

# La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos

Marc Abélès♦

Los antropólogos empezaron a interesarse por la política como consecuencia de las repercusiones de las teorías evolucionistas. Sus investigaciones se dirigían principalmente a las sociedades remotas con sistemas políticos diferentes de los que prevalecen en las sociedades modernas. Estos trabajos, realizados en todos los confines del mundo, dieron lugar a monografías, síntesis comparativas, y reflexiones generales sobre las formas arcaicas del poder. Hoy la antropología debe estudiar las interdependencias cada vez más estrechas entre estas sociedades y las nuestras, y las transformaciones que afectan a los procesos políticos tradicionales (Vincent, 1990). También debe proponerse, igual que las demás disciplinas antropológicas, explorar los arcanos del mundo moderno y el funcionamiento de los sistemas de poder en el marco del Estado moderno y de las crisis que lo debilitan. Esta renovación no se limita a una ampliación del campo empírico, sino que, dados los interrogantes inéditos que se suscitan, requiere un nuevo planteamiento de conceptos y métodos.

La antropología, partiendo de una visión comparativa que la llevaba construir taxonomías de "los sistemas políticos", se ha ido orientando hacia formas de análisis que estudian las prácticas y las gramáticas del poder poniendo de manifiesto sus expresiones y sus puestas en escena. Este enfoque siempre ha hecho hincapié en la estrecha imbricación entre el poder, el ritual y los símbolos. Los antropólogos, lejos de pensar que hay un corte neto y casi preestablecido entre lo que es político y lo que no lo es, pretenden entender mejor cómo se entretajan las relaciones de poder, sus ramificaciones y las prácticas a las que dan lugar. La investigación trae a la luz los "lugares de lo político" que no corresponden necesariamente a nuestra percepción empírica, que tiende por su parte a limitarse a las instancias formales de poder y a las instituciones.

A menudo se ha señalado el contraste entre cómo lo político impregna todos los aspectos en las sociedades tradicionales, lo que se manifiesta en la organización estatista materializada en sus múltiples instituciones, y la autonomía de que disfruta en el mundo moderno. Sin duda ésta es la razón por la cual el enfoque antropológico se ha limitado durante mucho tiempo al universo de las sociedades exóticas, en las que la falta de referencias favorecía el entusiasmo de los investigadores por identificar estos lugares de lo político realizando así un trabajo profundo y de larga duración. La prioridad que se daba a lo de fuera, a lo remoto, a lo exótico, tuvo el inconveniente de erigir una frontera entre dos universos que aparecían como dotados de propiedades ontológicas diferentes. Al oponer así dos métodos; uno apropiado para entender las sociedades en las que es difícil separar lo político de los demás aspectos de la realidad, el otro aplicable a la contemporaneidad en la cual la institución política está claramente circunscrita, se estaban poniendo límites

---

♦ Marc Abélès es director de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica. Dirige el Laboratorio de Antropología de las Instituciones y de las Organizaciones Sociales, 59 rue Pouchet, 75017 París, Francia y es profesor de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales. Es autor de numerosos artículos y obras de antropología, entre los que destacan: *Anthropologie de l'Etat*, 1990, *La vie quotidienne au Parlement européen*, 1992, *En attente d'Europe*, 1991, *Politique et institutions: éléments d'anthropologie*, 1997.

implícitamente al quehacer de los antropólogos, y reservando a los sociólogos y politólogos el monopolio de las investigaciones sobre la modernidad. Sin duda este reparto de los campos de estudio ha tenido efectos positivos, puesto que ha permitido a las diferentes disciplinas profundizar en el conocimiento de sus respectivos ámbitos.

## Poder y representación

Al mismo tiempo, este tipo de frontera no podía resistir mucho tiempo a un doble movimiento: por un lado, la curiosidad de los antropólogos por sus propias sociedades les llevaba a ampliar sus campos de investigación; por otro, los politólogos se sentían cada vez más fascinados por algunas facetas de lo político hasta entonces fuera de sus campos de investigación, como los ritos y los símbolos (Sfez, 1978). Si nos remitimos a las abundantes investigaciones antropológicas que se produjeron a partir de los años setenta, vemos perfilarse todo un nuevo horizonte de temas relacionados con el interés que suscitan las sociedades occidentales desarrolladas. Basta con observar la multiplicación de los trabajos europeístas para darse cuenta del cambio. Con el paso del tiempo se aprecia mejor hasta qué punto han evolucionado los temas en este aspecto. Al principio los antropólogos dieron prioridad a la diferencia, interesándose más por las periferias que por el centro, prefiriendo estudiar las sociedades rurales tradicionales o las minorías urbanas que conservaban sus particularismos, como si implícitamente necesitaran mantener todavía cierta distancia respecto a su objeto.

Desde luego, el Estado moderno parece tener poco que ver con las estructuras arcaicas, las instituciones balbucientes que atrajeron el interés de los primeros antropólogos. La complejidad de las administraciones, la existencia de un denso tejido burocrático, la abundancia de jerarquías, es decir, la instancia estatista tal y como la encontramos en nuestras sociedades tiene muy poca relación con los funcionamientos mucho más difusos que caracterizan lo político en los universos exóticos. Hay una verdadera disparidad de escala entre el fenómeno estatista contemporáneo y los dispositivos que describieron los antropólogos, sobre todo en categorías como las de sociedad segmentaria o de distrito que designan realidades muy heteróclitas. Y sin embargo, si se ven las cosas siguiendo el punto de vista de ese enfoque, se entienden de manera totalmente diferente. En efecto, si entendemos por antropología el estudio de los procesos y dispositivos de poder que irrigan nuestras instituciones, y de las representaciones que muestran el lugar y las formas de lo político en nuestras sociedades, entonces nos daremos bien cuenta de lo que estos estudios pueden enseñarnos sobre nuestro propio universo y reconoceremos sus objetos favoritos.

Igual que los antropólogos que abordaron el tema del poder en las sociedades africanas, podemos considerar la política como un fenómeno dinámico, como un proceso que escapa en parte a los empeños taxonómicos centrados en la noción de sistema. La definición de lo político que proponen Swartz, Turner y Tuden, según los cuales se trata de "procesos originados por la elección y realización de objetivos públicos y el uso diferencial del poder por parte de los miembros del grupo afectados por esos objetivos" (1966: 7) pone bien de manifiesto la combinación de tres elementos en una misma dinámica: el poder, la determinación y realización de objetivos colectivos, y la existencia de una esfera de acción política. Como todas las definiciones, también ésta tiene su punto débil, pero tiene la ventaja de precisar lo que entra en juego en toda empresa política. No obstante, se aprecia un olvido de gran importancia en el discurso de estos antropólogos. El aspecto territorial no aparece, mientras que autores tan distintos como Max Weber y Evans-Pritchard han hecho hincapié en este aspecto constitutivo de lo político. Recordemos la célebre definición weberiana del Estado como "monopolio de la violencia legítima en un territorio

determinado" o la caracterización en *The Nuer* de Evans-Pritchard, de las relaciones políticas como "relaciones que existen dentro de los límites de un sistema territorial entre grupos de personas que viven en extensiones bien definidas y son conscientes de su identidad y de su exclusividad." (1940: 19).

Un enfoque antropológico consecuente y deseoso de no cosificar el proceso político tiene que combinar, a nuestro entender, tres tipos de intereses: en primer lugar, el interés por el poder, el modo de acceder a él y de ejercerlo; el interés por el territorio, las identidades que se afirman en él, los espacios que se delimitan; y el interés por las representaciones, las prácticas que conforman la esfera de lo público. Salta a la vista hasta qué punto se encuentran entretejidos estos diferentes intereses. Difícilmente se podría imaginar una investigación sobre los poderes que hiciera abstracción del territorio en el que se ejercen: como también cuesta trabajo pensar aisladamente en la esfera pública, el espacio y la acción de lo político. No obstante, desde un punto de vista analítico puede ser necesario ver por separado y sucesivamente estos tres aspectos en el terreno que nos ocupa, es decir, las sociedades contemporáneas y sus Estados.

Para reflexionar sobre lo político en nuestras sociedades estatistas, hay que abandonar ese empeño ilusorio que consiste en considerar el sistema político como un imperio dentro de un imperio para a continuación tratar de hacer coincidir las partes, en este caso, la institución y la sociedad. Foucault que se ha visto confrontado en sus obras sobre la locura, el sexo, la cárcel, a la omnipresencia de normas y aparatos, propuso una forma de análisis que trata de superar esta dificultad esencial. "El análisis del poder no tiene que partir como datos iniciales, de la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas no son más que las formas terminales del poder." (1976: 120). Sin llegar a los datos más inmediatos que representan la ley y la institución, es importante considerar la relación del poder y las estrategias que se tejen dentro de los aparatos; pero los instrumentos tradicionales de las teorías políticas parecen inadecuados: "teníamos que recurrir a formas de pensar en el poder que se basaban en modelos jurídicos (¿qué es lo que legitima el poder?), o bien en modelos institucionales (¿qué es el Estado?)." (Dreyfus, Rabinow 1984: 298).

Foucault señala que, más que cosificar al poder considerándolo como una sustancia misteriosa cuya verdadera naturaleza habría que estar siempre tratando de descifrar, conviene plantear la cuestión de "cómo" se ejerce el poder. Pensar en el poder en acto, como "modo de acción sobre las acciones" (*Ibid*: 316), requiere que el antropólogo investigue sus raíces en el corazón de la sociedad y las configuraciones que produce. El análisis del poder "allí donde se ejerce", tiene la ventaja de dar una perspectiva del Estado partiendo de la realidad de las prácticas políticas. Lo único que puede facilitarnos un mejor entendimiento de lo político, no ya como una esfera separada sino como la cristalización de actividades modeladas por una cultura que codifica a su manera los comportamientos humanos, es tratar de tomar en consideración el ejercicio del poder y su arraigo en un complejo en el que se mezclan inextricablemente sociedad y cultura.

Los fenómenos políticos en el seno de nuestras sociedades se deben analizar dentro de esta perspectiva, recogiendo la temática de la imbricación que ha orientado a la antropología en sus comienzos y en su desarrollo posterior. Para estudiar el poder en la inmanencia de lo social, para entender desde dentro cómo unos hombres gobiernan a otros, es necesario saber las qué condiciones emergió este poder, esta aptitud para gobernar que en el contexto democrático se expresa bien con la palabra "representatividad". En dos puntos discrepamos de Foucault: por un lado, éste rechaza explícitamente la cuestión de la

representación porque ésta conlleva una metafísica del fundamento y de la naturaleza del poder con estas dos preguntas punzantes: "¿Qué es el poder? ¿De dónde viene el poder?" (1984: 309); por otro, rechaza todo cuestionamiento acerca de la legitimidad del poder por traicionar una forma de pensar legalista. Hemos señalado la aportación positiva que supone la aportación de Foucault sobre el poder como relación y como acción sobre acciones posibles, pero a nuestro entender, esto no implica el rechazo de todo cuestionamiento sobre la representación y la legitimidad. Se corre el riesgo de encerrarse en una problemática que tiende a pensar en el poder como pura relación dinámica entre capacidades de actuar abstractas, en las que se pierde de vista el arraigo en lo que Foucault llama "nexo social". El poder y la representación son para el antropólogo dos caras de una misma realidad y eliminar el interrogante relativo a la legitimidad del poder en nombre de la metafísica y de una crítica legalista sería una forma burda de soslayar el problema.

Volviendo a la cuestión de la representación política, las dos cuestiones del acceso al poder y del ejercicio del mismo se plantean como indisolubles. En cuanto a la primera, en nuestras sociedades todo gira en torno a la noción de *elección* por su repercusión práctica y por el contenido simbólico que le atribuimos. En la mayoría de las democracias occidentales, dedicarse a la política equivale a estar en condiciones, más tarde o más temprano, de aspirar a un mandato que permitirá acceder a un puesto de poder. Y en gran medida, la elección es un proceso misterioso cuyo efecto es transformar al individuo en un hombre público. De la noche a la mañana, una persona que no era más que un ciudadano como los demás es llamada a encarnar los intereses de la colectividad, a convertirse en su portavoz. Esta cualidad de mandatario es la que le da derecho a actuar sobre las acciones de los demás, a ejercer su poder sobre el grupo. Bourdieu ve en esta "alquimia de la representación" una verdadera circularidad en la cual "el representante conforma al grupo que le conforma a él: el portavoz, dotado de plenos poderes de hablar y actuar en nombre del grupo y en primer lugar sobre el grupo... es el sustituto del grupo y existe solamente por esta *autorización*." (1982: 101). La delegación que actúa desde el grupo al individuo es un elemento constitutivo de la identidad colectiva. El representante lleva a cabo la mediación entre estos dos términos. Bourdieu interpreta el fenómeno de la representación en términos de desprendimiento, de alienación de las voluntades a un tercero que se erige como poder unificador y como garante de la armonía colectiva, en su discurso y en sus prácticas. Desde esta perspectiva teórica el análisis de la representación consiste en desmontar los mecanismos que hacen que los individuos se sometan al poder y a sus símbolos. Hay que realizar *la crítica* de esta alienación sacando a la luz sus raíces. Por su parte la antropología no pretende llevar a cabo una crítica de la política, sino que trata más bien de comprender cómo el poder emerge y se afirma en una situación determinada.

## Instituciones y redes políticas

Los trabajos de campo llevados a cabo por los antropólogos en las sociedades occidentales desarrolladas dieron prioridad en un primer momento al estudio de lo político en comunidades limitadas: la política local se ha convertido así en un tema central y la cuestión del poder *local*, de su reproducción y de sus ramificaciones ha pasado a ser lo más importante. Los antropólogos, al prohibirse traspasar las fronteras de *lo local* definido como campo idóneo para su investigación, estaban limitando su campo. Y así, implícitamente, se produjo un reparto entre la periferia, terreno elegido por los etnólogos, y el centro, la política nacional y del Estado cuyo estudio se dejaba a otras disciplinas. El espacio de la antropología política se encontraba limitado a unos micro-universos dando la imagen de una verdadera insularidad de los poderes autóctonos en el mundo cerrado de su comunidad local. En lo que respecta a la historia, se dio prioridad sobre todo a los largos períodos de

tiempo, lo que podía parecer pertinente en situaciones en las que existía un desfase real entre las formas locales de política y el contexto en el que estaban englobadas. Los antropólogos se interesaban casi exclusivamente por los aspectos *tradicionales* de la vida política. Curiosamente, mientras que los trabajos africanistas (Gluckman: 1963, Balandier: 1967) habían hecho hincapié en la necesidad de pensar en las dinámicas, en el cambio, los europeístas parecían quedar al margen de la modernidad, en la prolongación de la historia ancestral.

Esta orientación no dejó de suscitar nuevas perspectivas en fenómenos hasta entonces mal conocidos como atestiguan los estudios monográficos dedicados al clientelismo y a las relaciones de poder en el mundo mediterráneo (Boissevain: 1974; Schneider: 1976; Lenclud: 1988). Otro tema muy del gusto de los antropólogos "exotistas", el de las formas de devolución y transmisión de las funciones políticas, movilizó a los investigadores: se dedicaron profundas investigaciones a la construcción de las legitimidades y a las relaciones entre poder, parentesco y estrategias matrimoniales (Pourcher 1987; Abélès 1989). Estos trabajos tienen el interés de mostrar cómo existen verdaderas dinastías de elegidos que se instalan y reproducen siguiendo una lógica que no siempre encaja en una visión superficial de los sistemas democráticos. También ponen de manifiesto que la representación política moviliza todo un conjunto de redes informales con el que siempre tienen que contar las estrategias individuales.

En efecto, el trabajo del antropólogo consiste en reconstruir esta trama relacional puesto que sus interlocutores autóctonos no le dan más que una visión parcial y a veces deliberadamente sesgada. Esta construcción se puede llevar a cabo gracias a investigaciones de gran profundidad basadas en una observación intensiva de la vida política local, y a un trabajo meticuloso de consulta de documentos en los archivos. Los análisis realizados en medio rural muestran claramente cómo las posiciones de elegibilidad se transmiten a largo plazo en el seno de redes en las que se mezclan íntimamente los vínculos de parentesco y las estrategias matrimoniales. Los conjuntos relacionales que es posible sacar a la luz y que merecen el nombre de redes se deben considerar como "arquetipos", en el sentido que le daba Max Weber, es decir, para emplear otra expresión propia de este autor, como "cuadros de pensamiento" (Weber 1965).

Sin embargo, el "arquetipo" así creado tiene muchas posibilidades de quedarse corto ante una realidad a menudo mucho más compleja de lo que parece al menos en un primer momento, aunque el enfoque etnologista sea un buen medio de distinguir los principales contornos de estas configuraciones relacionales. De ningún modo se debe subestimar el hecho de que las redes no sean entidades fijas; no se trata de hacer el inventario de los vínculos que existen entre un individuo y otros en un contexto tan general como el de la vida local. De hecho hay que considerar que las redes políticas son un fenómeno esencialmente dinámico: se trata no de grupos más o menos identificables, sino de un conjunto de potencialidades que se pueden actualizar si las situaciones concretas lo requieren. La tesitura del voto es uno de los momentos en los que este sistema relacional se encuentra actualizado. Un candidato a la representación política puede emplear con plena consciencia su potencial relacional exhibiendo los signos más apropiados para recordar éste a la colectividad. Esta estrategia es observable en los casos en los que el candidato se encuentra muy estrechamente ligado a las figuras clave de la red. Pero, a falta de indicios aparentes, los habitantes de un municipio atribuyen espontáneamente a uno de los candidatos la pertenencia a una u otra de las configuraciones. En esta situación, la red, lejos de aparecer como una realidad inerte, aparece como un potencial actualizable porque así lo

ven los demás; los miembros de la sociedad local son de alguna forma los depositarios de una memoria que restituye unas afiliaciones en parte ya borrosas.

El hecho de destacar la acusada territorialización de las prácticas políticas no quiere decir que se minimice el factor "nacional" ni por supuesto, la función de los partidos, sobre todo en la selección de los candidatos para las funciones parlamentarias.

La representación política es un fenómeno que cobra todo su sentido en la duración. "Hablar de política" es de una forma u otra, situarse en relación a unas divisiones que se remontan a una época ya lejana cuyas huellas todavía no se han borrado. Es significativo el ejemplo de la vida política francesa, en la que todavía se ven las huellas de los grandes acontecimientos fundadores que son, además de la Revolución, la separación de la Iglesia y el Estado y la Resistencia: estas peripecias conflictivas pesan durante mucho tiempo en la memoria colectiva. Cuando se enconan las relaciones entre la Iglesia y la III República a finales del siglo pasado, las redes políticas se organizan a un lado o a otro de esta línea. Con el trascurso de los años, el antagonismo ideológico se irá atenuando pero queda todavía hoy el trasfondo de muchas batallas electorales; hasta en casos en los que se hace gala de un apoliticismo aparente, a todo candidato se le identifica inmediatamente con referencia a esta bipolaridad ancestral. El acontecimiento fundador deja su huella y el comportamiento de los electores está muy condicionado por esta memoria que se transmite de generación en generación.

## Escenificaciones de lo político

Así pues, hacer ver es un aspecto consustancial al orden político. Éste actúa en la esfera de la representación: no existe el poder más que "en la escena" según la expresión de Balandier (1980). Cualquiera que sea el régimen adoptado, los protagonistas del juego político se presentan como delegados de la sociedad entera. La legitimidad, tanto si tiene su fundamento en la inmanencia como en la trascendencia, es una cualidad asumida por el poder. Es tarea suya remitir a la colectividad que encarna una imagen de coherencia y de cohesión. El poder representa, esto significa que un individuo o un grupo se establece como portavoz del conjunto. Pero el poder representa también, por cuanto pone en espectáculo el universo del que procede y cuya permanencia asegura.

Los antropólogos supieron estudiar los símbolos y los ritos del poder en las sociedades remotas: no tiene nada de extraño que la modernidad ofrezca una amplia materia para sus estudios. La dramaturgia política toma hoy en día unas formas más familiares pero no disminuye en absoluto la distancia que separa al pueblo de sus gobernantes. Al contrario, todo hace suponer que tiende a ahondarse el foso entre el universo de los hombres públicos y la vida diaria de los simples ciudadanos. El espacio público de las sociedades mediáticas no es contrario al de las formaciones tradicionales porque lleva a cabo un acercamiento entre la esfera del poder y la sociedad civil. Hay todo un conjunto de rituales que trazan un círculo mágico en torno a los gobernantes haciéndolos inalcanzables precisamente en la época en que los adelantos mediáticos nos permiten captar su imagen con una comodidad sin igual. Para entender estas simbolizaciones modernas de lo político es interesante repasar "The ritual construction of political reality" (Kertzer 1988: 77); y analizar el funcionamiento de las "liturgias políticas" (Rivière 1988) y de las escenificaciones del poder puede ser para el antropólogo muy revelador acerca del espacio público contemporáneo.

Estas escenificaciones son inseparables de una *concepción global de la representatividad* según la cual la legitimidad y el territorio están íntimamente relacionados: para construir y mantener esta legitimidad se reactivan los ritos que apelan a la nación y a su memoria y materializan por medio de la bandera, las medallas y las referencias a la nación que salpican los discursos, un sistema de valores patrióticos comunes. No es de extrañar pues, que los gobernantes se entreguen a estas prácticas cuya funcionalidad puede parecer dudosa al que lo ve desde fuera. Estos ritos proporcionan material para una doble operación política: por un lado, la expresión de una fuerte cohesión entre los gobernados que manifiestan su apego a unos valores, a unos símbolos y a una historia común; por otro, la reafirmación de la aceptación colectiva del poder establecido y de los que lo encarnan. En sociedades muy diferentes, los grandes ritos de entronización del soberano también adoptan la forma de un recorrido del territorio por parte del nuevo Príncipe, en el que cada etapa supone una nueva oportunidad de practicar un ceremonial y reforzar los vínculos entre gobernantes y gobernados. Como demostró Geertz (1983), las formas ceremoniales por las cuales el monarca toma posesión de su reino presentan variaciones significativas, como la procesión pacífica y virtuosa en Inglaterra con motivo de la toma del poder de Elizabeth Tudor en 1559, o la espléndida caravana de Hayam Wuruk en la Java del siglo XIV.

Hay otros grandes rituales que constituyen un elemento esencial en la vida política: los mítines y las manifestaciones callejeras. Estos ritos señalan los momentos en los que la vida política toma un rumbo más agitado. La manifestación en la calle ofrece la oportunidad de exhibir un simbolismo muy especial: si los ritos anteriormente citados se referían a valores de consenso, la manifestación enarbola los símbolos del antagonismo. De entrada, el pueblo en la calle, las consignas, las pancartas. Se denuncia, se interpela, siempre hay un trasfondo de violencia. Se trata de una demostración de fuerza que se ordena según un plan muy preciso: la improvisación se filtra en un protocolo de acción que no se puede sustraer a las reglas colectivamente admitidas.

La misma observación se podría hacer respecto a otro rito de confrontación, el mitin político: "el mitin, en su desorden, en su agitación y quizá en su sometimiento, no deja de ser el arma predilecta del debate político de la campaña electoral", señala Pourcher (1990: 90). Cada bando hace una demostración de poder: en el escenario, los oradores y dignatarios elegidos en función del lugar, las circunstancias y sus puestos jerárquicos en el partido. En la sala, un pueblo al que a veces se ha ido a buscar en un amplio perímetro. Todo gira en torno a la relación que se establece entre esta colectividad cuya tarea consiste en aplaudir, en gritar nombres y eslóganes, y los oficiantes cuya obligación es alentar constantemente el entusiasmo popular. Efectos publicitarios, promesas, polémicas a las que responden aplausos o abucheos: el mitin tiene que ser un verdadero espectáculo. La puesta en escena, el decorado, las músicas, las posturas, todo contribuye a la construcción de la identidad distintiva del candidato. El mitin tiene que ser un momento cumbre en el cual se ponen todos los medios para crear a la vez una comunión en torno al orador y expresar la firme voluntad de "hacer frente" y de "derrotar" a todos los demás candidatos, que para los participantes son adversarios.

Los mítines y las manifestaciones tienen en común con los rituales de consenso el hecho de que exigen una *presencia física* de los protagonistas; igualmente están *localizados*, se descomponen en una multiplicidad de secuencias, combinan *palabras y símbolos no verbales*: gestos, manipulación de objetos de valor simbólico, todo ello en una puesta en escena que integra el conjunto acción/discurso según un ordenamiento convencional. Otra analogía: el *aspecto religioso* de estas ceremonias que remiten todas ellas a algo trascendente (la Nación, el Pueblo, la clase obrera); trascendencia que se evoca en el discurso del (o de los) oficiante o

por medio de los símbolos empleados en estas ocasiones. También hay que destacar el aspecto propiamente religioso de la relación que se establece entre el oficiante y los fieles. Nos encontramos ante un ritual en toda la extensión de la palabra. Fragmentación y repetición por un lado; dramatización por otro: todo contribuye a producir "la trampa de pensamiento". Igualmente encontramos en funcionamiento los cuatro ingredientes, sacralidad, territorio, primacía de los símbolos, y valores colectivos.

En la actualidad, el espectáculo político es inseparable del desarrollo de los grandes medios de comunicación. La gente participa en la historia que se está haciendo principalmente a través de la televisión. Las campañas electorales, los hechos y gestos de los gobernantes, los actos políticos relevantes, sólo adquieren toda su importancia si aparecen en nuestras pantallas. La producción de imágenes para el gran público ha creado una nueva dramaturgia. Una campaña electoral no logra todo su impacto más que si su protagonista está seguro de "salir en la pantalla". Los grandes mítines se organizan de manera que el mensaje tenga un eco televisivo inmediato; en la campaña presidencial, François Mitterrand aparecía a las ocho en punto de la tarde para disfrutar de una retransmisión en directo en el telediario (Pourcher 1990: 87). Hasta el estilo de estas reuniones termina por ser calcado al de las emisiones de televisión. Sucede que ahora la vida política está condenada a someterse a las reglas del juego mediático. El hombre público moderno quiere ser ante todo un buen comunicador: la elocuencia televisiva es sinónima de simplicidad: se le da tanta importancia a la forma como al contenido. Hay que saber "vender" un "producto" político.

Una de las consecuencias más claras de la inflación mediática es la trivialización del acto. La repetición de las imágenes, la omnipresencia de rostros y discursos conocidos produce un efecto de desgaste. La posibilidad de cambiar de un programa a otro tiende a hacer de la escena política un elemento más de un espectáculo de facetas múltiples en el que los partidos de fútbol o los programas de variedades tendrán más atractivo que un acto político. Para que lo político se imponga se requiere toda una dramaturgia. En período electoral, es necesario mantener cierta intriga, gracias a los sondeos y a las confrontaciones entre antagonistas, culminando todo esto en los programas en los que se dan a conocer los resultados electorales. Las elecciones se parecen cada vez más a los folletines en los que se enfrentan más las personalidades que las ideas. Es significativo el desprecio que las cadenas de televisión americanas manifestaron por la convención republicana de 1996; éste fue debido principalmente al escaso carisma del candidato Bob Dole, a su incapacidad de conquistar a un público. En Francia, la batalla entre Jacques Chirac y Édouard Balladur en las elecciones presidenciales de 1995 atrajo el interés de los telespectadores porque se trataba de dos "amigos durante treinta años" y porque dio lugar a un espectacular vuelco cuando el candidato tanto tiempo considerado perdedor terminó por imponerse.

La televisión se ha convertido en una forma de expresión que permite no sólo retransmitir un acto, sino incluso crearlo. El viaje del Papa Juan Pablo II a su país de origen en 1979, un año después de su llegada al Vaticano, es un buen ejemplo de ejercicio de comunicación cuyo éxito rebasó toda expectativa. Incluso antes de que tuviera lugar, el viaje del Papa se había convertido en un símbolo que oponía dos interpretaciones contradictorias. Cada bando tenía como divisa una referencia histórica que debía orientar al público en su interpretación del acto: en uno, el asesinato de S. Estanislao y en el otro, la creación del Estado comunista. La visita del Papa supuso un duro golpe para el régimen. El rito, a diferencia de un discurso, por crítico que fuera, quebrantaba los cimientos mismos de su legitimidad. Ofrecía en actos concretos la imagen de lo que podía ser otro tipo de comunidad política (en el caso, de la unión del Papa con sus fieles), hacía ver otra legitimidad posible. En resumen, el rito materializaba una *alternativa*. En este ejemplo se



puede ver el impacto extraordinario de lo que es a la vez un ritual, un acto político y un acontecimiento mediático. Claro está que, lejos de ser algo aislado, este tipo de manifestación pública es algo inherente a la acción política. Actuar y comunicar se confunden en algunos momentos cruciales que exigen una relación entre gobernantes y gobernados distinta de la que se da en la papeleta de voto. Se trata de una verdadera *prueba de legitimidad*. El viaje del Papa a Polonia produjo a través de los gestos y de las palabras de su protagonista un fuerte mensaje que desestabilizó al poder comunista, pese a no rebasar los límites de lo simbólico y lo ritual. Es lo que Augé (1994: 94) llama "dispositivo ritual ampliado". Este dispositivo se caracteriza por la distancia entre el emisor y los destinatarios: no pretende solamente reproducir la situación existente, sino hacer que ésta evolucione.

Este mensaje cuyas consecuencias geopolíticas fueron considerables, sólo podía causar impacto si se inscribía en una dramaturgia de conjunto. Totalmente inmerso en el universo televisivo, el viaje de Juan Pablo II a Polonia adquirió la dimensión de un acontecimiento planetario. Se les ofreció a los espectadores como un momento excepcional cuya retransmisión desorganizaba la programación habitual. El viaje fue tratado como una narración, con sus diferentes episodios y su progresión. El público estaba conteniendo la respiración delante de su pantalla, identificándose con el peregrino. Esta "presentación del Papa como viajero" (Dayan 1990) pone de relieve el poder de los medios de comunicación. La puesta en escena se ha convertido en un ingrediente esencial de la acción política. El viaje de Juan Pablo II no fue sólo una peregrinación, sino que cobró el sentido de una reconquista. No era el simple reflejo de una comparación de fuerzas, al fin y al cabo desfavorable al Vaticano. Todavía se recuerda la ocurrencia de Stalin: "el papa, ¿cuántas divisiones?". La estancia del papa en Polonia, tanto por su desarrollo como por su orquestación, produjo una situación nueva.

Aunque se suele oponer la representación y la acción, el espectáculo y la vida, cada vez es más evidente que la imagen es un aspecto constitutivo de "la realidad" política contemporánea. Ésta se somete a las reglas del juego de la comunicación. Se ha llegado a considerar el poder de la "pantalla" y de los medios de comunicación como lo opuesto al ritual bien arraigado de la escena política ancestral: en el primero, se prima la *innovación*, pues para estar presente en el escenario hay que renovar continuamente, a falta de mensaje, el soporte del mensaje; en el ritual político siempre se hace referencia a una *tradicción* y de ésta toma todo su relieve implícita o explícitamente. Otra diferencia característica: la comunicación moderna tiende a acentuar con fuerza la *individualidad*. El espectador frente a su pantalla espera ver surgir un rostro, está atento a una voz, a un tono: un buen líder es el que ha sabido construir esta "diferencia" con ayuda de los especialistas en marketing y en medios audiovisuales. Por el contrario, en el rito, el oficiante tiene tendencia a anularse para dejar que hablen mejor los símbolos, para que su acción se inscriba en un sistema de valores que está por encima de él y en una historia colectiva que todo lo engloba; lo que prima es el *sistema de valores y de símbolos* reactualizado por el acto ritual. Un último aspecto importante de la comunicación política moderna es su carácter *des-territorializado*. Un líder puede comunicar inmediatamente el mensaje que quiera al conjunto del planeta; ya no hay necesidad de desplazar a las masas. Cada cual vive la política en su sillón. Éste es otro elemento de contraste con las prácticas rituales a las que nos hemos referido, ya que en ellas está presente el factor *territorio*.

Todas estas observaciones ponen de relieve la existencia de una especie de vacío entre la comunicación política moderna y los diferentes aspectos de los rituales que han prevalecido hasta ahora en las sociedades tradicionales: *sacralidad, tradición, anulación relativa del individuo como soporte de los valores colectivos, territorialización de las prácticas*; al menos a primera vista, pues

se puede observar que las nuevas formas de comunicación política no reemplazan de manera mecánica a unas prácticas que han conservado intacta su vitalidad: las inauguraciones y las conmemoraciones no han desaparecido, y las manifestaciones y los mítines conservan su puesto en la vida política. No es que haya realmente una antinomia entre el trabajo ritual y la utilización de los medios de comunicación, ni mucho menos, pero cabe preguntarse si éstos últimos no favorecen la emergencia de nuevas formas que combinan los antiguos referentes y los procedimientos modernos. Esta cuestión tiene mucho que ver con la puesta en escena del poder y dicha combinación se ha podido demostrar (Balandier 1985, Rivière 1988, Augé 1995) en las puestas en escena del poder que tienen contenidos y formas simbólicas heterogéneas, referentes a contextos históricos distintos y desfasados.

## De lo post-nacional a lo multicultural

El interés que suscita en los antropólogos el tema de los espacios políticos en las sociedades estatistas centralizadas hace que actualmente reflexionen sobre la recomposiciones que están sufriendo estos espacios y los desplazamientos de escalas que implican. El hecho de que unos actores políticos puedan desempeñar una función local de primer orden y a la vez participar en el gobierno del país induce a cuestionar la articulación de los espacios políticos y la construcción histórica de las identidades locales que lejos de ser un dato estable y permanente ha podido ser objeto de múltiples recomposiciones con el paso del tiempo. La antropología de los espacios políticos que tiende a reinscribir el "terreno" en un conjunto ramificado que engloba poderes y valores ofrece también un medio de pensar en el Estado "visto desde abajo" (Abélès 1990: 79), partiendo de las prácticas territorializadas de los actores locales, ya sean políticos, gestores o simples ciudadanos. La necesidad de planear de un modo pluridimensional las estrategias y los modos de inserción de todos los que, directa o indirectamente, participan en el proceso político no implica en absoluto renunciar al enfoque localizado cuya utilidad han demostrado los métodos etnográficos. Pero es importante que se abandone la idea ilusoria del microcosmos cerrado, en beneficio de una reflexión sobre las condiciones de producción de los universos a los que se enfrentan los etnólogos.

Por otra parte, la descripción de los hechos de poder en las culturas no occidentales no solamente hace pensar que lo político se inscribe en unos sistemas de referencia diferentes del nuestro, sino que induce también a reflexionar, desde un punto de vista comparativo, sobre la coherencia de nuestras propias concepciones. Para convencerse de esto basta con remitirse a las obras de L. Dumont y E. Gellner, pues si bien ambos se interesaron en un principio por sistemas de pensamiento muy diferentes del nuestro, más tarde ofrecieron una reflexión nueva sobre los conceptos que articulan la organización política moderna. Dumont no se conformó con profundizar en el estudio de las castas en la India; al descubrir la repercusión del principio jerárquico en este universo, se propuso definir esta "ideología holista que valora la totalidad social", y que oponía al individualismo dominante en nuestras sociedades. Tras haber estudiado las condiciones de aparición del individualismo y la naturaleza conceptual de estos "homo aequalis" que triunfa en el s. XIX, Dumont se asoma al contraste entre las concepciones francesa y alemana del Estado-nación, lo que le lleva a estudiar las formas modernas de la democracia y del totalitarismo. La trayectoria y las preocupaciones de este antropólogo recuerdan a las de Gellner cuyos primeros trabajos sobre Marruecos estaban en la misma línea de los estudios clásicos sobre los sistemas segmentarios. Su reflexión le condujo más tarde a abordar el espinoso problema del nacionalismo en los Estados modernos en una obra que constituye una de las aportaciones más importantes a la inteligibilidad de algunos temas de palpitante actualidad.

Como consecuencia de un vaivén fecundo entre el aquí y el allá, estamos viendo perfilarse una verdadera renovación de problemáticas, acorde con las transformaciones de este fin de siglo.

De este modo, la antropología de lo político ha venido a liberarse de los límites que explícitamente se había impuesto ella misma, desde el doble punto de vista del espacio y de la duración, y en la actualidad experimenta un nuevo auge que se hace eco de la más palpitante actualidad. No tiene nada de extraño que los interrogantes del mundo contemporáneo movilicen a los antropólogos. Basta con fijarse en las mutaciones que caracterizan el último cuarto del siglo XX para darse cuenta de que la noción misma de política rebasa ampliamente la noción de los modos de gobierno y abarca todo un conjunto de procesos que desembocan en la desestructuración y en la recomposición de formas históricas que parecían insuperables. Hay algunos acontecimientos que han sido determinantes en la reciente coyuntura y el primero ha sido el derrumbamiento de un sistema que, además de generar tensiones, era un elemento de equilibrio de las fuerzas mundiales. La caída del socialismo y del imperio soviético, al desestabilizar un orden mundial, ha vuelto a introducir la contingencia a escala planetaria. Una consecuencia de esta situación es la fragmentación de unidades geopolíticas cuya fragilidad intrínseca no siempre se había considerado. Ya se trate de las fronteras de Rusia o de la antigua Yugoslavia, el proceso de descomposición de la estructura estatista ha vuelto a introducir el conflicto en las entrañas de un continente que parecía haberlo suprimido reemplazándolo por el famoso "equilibrio del miedo". Parecía que la guerra ya no podía afectar a los países desarrollados. Sin embargo, reapareció con todo su cortejo de horrores. Además, de nuevo se ha vuelto a plantear el tema de la naturaleza de la comunidad política y sus fundamentos.

Durante mucho tiempo las prácticas políticas han estado circunscritas a la figura del Estado-nación que era el modelo dominante. Y es este modelo el que está en tela de juicio en el contexto de después de la guerra fría y de los conflictos que ha causado en los Balcanes y en la ex-Unión Soviética, pero también por la acentuación de las interdependencias económicas en los conjuntos multinacionales. La construcción europea es un buen ejemplo de la aparición de estos nuevos espacios políticos. Los Estados están cada vez más comprometidos en un proceso de negociación a gran escala en el que ya no es posible conformarse con instalarse en las propias posiciones. Así pues, la cuestión de la redistribución o recomposición de los espacios políticos está pasando al primer plano de manera evidente. Forzosamente estos procesos tienen que suscitar una reflexión en profundidad sobre las pertenencias y las identidades políticas. Territorio, nación, etnia (Amselle 1990) nunca estos términos se habían empleado tanto. Nos remiten a fenómenos muchas veces subestimados por un discurso político al que obsesiona el aumento de poder de las organizaciones políticas centrales, concebidas como el triunfo de la racionalidad y del progreso.

La afirmación de lo específico, la instauración de relaciones entre los espacios territoriales infra-nacionales y las instancias europeas, no contribuye necesariamente a debilitar al Estado, sino a incorporar unos dispositivos más complejos. Puede dar lugar a rivalidades entre diferentes niveles de colectividades como en Francia, o al contrario, a fortalecer los equilibrios existentes entre el Estado federal y las regiones como es el caso de Alemania. En todo caso, esta evolución induce al investigador a replantearse la cuestión del lugar de lo político, asociada durante mucho tiempo a la preeminencia del referente Estado-nación. Gellner (1983, 11) definió el principio nacionalista como el principio que afirma que "la unidad política y la unidad nacional deben ser congruentes". Ahora bien, esta congruencia es la que plantea los problemas en la actualidad. Otra cuestión oportunamente planteada

por B. Anderson (1983) se refiere a la naturaleza del vínculo que existe entre los miembros de una misma nación. Este autor destaca el carácter "imaginario" de esta comunidad. La nación, imaginada como limitada y como soberana, viene a reemplazar la influencia de las comunidades religiosas y de los reinos dinásticos característicos de la época anterior.

Gellner y Anderson, desde perspectivas diferentes, nos remiten a la necesidad de una reflexión en profundidad sobre las pertenencias y las identidades políticas. Sin duda no es casualidad que esta temática suponga un reencuentro fecundo entre los antropólogos y los historiadores: la producción de una tradición común (Hobsbawn & Ranger 1983), la construcción simbólica de la nación, han sido objeto de profundas investigaciones como las que M. Agulhon (1979; 1989) dedicó a Marianne y al simbolismo de la nación republicana en Francia. El historiador pone de relieve los avatares que presidieron la construcción de una comunidad política y las imágenes que ha generado. Una de las lecciones que se puede sacar de estos estudios es que la preeminencia de una representación nacional del vínculo político es inseparable de una configuración y de un equilibrio cuya perennidad es imposible predecir. La memoria patriótica sigue siendo una cuestión esencial: el estudio de la imbricación de lo simbólico y de lo político en los actos conmemorativos como la construcción del memorial dedicado a los combatientes americanos en Vietnam y los debates que suscitó entre los veteranos (Bodnar 1994: 3-9) o las exequias de los dirigentes húngaros que fueron eliminados por los rusos en los sucesos de 1956 (Zempleni 1996), permite entender mejor cómo se cristalizan las representaciones de una ciudadanía común y de una patria dividida.

Los interrogantes que afloran de todas partes sobre la noción de ciudadanía indican que se trata de una figura histórica singular de la relación entre lo individual y lo colectivo. Esta figura se suma a la idea de nación y es inseparable de un tipo de espacio político cuya especificidad los antropólogos están en condiciones de señalar. Al mismo tiempo, este espacio político está experimentando hoy en día profundas transformaciones y no se puede subestimar esta nueva circunstancia histórica. A la antropología le corresponde analizar sus consecuencias, dado que siempre le gustó relativizar la forma estatista moderna haciendo ver la diversidad de formas históricas y geográficas que puede asumir el ejercicio de la política. Pero este trabajo se realiza en un contexto inédito, caracterizado por la intensificación de las relaciones entre los diferentes puntos del globo. La mundialización, en estrecha relación con las mutaciones tecnológicas y el fortalecimiento de las interdependencias económicas, constituye uno de los fenómenos más significativos de este fin de siglo. El planeta se ha empequeñecido y el sentimiento de rareza que rodeaba a los pueblos calificados de "exóticos" ha desaparecido por completo. La rápida circulación de la información y de las imágenes contribuye a despojar a estas sociedades del aspecto mítico que podían revestir y que las convertía en el objeto predilecto del interés de los etnólogos. Ahora se impone el reino de la comunicación: los medios de comunicación y el turismo ofrecen un fácil acceso a esta lejanía que constituyó la época dorada de la antropología. Si hay una alteridad, ya no se identifica con lo remoto, sino que forma parte de nuestra cotidianeidad. Y salta al primer plano una cuestión política esencial, la de las relaciones interculturales, la promiscuidad y la pluralidad de culturas que alteran los espacios políticos y las instituciones de poder. Este interrogante concierne a los antropólogos en la medida en que, como dice Balandier: "El conocimiento de las aculturaciones provocadas desde fuera... parece que puede ayudar a un mejor entendimiento de la *modernidad auto-aculturante*" (1985 166).

Un objetivo de la antropología política es informar de las consecuencias que puede tener la mundialización en el funcionamiento de las organizaciones y de las instituciones que

gobiernan la economía y la sociedad. El transnacionalismo no es sólo una característica del capitalismo contemporáneo, sino que condiciona igualmente las relaciones de poder y los referentes culturales. Así, vemos aparecer nuevas configuraciones institucionales supranacionales, como la Unión Europea en la que se encuentran reunidos representantes de culturas y de tradiciones políticas diferentes que trabajan en la armonización de las legislaciones y en la construcción de un proyecto globalizante. Esta configuración plantea varios interrogantes a la antropología respecto a las consecuencias de esta confrontación permanente entre identidades diferentes (McDonald, 1996) entre lenguajes y tradiciones administrativas heterogéneas (Bellier 1995) dentro de una empresa política común; la invención de formas de cooperación en un marco burocrático más amplio (Zabusky 1995); los efectos prácticos y simbólicos de la desterritorialización y del cambio de escala en estos nuevos lugares de poder (Abélès 1992, 1996).

El caso de las administraciones nacionales en las que la homogeneidad de pensamiento y de acción puede aparecer garantizada por la unicidad de la lengua y por el hecho de que los funcionarios poseen el mismo tipo de formación parece contradecir este tipo de afirmaciones. Se podría pensar que una burocracia sumada a un corpus vigoroso de valores y conceptos que contribuye a reproducir, esté relativamente al abrigo de evoluciones exteriores. En la práctica no es así. Para convencerse, hay que remitirse a los estudios de Herzfeld (1992) sobre la burocracia griega moderna y la forma como se ha puesto en práctica un lenguaje, metáforas y estereotipos que constituyen los principales elementos de una verdadera retórica. Ésta última, lejos de ser la simple expresión de un "sistema" previamente constituido aparece como un elemento esencial del proceso estatista. Además del recurso permanente a los estereotipos y al uso de un lenguaje que cosifica y fetichiza, es toda una configuración simbólica lo que perfila las posturas respectivas de unos y otros. Pero los enunciados que circulan en la "máquina" burocrática apelan a recursos significantes que remiten a estratos históricos tan heterogéneos como la democracia antigua y el imperio otomano. Más próximo a nosotros citaremos el caso del servicio público en Francia y las agitaciones que experimenta la institución, dividida entre la vieja concepción republicana y la necesidad de incorporar una problemática liberal en el contexto de la apertura a la competencia europea. Esta perspectiva tiene una repercusión directa en la práctica cotidiana de los funcionarios pues ahora la partida se juega en un espacio que supera el estricto marco nacional. El empleo de conceptos y de un vocabulario de "management" que mezcla el francés y el inglés, y la referencia frecuente a "Bruselas" ponen bien de manifiesto esta remodelación intelectual. Sin ninguna duda, algo ha cambiado en el corazón mismo del marco estatista-nacional: unas fronteras hasta ahora impermeables se encuentran difuminadas por esta circulación acelerada de ideas. ¿Acaso se impone un modelo global uniforme y hegemónico?

Esto es lo que parece que debería confirmar nuestro segundo ejemplo, el de las empresas multinacionales implantadas en un país recién convertido a la economía de mercado. Pues bien, en la práctica, las cosas son más complejas: en los países del Este, se comprueba que la inyección de una cultura de empresa *made in USA* no significa la sustitución pura y simple del antiguo orden por otro nuevo. Reapropiación y reinterpretación son conceptos más adecuados para referirse a un proceso que pone en juego parcelas de poder y hace intervenir elementos cognitivos de una historia anterior. El doble trabajo de descontextualización y recontextualización que tiene lugar en las organizaciones no se puede reducir a un fenómeno de asimilación que se traduciría en la dispersión, por todo el mundo de copias conformes al paradigma dominante. Las Ciencias sociales tienen que estudiar cómo se construyen las representaciones y los procedimientos conceptuales que

condicionan las modalidades de negociación y de adopción de decisiones y son determinantes en el funcionamiento de la institución.

La dialéctica de lo político y de lo cultural en el universo transnacional en el que estamos sumergidos hoy en día requiere nuevos estudios en los que la aportación de la antropología cobra todo su relieve sin que esto suponga un menosprecio a las aportaciones específicas de la ciencia política y de la sociología de las organizaciones. Los procesos de poder que traspasan las instituciones en unas organizaciones sociales y culturales cada vez más complejas se entenderán mejor partiendo de un enfoque que tenga en cuenta el entrecruzamiento de las relaciones de fuerza y sentido en un universo en plena mutación. Éste es el desafío que la evolución del mundo moderno lanza a la antropología. Aceptarlo no supone renegar de una tradición que nos ha ayudado a entender mejor las sociedades más alejadas de las nuestras, sino ensanchar un campo de investigación que dé cabida a los problemas de nuestros contemporáneos.

*Traducido del francés*

#### Referencias

- ABÉLÈS, M. 1989. *Jours tranquilles en 89. Ethnologie et politique d'un département français*. París: Odile Jacob.
- ABÉLÈS, M. 1990. *Anthropologie de l'État*. París: Armand Colin.
- ABÉLÈS, M. 1992. *La vie quotidienne au Parlement européen*. París: Hachette.
- ABÉLÈS, M. 1996. *En attente d'Europe*. París: Hachette.
- AGULHON, M. 1979. *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique republicaines de 1789 a 1880*. París: Flammarion.
- AGULHON, M. 1989. *Marianne au pouvoir*. París: Flammarion.
- Amselle, J.L. 1990. *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. París: Payot.
- ANDERSON, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: New Left Books.
- AUGÉ, M. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubier.
- BALANDIER, G. 1967. *Anthropologie politique*. París: PUF.
- BALANDIER, G. 1980. *Le pouvoir sur scènes*. París: Balland.
- BALANDIER, G. 1985. *Le Détour. Pouvoir et modernité*. París: Fayard.
- Bellier, I. 1995. "Moralité, langues et pouvoirs dans les institutions européennes." *Social Anthropology* 3-3: 235-250.
- BOISSEVAIN, J. 1974. *Friends of Friends*. Oxford: Blackwell.
- BOURDIEU, P. 1982. *Ce que parler veut dire*. París: Fayard.
- BODNAR, J. 1994. *Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- DAYAN, D. 1990. "Présentation du pape en voyageur. Télévision, expérience rituelle, dramaturgie politique". *Terrain*, 15, 13-28.
- DREYFUS, H. RABINOW, P., 1984., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. París: Gallimard.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1940. *The Nuer*. Oxford: The Clarendon Press.
- FOUCAULT, M. 1976. *La volonté de savoir*. París: Gallimard.

- GELLNER, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- GEERTZ C. 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.
- GLUCKMAN, M. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Societies*. Londres: Cohen & West.
- HERZFELD, M. 1992. *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HOBBSAWM, E. RANGER, T. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KERTZER, D.I. 1988. *Ritual, Politics and Power*, New Haven: Yale University Press.
- LENCLUD, G. 1988. "Des idées et des hommes: patronage électoral et culture politique en Corse". *Revue Française de Science Politique*. 38-5: 770-782.
- MCDONALD, M. 1996. "Unity and Diversity: Some tensions in the construction of Europe". *Social Anthropology* 4-1: 47-60.
- POURCHER, Y. 1987. *Les maîtres de granit. Les notables de Lozère du XVIII siècle à nos jours*. Paris: Olivier Orban.
- RIVIÈRE, C. 1988. *Les liturgies politiques*. Paris: PUF.
- SCHNEIDER, J. & P. 1976. *Culture and Political Economy in western Sicily*. Nueva York: Academic Press.
- SFEZ, L. 1978. *L'enfer et le paradis*. Paris: PUF.
- SWARTZ, M., TURNER, V., TUDEN, A. 1966. *Political Anthropology*, Chicago: Aldline.
- VINCENT, J. 1990. *Anthropology and Politics*, Tucson: The University of Arizona Press.
- WEBER, M. 1965. *Essais sur la théorie de la science*, Paris: Plon.
- ZABUSKY, S.E. 1995. *Launching Europe. An Ethnography of European Cooperation in Space Science*. Princeton: Princeton University Press.
- ZEMPLINI, A. 1996. "Les marques de la "nation" sur quelques propriétés de la "patrie" et de la "nation" en Hongrie contemporaine." En Fabre, D. (ed.). *L'Europe entre cultures et nations*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.