común cuando en la primavera de 2002 atacaron uno de los peregrinajes judío y sincretista más importantes del norte de África. Un camión cargado con depósitos de gas atacó la sinagoga La Ghriba en Djerba, justamente en el momento en que lo visitaban unos turistas alemanes. Pero el objetivo en Djerba no eran solamente los turistas alemanes “integrados” localmente, porque el ataque tuvo lugar dos semanas antes de la fiesta de *Laghba-Omer*. Miles de judíos tunecinos acuden todos los años desde Francia a visitar este lugar durante esta festividad y reunirse nuevamente con sus antiguos vecinos musulmanes y cristianos, colo-

cando en el “vientre” del templo unos huevos de Pascua, como objetos fetichistas, que se vuelven a sacar para utilizarlos como amuletos de la suerte, rezando, bailando, cantando y volviendo a vincular sus vidas bajo el símbolo de una tumba sagrada judía y el espíritu musulmán, *sidhi ghrib*, que lleva el olor del incienso a los hogares de los creyentes musulmanes los viernes. Todavía no se ha averiguado quienes fueron los responsables de este ataque que tuvo lugar en una isla que es famosa, tanto en el mundo judío como en el musulmán, por su interpretación particular y local de los dogmas teológicos. Mientras que la mayoría de los musulmanes se aferran a una adaptación local a pequeña escala del Islam wahhabita denominada Ibaditismo, la tradición judía dio lugar a controversias intelectuales interminables sobre la interpretación particular que hace de la Torah (Goldberg 1994, Hirschbert 1981: II, 118-130).

El ataque de Al-Qaeda no sólo golpeó esta ecología local de tipo enclave, sino también la cultura alemana de conmemorar los crímenes Nazi, y el consiguiente y eterno interés alemán en la cultura judía, creando algo parecido a un sentimiento de culpabilidad por lo que ocurrió entonces y ahora cuando los judíos alemanes fueron excluidos de la sociedad alemana. Si bien la cultura-nicho de Djerba y la cultura alemana de la posguerra pueden parecer étnica y religiosamente distintas, en el momento del ataque contra La Ghriba se solaparon ambos “pliegues”, es decir, por un lado, los mosaicos históricos del germano-cristiano, el germano-judío y del israelí que conmemoran las atrocidades del “Tercer Reich”, y, por el otro lado, el habitus festivo, que es un recuerdo de la ecología más antigua y parcialmente autónoma formada por los judíos djerbitas, los musulmanes ibaditas y los católicos malteses. La explosión de la sinagoga La Ghriba de Djerba, perpetrada por un grupo de Al-Qaeda con algunos miembros basados en Alemania, obedecía al programa de actividades desarrolladas por Al-Qaeda que pretende destruir los enclaves antiguos y nuevos del Cristianismo y Judaísmo - o, en el caso de Bali, el Hinduismo - en los así llamados países musulmanes, es decir, los grupos de Al-Qaeda pretenden destruir los paralelismos y las mezclas religiosas que conformaron lo que podríamos denominar la “religión del Mediterráneo” del pasado y del presente.

A su vez, el consumismo occidental intenta también, por así decirlo, ese terreno común de prácticas sincretistas religiosas y “rojo-vivo”, al transformar los acon-

tecimientos religiosos en fiestas y así convertirlos en “reservas” para la cultura internacional del turismo y los viajes. Pero, como podemos observar, los santos vuelven a resurgir en los centros de globalización. Muchas de las prácticas est ticas occidentales, desde Jeff Koons hasta Joseph Beuys, desde Madonna hasta aquella cultura internacional y vulgar de la Tarantela, el Flamenco, y el resurgimiento hispano, abren el camino para un retorno a la “reserva” cultural, a los cultos sincretistas y a otras formas de vinculación ritualista. El “pliegue” de la identidad no sigue las ideologías absolutas: las convierte en sentimientos internos, siempre innovadores, que en ocasiones desarrollan similitudes sorprendentes con lo antiguo, con la tradición rechazada. Como dijo Eric Wolf en una ocasión, la continuación de las prácticas agrícolas, las economías domésticas y la reproducción familiar, las necesidades de una orientación espacial en los nichos urbanos y rurales, el habitus de la amistad y del patronazgo como estructuras complementarias, en la que todas las actividades locales cumplen y, a veces, rechazan el sistema oficial – todo ello representa mucho más que unas prácticas simbólicas y, nosotros postulamos que contribuyen a la creación de estas reservas culturales. Así, la memoria bíblica global (Assman y Harth 1991) construye una “reserva” para las ironías y los pliegues locales, una fuente para la adquisición de un habitus nuevo. A su vez, estas prácticas  ndigenas se convierten en una reserva para la formación de híbridos interculturales y de desviaciones de la estructura internacional, tal como han constatado durante bastante tiempo algunos costumbristas en su metáfora de los bienes culturales “descendentes” y “ascendentes”.

Tal vez seamos demasiado optimistas por percibir un terreno común para crear nuevas formas de cohabitación y cooperación entre las religiones del mundo en estos sincretismos antiguos y sus paralelismos nuevos, en las prácticas est ticas complementarias y en las variaciones de los estilos imaginativos. Pero, por así decirlo,  no estamos obligados a aferrarnos a un discurso universalista si somos capaces de pensar más allá de la politización del “choque de las civilizaciones”? El ganador del premio Nóbel Soyinka (Wernicke 1996) acusó una vez a las concepciones occidentales de los derechos humanos de enmascarar conceptos de supremacía occidental. Lo que él criticaba como una actitud política más amplia de Occidente, sigue siendo actualmente un dogma aceptado ampliamente en las ciencias sociales e históricas

occidentales: la idea del advenimiento de un Yo subjetivo en la religión occidental, la idea de la creación de un sujeto autónomo en la cultura del renacimiento, la relación compleja de la democracia y la modernidad occidental, entre otros. No sólo los neoconservadores, sino también los intelectuales liberales siguen manteniendo esta lógica de la invención de la democracia por Occidente – un Occidente que, a su vez, se enfrenta con las democracias locales de las sociedades segmentarias y los movimientos comunales dispersos por todo el mundo no occidental.

Soyinka proclamó que “est  todo ahí” (Wernicke 1996, Soyinka 2000). Deberíamos tom rnoslo en serio. Todas las culturas tienen el potencial de la subjetividad, de la empatía y de la sociedad civil – es por ello que las fraternidades que comparten su cultura comunal en nombre de los espíritus de los difuntos y de los santos son tan importantes en todo el Mediterráneo. El particularismo cultural, incluso cuando se presenta bajo una forma de relativismo cultural, no parece una solución permanente. Podemos eliminar la idea de la contemporaneidad del relativismo cultural, pero en aras de mantener la postura de los derechos humanos, debemos mediar el particularismo con las ideas universalistas y, de esta forma permitiremos que nuestras opiniones se distancien del culturalismo tan bien amado por nosotros, los intelectuales y los gestores culturales. Sin embargo, observamos como el fundamentalismo se transforma, una y otra vez, en una filosofía no violenta y en un movimiento de protesta, incluso en regiones aparentemente “perdidas” como Myanmar, o en asentamientos humanos en Sudáfrica. El capitalismo global sigue siendo muy joven y, con el transcurso de décadas y de siglos, es posible que las reservas culturales de los nichos mediterráneos, los razonamientos sólidos y las culturas religiosas de la compasión se fusionen para formar un nuevo Imperio de humanismo – que, a su vez, acarreará sus propios riesgos y problemas. Si las grandes construcciones culturales llamadas el Oriente y el Occidente, el Islam y la Cristiandad, están en su punto más bajo, debemos, hoy más que nunca, aferrarnos a la “roca”, como dijo Marcel Mauss en su estudio seminal sobre el intercambio, que en muchas ocasiones es una roca literal del paisaje, como coment  Robert Hetz (1913, 1960), un discípulo de Marcel Mauss: *un lugar en el que se practican los cultos de regeneración en el nombre de ofrendas, concepto de divinidad disponible y contra todas las particularidades*.

## Bibliografía

**AGUILAR, PALOMA** 2002. *Memory and amnesia. The role of the Spanish civil war in the transition to democracy*. Oxford; New York: Berghahn.

**ALBERA, DIONIGI** 1999. The Mediterranean as an Anthropological Laboratory, en: *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 16: 215-232.

**ALBERA, DIONIGI; BLOK, ANTON & BROMBERGER, CHRISTIAN** (eds.) 2001. *L'anthropologie de la Méditerranée/Anthropology of the Mediterranean*. Paris: Maisonneuve et Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.

**ALBERT-LLORCA, MARLÈNE & GONZÁLEZ ALCANTUD, JOSÉ ANTONIO** (coords.) 2003. *Moros y Cristianos: Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Toulouse; Granada: Presses Universitaires de Toulouse Le Mirail - Diputación de Granada.

**ARAC, JONATHAN** (ed.) 1988. *After Foucault: Humanistic knowledge, postmodern challenges*. New Brunswick: Rutgers University Press.

**ASSMANN, ALEIDA & DIETRICH HARTH** 1991. *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt/M: Fischer.

**BAILEY, FREDERICK C** 1983. *The Tactical Uses of Passion*. Ithaca; London: Cornell University Press.

**BAUMANN, ROLAND EMERICH** 1995. *The 'Moors and Christians' of V lor: Folklore and conflict in the Alpujarra (Andalusia)*. Disertaci n doctoral. Tulane University.

**BENEDICT, RUTH** 1934 *Patterns of culture*. Boston; New York: Houghton Mifflin Company.

**BLOK, ANTON** 2001. *Honour and Violence*. Cambridge: Polity Press.

**BOAS, FRANZ** 1982 [1940]. *Race, language, and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

**BOURDIEU, PIERRE** 1971. Genèse et structure du champ religieux, en: *Revue Française de Sociologie*. Vol. 12: 295-321.

**BOURDIEU, PIERRE** 1994. *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.

**BRAUN, KARL** 2000 [1997]. * Toro! Spanien und der Stier*. Berlin: Wagenbach.

**BRAUDEL, FERNAND** 1972. *The Mediterranean and the mediterranean world in the age of Philip II. (org. Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II)*, translated from French by Si n Reynolds. New York: Harper & Row.

**CARRASCO URGOITI, MARÍA SOLEDAD** 1976. Christians and moors in Spain: History, religion, theatre, en: *Cultures* (UNESCO) 1976, 3:7-116.

**CARRASCO URGOITI, MARÍA SOLEDAD** 1996. *El moro retador y el moro amigo: Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos*. Granada: Universidad de Granada.

**CHECA, FRANCISCO** 2001(ed.). *El Ejido: La ciudad-cortijo: Claves socioeconómicas del conflicto étnico*. Barcelona: Icaria.

**CORNELL, VINCENT J.** 1998 *Realm of the saint. Power and authority in Moroccan Sufism*. Austin; London: University of Texas Press.

**CHRISTIAN, WILLIAM A jr** 1972. *Person and god in a Spanish valley*. New York; London: Routledge.

**CHRISTIAN, WILLIAM A jr** 1981a. *Religious apparitions in late medieval and Renaissance Spain*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

**CHRISTIAN, WILLIAM A jr** 1981b. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

**CHRISTIAN, WILLIAM A jr** 1992. *Moving crucifixes in modern Spain*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

**CHRISTIAN, WILLIAM A jr** 1996. *Visionaries: The Spanish Republic and the reign of Christ*. Berkeley, Cal.: University of California Press.

**CRAIN, MARY** 1992. Pilgrims, 'yuppies', and media men: The transformation of an Andalusian pilgrimage, in: Boissevain, Jeremy (ed.) *Revitalizing European rituals*. London: Routledge: 95-112.

**CRAIN, MARY** 1997. The remaking of an Andalusian pilgrimage tradition: Debates regarding visual (re)presentation and the meanings of "locality" in a global era, in: Gupta, Akhil & Ferguson, James (eds.) *Culture, power, place: Explorations in critical Anthropology*. Durham: Duke University Press: 291-311.

**CRAIN, MARY** 1999. New North African Immigration to Spain, in: *Middle East Report* 29(2): 23-33.

**CRAPANZANO, VINCENT** 1973. *The Hamadsha. A study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley, Cal.; London: University of California Press.

1981. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago; London: University of Chicago Press.

**CRAPANZANO, VINCENT & GARRISON, VIVIAN** (eds.) 1977. *Case studies in spirit possession*. New York; London; Sydney; Toronto: Wiley.

**CRUCES ROLDÁN, CRISTINA** (ed.) 1996. *El flamenco: Identidades sociales, ritual y patrimonio cultural*. Jer z de la Frontera: Centro Andaluz de Flamenco.

**DAVIS, JOHN** 1977. *People of the Mediterranean: An essay in comparative social Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.

**DE CONTRERAS, ALONSO** 2004. *Discurso de mi vida. Alonso de Contreras*. Madrid: Ediciones internacionales universitarias

**DIETZ, GUNTHER & GONZ LEZ BAREA, EVA MAR A** 1999. Eine transnationale Bildungselite der Zukunft? Die Ausbildung marokkanischer Studierender an einer spanischen Universität, in: *Der Überblick*, Vol.35 (4): 26-28.

**DIMASSI, ALI** 1974. La N gritude - Actualit  et Perspectives, in: Deutsche UNESCO-Kommission (ed.): *Symposium Leo Frobenius*. Pullach; München: Verlag Dokumentation: 133-150.

**DREYFUS, HUBERT L. & RABINOW, PAUL** 1982. *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*. With an after word by Michel Foucault. Chicago: Chicago University Press.

**DRIESSEN, HENK** 1985. Mock battles between Moors and Christians. Playing the confrontation of crescent with cross in Spain's South, in: *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology* Vol. XV, 1985: 105-115.

**DUM Z L, GEORGES** 1977 *Les dieux souverains des indo-europ ens*. Paris: Gallimard

**EHL, SYBILLE** 1995. Ein Afrikaner erobert die Mainmetropole. *Leo Frobenius in Frankfurt, in: Hauschild, Thomas (ed.): Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt/M: Suhrkamp: 121-140.

**EICKELMAN, DALE F** 1976. *Moroccan Islam. Tradition and society in a pilgrimage center*. Austin; London: University of Texas Press.

**EICKELMAN, DALE F** El legado andalusí 1985. *Knowledge and power in Morocco*. The education of a twentieth-century notable. Princeton: Princeton University Press.

**EICKELMAN, DALE F. & PISCATORI, JAMES** 1996. *Muslim politics*. Princeton: Princeton University Press.

**EL LEGADO ANDALUSÍ** 1995. *El Legado Andalusi*. Granada: El Legado Adalusi.

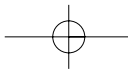
**ERIBON, DIDIER** 1987. *Entretiens avec Georges Dum zil*. Paris: Gallimard.

**ERIBON, DIDIER** 1991. *Michel Foucault*; translated by Betsy Wing. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

**EXECUTIVE BOARD, AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION** 1948. Statement on Human Rights, in: *American Anthropologist*, Vol 49 (4): 539-543).

**FABIAN, JOHANNES** 1983. *Time and the other: How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press





**FERNÁNDEZ, JAMES W.** 2004. Contemporary carnival (carnaval) in Asturias: Visual figuration as a 'ritual' of parodic release and democratic revitalization, in: Kreinath, Jens; Hartung, Constance; Deschner, Annette (eds.) 2004. *The dynamics of changing rituals. The transformation of religious rituals within their social and cultural context.* New York; Washington, D.C.; Baltimore; Bern; Frankfurt/M.; Berlin; Brussels; Vienna; Oxford: Peter Lang.

**FINKELSTEIN, ISRAEL & NEIL ASHER SILBERMAN** 2006.: *David and Solomon: Archeology's New Vision of the Origins of Western Civilization.* New The Free Press.

**FROBENIUS, LEO** 1933. *Kulturgeschichte Afrikas.* Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre. Zürich: Phaidon.

**GEERTZ, CLIFFORD** 1968. *Islam observed.* Chicago; London: University of Chicago Press.

**GEERTZ, CLIFFORD** 1984. Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist*, Vol. 86 (2): 263-277.

**GELLNER, ERNEST** 1969. *Saints of the Atlas.* Chicago; London: University of Chicago Press.

**GELLNER, ERNEST** 1981. *Muslim society.* Cambridge: Cambridge University Press.

**GELLNER, ERNEST** 1985 (ed.). *Islamic dilemmas: reformers, nationalists and industrialization: The Southern shore of the Mediterranean.* Berlin; New York: Mouton Publishers.

**GILMORE, DAVID** 1975. Carnaval en Fuenmayor: Class conflict and social cohesion in an Andalusian town, in: *Journal of Anthropological Research* 1975, Vol.13: 331-349.

**GINZBURG, CARLO** 1991. *Ecstasies: Deciphering the witches' Sabbath.* [org. *Storia notturna*]; translated by Raymond Rosenthal. New York: Pantheon Books

**GOLDBERG, HARVEY** 1994. Djerba and Tripoli. A Comparative Analysis of Two Jewish Communities in the Maghrib, in: *Journal of Mediterranean Studies*, Vol. IV: 278-299.

**HAMMOUDI, ABDELLAH** 1993. The victim and its masks. An essay on sacrifice and masquerade in the Maghreb. [org., 1988: La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la masquerade au Maghreb. Paris] Chicago; London: University of Chicago Press.

**HAMMOUDI, ABDELLAH** 1997. *Master and disciple. The cultural foundations of Moroccan authoritarianism.* Chicago; London: Chicago University Press.

**HAUSCHILD, THOMAS** 1997. Christians, Jews, and the Other in German Anthropology, in: *American Anthropologist*, Vol. 1997 (4): 746-753.

**HAUSCHILD, THOMAS** 2002. *Magie und Macht in Italien. Giffendorf: Merlin* (English edition 2006, London: Berghahn).

**HAUSCHILD, THOMAS** 2004. *Die Produktion des Heiligen*, in: *Neue Rundschau, Frankfurt/M.*, Vol. 115 (1): 85-100.

**HEINE-GELDERN, ROBERT VON** 1956 Der Ursprung der alten Hochkulturen und die Theorien Toynbees, in: *Diogenes* 1956, 13.

**HEINE-GELDERN, ROBERT VON** 1966 A note on relations between the art styles of the Maori and the ancient China, in: *Two studies of art in the Pacific area.* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd.15). Horn, Wien: Berger.

**HEINRICHS, HANS-JÜRGEN** 1999. *Leo Frobenius: anthropologue, explorateur, aventurier; le monde étranger, c'est moi.* [org. 1998: *Die fremde Welt, das bin ich: Leo Frobenius: Ethnologue, Forschungsreisender, Abenteurer.*]; translated by C. et M.-P. Emery. Paris; Montreal, Qc.; Torino: Harmattan.

**HERTZ, ROBERT** 1913 *Saint Besse: Etude d'un culte alpestre.* Paris: Ernest Leroux.

**HERTZ, ROBERT** 1960 *Death and the right hand;* translated by R. and C. Needham; with an introduction by E. E. Evans-Pritchard. Aberdeen: Cohen & West.

**HERZFELD, MICHAEL** 1987. *Anthropology through the looking-glass: Critical ethnography in the margins of Europe.* Cambridge, Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press.

**HERZFELD, MICHAEL** 1993. *Social production of indifference: Exploring the symbolic roots of Western bureaucracy.* Chicago: University of Chicago Press.

**HIRSCHBERG, H.Z. (J.W.)** 1981. *A History of the Jews of North Africa.* Leiden:E.J. Brill.

**HOENERBACH, WILHELM** 1975. *Studien zum Mauren und Christen"-Festspiel in Andalusien, Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients;* edited by O. Spies, Vol. 24. Walldorf-Hessen: Verlag f r Orientkunde H. Vorndran.

**HORDEN, PEREGRINE & NICHOLAS PURCELL** 2000. *The corrupting sea. A study of Mediterranean history.* Oxford; Malden, Mass.: Blackwell.

**HORKHEIMER, MAX & ADORNO, THEODOR W.** 1972. *Dialectic of enlightenment;* translated by J. Cumming. New York: Herder and Herder.

**HUNTINGTON, SAMUEL P** 1996. *The clash of civilizations.* New York: Simon and Schuster.

**HUNTINGTON, SAMUEL P** 2004. *Who are we? The challenges to America's national identity.* New York: Simon and Schuster.

**IRMSCHER, JOHANNES** (ed.) 1980 *Der byzantinische Bilderstreit: Sozial konomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen.* Leipzig: Koehler & Amelang.

**KEPEL, GILLES** 2003. *La revanche de Dieu: Ch tiens, juifs et musulmans à la reconqu te du monde.* Paris: Seuil.

**KING, RUSSELL; MAS, PAOLO DE & MANSVELT BECK, JAN** (eds.) 2001. *Geography, environment and development in the Mediterranean.* Brighton: Sussex Academic Press.

**KOHL, KARL-HEINZ** 2003. *Die Macht der Dinge: Geschichte und Theorie sakraler Objekte.* München: Beck.

**KOHL, KARL-HEINZ** 2004. Erfundene Vergangenheit, in: Luchesi, Brigitte & Stuckrad, Kocku von (ed.) *Religionen im kulturellen Diskurs/ Religion in Cultural Discourse.* Berlin; New York: Walter de Gruyter.

**KOTTMANN, SINA LUCIA** 2006. *Moros y Cristianos in Südspanien. Fiesta zwischen Spiel und Ernst* (Serie EUROMED, Vol. X, T. Hauschild). Hamburg; Münster; Berlin: LIT.

**KRAMER, FRITZ W.** 1992 *The red fez: Art and spirit possession in Africa;* translated by M. Green. London; New York: Verso. 2000. Praktiken der Regeneration. Baumgärten und agrarische Riten in Afrika, in: Kramer, Fritz; Lüdtke, Alf & Sauer, Edith (eds.). *Historische Anthropologie. Kultur - Gesellschaft - Alltag.* Heft 3 (Sonderdruck). Köln; Weimar; Wien: B hlau: 410-422.

**KRISS, RUDOLF & KRISS-HEINRICH, HUBERT** 1962. *Volksglaube im Bereich des Islam, Band II.* Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

**LANG, BERNHARD** 2002. *The Hebrew God: Portrait of an ancient deity.* New Haven; London: Yale University Press.

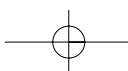
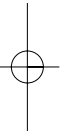
**LANGE, WERNER** 1975. *Und Frobenius sprach.* Frankfurt/M: private print.

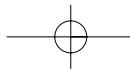
**LAPIDUS, IRA M.** 1987 Die Institutionalisierung der fr hlislamischen Gesellschaften, in: Schluchter, Wolfgang (ed.): *Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik.* Frankfurt/M: Suhrkamp: 125-141.

**LASSALLE, YVONNE M.** 1996. *The limits of memory and modernity: The cultural politics and political cultures of three generations of Andalusians.* Doctoral dissertation. City University of New York.

**LATOUR, BRUNO** 1999. *Pandora's hope: An essay of the reality of science studies.* Cambridge, Mas.; London: Harvard. University Press.

**LÉVI-STAUBS, CLAUDE** 1966 *The savage mind [La pens e sauvage].* London: Weidenfels & Nicolson.





**LEWIS, BERNARD** 2002 *What went wrong?: Western impact and Middle Eastern response*. Oxford; New York: Oxford University Press.

**LIUNGMAN, WALDEMAR** 1945 *Traditionswanderungen Rhein-Jenissei: Eine Untersuchung über das Winter- und Tadaustragen und einige hierher gehörige Bräuche*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia

**LIXFELD, HANNJOST & DOW, JAMES R.** (eds.) 1986 *German Volkskunde: A decade of theoretical confrontation, debate, and reorientation (1967-1977)*. Bloomington: Indiana University Press.

**MALINOWSKI, BRONISLAW** 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagos of Melanesian New Guinea*; with a preface by Sir James G. Frazer. London: G. Routledge & Sons, Ltd.; New York: E. P. Dutton & Co.

**MAUSS, MARCEL** 1954 *The Gift. Forms and functions of exchange in archaic societies. [Essai sur le don]*; translated by I. Cunnison; with an introduction by E. E. Evans-Pritchard. London: Cohen & West.

**McNEILL, WILLIAM HARDY** 1995 *Keeping together in time: Dance and drill in human history*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

**MINTZ, JEROME RICHARD** 1997. *Carnival song and society: Gossip, sexuality and creativity in Andalusia*. Oxford; New York: Berg.

**MITCHELL, TIMOTHY** 1990. *Passional culture: Emotion, religion, and society in Southern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

**MUNSON, HENRY J.** 1993. *Religion and power in Morocco*. New Haven; London: Yale University Press.

**MORENO NAVARRO, ISIDORO** 1982. *La Semana Santa en Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

**MURPHY, MICHAEL DEAN** 1993. The politics of tumult in Andalusian ritual, in: *PolAR, Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 16 (2): 175-184.

**NEUHAUS, ROLF** 1999. Unterm Halbmond: Die Mauren und Christen von Alcoy, in: Neuhaus, Rolf (ed.): *Fiestas. Spanien im Festrausch. Kassel: Jenior*. 87-99.

**PERISTIANY, JOHN G. & JULIAN PITT-RIVERS** (ds.) 1992. *Honour and Grace in Anthropology, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology*, Vol. 76, Cambridge: Cambridge University Press.

**REYSOO, FENNEKE** 1991. *Pèlerinage au Maroc*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme; Neuchâtel: Editions de l'Institut d'ethnologie.

**RUDOLPH, WOLFGANG** 1968. *Der kulturelle Relativismus: Kritische Analyse einer*

*Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie*. Berlin: Duncker & Humbolt.

**SCHRAUF, ROBERT W.** 1997. La comparsa y el concurso: Andalusian carnival on stage, in: *Anthropological Quarterly* 71 (2): 74-82.

**SCHWELIEN, MICHAEL** 2004 Die Sehnsucht der Muslime nach Andalusien, in: *Die Zeit*, Nr.21, 13.Mai 2004: 13-16.

**SONTAG, SUSAN** 1999. Why are we in Kosovo? in: *The New York Times Magazine*, May 02.

**SOYINKA, WOLE** 2000. *Arms and the arts: A continent's unequal dialogue*. Cape Town: University of Cape Town.

**SOO, S.E. MONGO** 1974. Opening Address, in: Deutsche UNESCO-Kommission (ed.): *Symposium Leo Frobenius*. Pullach; München: Verlag Dokumentation:11-17.

**SPENGLER, OSWALD** 1962. *The decline of the West [Der Untergang des Abendlandes]*; abridged ed. by H. Werner; English abridged ed. prepared by Arthur Helps from the translation by C. F. Atkinson. New York: Knopf.

**STALLAERT, CHRISTIANE** 1998. El movimiento neomusulmán y el intento de (re)construcción de una identidad andaluza/ andalusí, in: Rodríguez Becerra, Salvador (coord.) *Religión y Cultura. Volumen 1*. Sevilla: Fundación Machado; Junta de Andalucía: 189-197.

**STRECK, BERNHARD** 1989. Kultur als Mysterium. Zum Trauma der deutschen Völkerkunde, in : Berking, Helmuth und Richard Faber (eds.) : *Kultursozilogie – Symptom des Zeitgeistes* ? Würzburg: Königshausen und Neumann.

**TÉLLEZ, JUAN JOSÉ** 2001. *Moros en la costa*. Madrid: Debate.

**TURNER, VICTOR W.** 1969. *The ritual process. Structure and anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

**VELASCO, HONORIO M.** 2000. Tiempos modernos para fiestas tradicionales, in: F. Javier García Castaño (ed.) 2000. *Fiesta, tradición y cambio*. Armilla (Granada): Proyecto Sur de Ediciones: 97-128.

**WARBURG, ABY** 1995 *Images from the region of the Pueblo Indians of North America*; translated with an interpretive essay by M. P. Steinberg. Ithaca, N.Y.; London: Cornell University Press.

**WARBURG, ABY** 1998. *Mnemosyne: Aby Warburg's atlas of memory*. Tel Aviv: Genia Schreiber University Art Gallery.

**WASHABAUGH, WILLIAM** 1996. *Flamenco: passion, politics and popular culture*. Oxford: Berg.

**WASHBURN, WILCOMB E.** 1987. Cultural Relativism, Human rights, and the AAA, in: *American Anthropologist*, Vol 89 (4): 939-943.

**WELTE, FRANK** 1990. *Der Gnawa-Kult: Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko*. Frankfurt/M.; Bern; New York; Paris: Lang.

**WEBER, MAX** 1947. *The theory of social and economic organization (part I of Wirtschaft und Gesellschaft)*; revised and ed. by T. Parsons. London: W. Hodge.

**WELZ, GISELA** 1996 *Inszenierungen kultureller Vielfalt: Frankfurt am Main und New York City*. Berlin: Akademie Verlag.

**WERNICKE, CHRISTIAN** 1996. *Schluß mit der doppelten Moral. Ein ZEIT-Gespräch mit Wole Soyinka*, in: *DIE ZEIT*, 21.03., p. 14.

**WESTERMARCK, EDWARD** 1926 (1968). *Ritual and belief in Morocco*. New York: University Books.

**WITTGENSTEIN, LUDWIG** 1979 *Remarks on Frazer's 'Golden bough'*; revised and ed. by R. Rhees and translated by A. C. Miles. Retford: Brynmill.

**ZILLINGER, MARTIN** 2005a. Öffnen und Schließen im Zeichen des Heiligen. Das Eigene und das Fremde in marokkanischen Heiligenkulten, in: Petry, Marieke et. al. (eds.): *Ethnologisches Symposium der Studierenden, Tübingen: private print*.

**ZILLINGER, MARTIN** 2005b. *Heiligenkulte und ethnographische Imagination in Marokko* (Serie EUROMED, T. Hauschild, Vol. VI). Hamburg; Münster; Berlin: LIT.

**ZIZEK, SLAVOJ** 2000. *The fragile Absolute, or: Why is the Christian legacy worth fighting for?* London; New York: Verso.

**ZOIDO NARANJO, ANTONIO** 2001. *Los hijos de Platón: Sobre santos y cofradías de Andalucía y Marruecos*. Madrid: Ediciones Signatura.