

Pensamiento mágico, racionalidad y formas de dominación

(Magical thinking, rationality and ways of domination)

MIGLIACCIO ALMANDOZ, Iñigo M.

Eusko Ikaskuntza. Miramar Jauregia. Miraconcha, 48.

20007 Donostia

El discurso ideológico de las elites se ha servido de su articulación mítica y/o racional para la implementación de estrategias simbólicas de dominación –singularmente la masculina–, con el objetivo de su perpetuación hegemónica y del sometimiento de los grupos excluidos. Frente a la reproducción del orden social del poder establecido, se observan ciertas resistencias étnicas y de sectores críticos emergentes.

Palabras Clave: Racionalidad. Hegemonía. Orden social. Dominación. Pensamiento mágico. Estado-nación. Capital simbólico. Tecnociencia.

Eliteen diskurtso ideologikoa bere artikulazio mitikoaz edota arrazionalaz baliatu da menderapen –bereziki gizonezkoen– estrategia sinbolikoak inplementatzeko, hegemonia iraunaraztea eta bazterturiko taldeak azpiratzea helburu. Ezarritako boterearen gizarte ordena erreproduzitzearen aurrean, zenbait erresistentzia ikusten dira, .etnikoak eta azaltzen ari diren sektore kritiko batzuei dagokiena

Giltza-Hitzak: Arrazionaltasuna. Hegemonia. Gizarte ordena. Menderapena. Pentsamendu magikoa. Estatu-nazioa. Kapital sinbolikoa. Teknozientzia.

Le discours idéologique des élites s'est servi de structure mythique et/ou rationnelle pour la mise en application de stratégies symboliques de domination – spécialement la masculine – avec pour objectif sa perpétuité hégémonique et la soumission des groupes exclus. Face à la reproduction de l'ordre social du pouvoir établi, on observe certaines résistances ethniques et de secteurs critiques émergents.

Mots Clés: Rationalité. Hégémonie. Ordre social. Domination. Pensée magique. Etat-nation. Capital symbolique. Techno science.

El conocimiento es poder¹, y éste se articula en las diferentes formas de racionalidad extraídas de la experiencia humana, para beneficio de los grupos dominantes, tanto en las sociedades tecnológicamente avanzadas, como en los grupos menos desarrollados en el campo de la racionalidad occidental, hecho plenamente corroborado por Victor Turner en su estudio sobre los ndembu de África central:

El conocimiento, entre los ndembu, significa mucho más literalmente “poder” que entre nosotros. Saber más es *ser* más completo, y poseer más poder con respecto al campo de acción al que dicho conocimiento pertenece. El saber, asimismo, aumenta la autoridad y eleva el *status* social en ese campo concreto de acción y conocimiento” (Turner, 2005: 390).

A nivel general, sociedades “frías” y “calientes” –haciendo uso de la célebre clasificación dicotómica de Lévi-Strauss (2002)–, comparten similares mecanismos de reproducción de los discursos hegemónicos, con la salvedad de que la posibilidad de “exportar” cosmovisiones, y sus correlatos, es decir, modelos de racionalidad, es un privilegio casi exclusivo de la civilización euro americana, por más que se nos intente convencer de las bondades de la *glocalización*. Término éste que, por una parte, habla de la supuesta capacidad de las sociedades “primitivas” de readecuar los flujos de información masivos a su propia especificidad sociocultural que caracteriza ese fenómeno; y por otra, de reintroducir en la corriente general de la información las síntesis resultantes del proceso. En efecto, ¿qué precio deben pagar, si es que ello es factible, los enclaves locales para influir en los vórtices hegemónicos de expansión de la “Cultura” (con mayúsculas) de la globalización? ¿Es la globalización un flujo circular cuyos múltiples polos absorben y reproducen recreativamente la cultura? Es evidente que las reglas del juego del flujo global las han establecido los enclaves dominantes; el lenguaje hegemónico (también, el literal, en el que se transmite la cultura, el inglés) es impuesto por los sectores mundiales capaces de producir sentido a través de los múltiples mecanismos (tecnología, modas, medios de comunicación, etc.) que son expandidos a través de la red de redes: Internet². Dadas las actuales condiciones, se presta al menos a discusión la posibilidad de que los pueblos de la Amazonía, o los habitantes de las favelas de Río, o los sectores deprimidos de los suburbios de Johannesburgo, detenten potencialidad alguna para contrarrestar³ el poderosísimo influjo cultural euro-americano, siendo la opinión de los más pesimistas que, todo lo mas, se ven abocados a la absorción acrítica del mismo, resignándose a convertirse en voceros del discurso que otrora llamábamos imperialista.

En ese sentido, resulta ilustrativo el desafío que representa para los pueblos empobrecidos la llamada “brecha tecnológica”, que los aleja progresivamente de los parámetros de calidad de vida del mundo desarrollado, y, por ende, de la capacidad

1. Foucault ha elevado a categoría de pensamiento central de su obra, la idea de que el poder y el conocimiento se implican directamente.

2. La emergencia del mundo virtual y la capacidad creciente de los medios de comunicación para configurar la realidad social, demuestra que el acontecimiento se torna cada vez más simbólico, en detrimento de lo factual.

3. Si acaso, como veremos más adelante, se observan ciertos intentos por parte de las comunidades excluidas –intentos más simbólicos que efectivos– por preservar e incluso recuperar ciertos saberes tradicionales propios, en orden a la legitimación de sus aspiraciones a gestionar su propio destino.

de influir sobre un mundo basado en la hegemonía tecnológica: la realidad que se impone no es otra que la de la aculturación creciente de los sectores excluidos de la lucha por el poder en un mundo globalizado⁴.

1. PLAUSIBILIDAD DEL PENSAMIENTO MÁGICO⁵

No es mi intención en este pequeño ensayo extenderme en consideraciones gnoseológicas sobre la naturaleza de las estructuras del pensamiento mágico-religioso⁶, sino la de encarar la dimensión antropológica de la coexistencia de las racionalidades mágica y científica, y su común denominador: la reproducción de un orden social determinado. No obstante, conviene subrayar previamente el interés creciente de las ciencias sociales por las formas de aprehensión de la realidad “primitivas”, lejos ya de las burdas consideraciones de la antropología evolucionista decimonónica que consideraba la magia como “una ciencia bastarda”. En ese sentido, Edmund Leach defiende la complejidad del proceso mental comprometido en la racionalidad mágico-religiosa, frente a la concepción de Frazer, quien, refiriéndose a ella como un intento fallido, sentencia que “su cualidad fundamental es una ciencia errónea sobre la realidad de causa y efecto” (Leach, 1985: 39). Robin Horton es más radical en la defensa del pensamiento mágico que el propio Leach: “no hay ningún recurso explicativo particularmente ligado a la ciencia que no estuviese ya presente en su antecedente mágico-religioso” (Blanco Pastor, 2000: 57).

La antropología moderna ha establecido las distintas necesidades que cubren las mentalidades mítica y racionalista (reservamos el término “racionalista” para caracterizar algunas formas extremas de la racionalidad occidental, la que atribuye la primacía de la razón sobre la experiencia, mientras que aplicamos el de “racionalidad” para ambos sistemas de pensamiento, puesto que, autores como Evans-Pritchard (1991) y Victor Turner (2005), aunque desde distintos enfoques, han re-

4. No ponemos en duda la aparición en las sociedades occidentales de ciertas modas y hábitos inspirados en una estética marginal, “tercermundista”, que adoptan superficialmente un estilo de vida contestatario (sobre todo en lo concerniente a las manifestaciones artísticas). Aun así, creemos que, en lo substancial, el aporte cultural de la marginalidad es reconfigurado por la sociedad de consumo, adoptando unas formas digeribles, comerciales, y vaciadas de su auténtico contenido primigenio.

5. No son pocos los autores que aventuran el fin del monopolio del pensamiento racional ilustrado en las sociedades occidentales, a la vista de la eclosión de un sinfín de manifestaciones eclécticas de la “irracionalidad”, por usar un término prolijamente utilizado por los analistas del fenómeno. No obstante, esta nueva constelación de terapias naturales, cosmovisiones esotéricas y demás filosofías “underground”, se presentan como formas híbridas entre el pensamiento mágico y los recientes avances tecno-científicos, haciendo especialmente difusas las fronteras entre ambos campos; asimismo, algunas de las expresiones sociales más relevantes, como el ecologismo, cuyo ideario ha calado en los sujetos y se encuentra cada vez más presente en las instituciones, acusan la influencia de una suerte de pensamiento panteísta (el movimiento *gaia*, etc.), que convive perfectamente con las investigaciones de rango científico, que avalan la necesidad de un cambio de paradigma en la explotación de los recursos naturales.

6. Desde una perspectiva “canónica” de la teoría del conocimiento –desde cuyos postulados más radicales se negaría la atribución de la categoría “racional” a todo pensamiento no discursivo, en contraste con la perspectiva antropológica, que es la que defendemos aquí–, se puede abordar la cuestión de las diferencias formales entre las dos racionalidades que nos ocupan, estableciendo que la racionalidad científica se basa en un tipo de pensamiento abstracto y deductivo, mientras que el pensamiento mágico se basa en la oposición y la analogía. Ambos tipos de racionalidades dan lugar, respectivamente, a un tipo de pensamiento lineal y a un tipo de pensamiento global u holista (Lizcano Fernández: 2006).

conocido al pensamiento mágico su estatus epistemológico). En ese sentido, los procesos rituales tradicionales satisfacen los aspectos afectivos e identitarios del grupo, favoreciendo su cohesión, como paliativo, a tenor de la naturaleza de ese tipo de sociedades, débilmente articuladas en lo político, mientras que la intrincada composición de las sociedades modernas, en orden a su complejidad organizativa, ha favorecido un desarrollo –¿desmedido?– de la racionalidad instrumental.

Además, el pensamiento tradicional integra de forma operativa los dos tipos de racionalidades en las diversas expresiones de la vida comunitaria: las “representaciones místicas” como categoría explicativa de la mentalidad “primitiva” de Lévy-Bruhl (1972) no abarcan la totalidad de los procesos implicados en la cognición del hombre tradicional, toda vez que coexisten con la lógica de la causalidad que vertebra la vida práctica de las comunidades, tal cual es el caso de las occidentales. En este sentido, Lévi-Strauss niega que el pensamiento “primitivo” esté completamente determinado por “representaciones místicas y emocionales”, respondiendo al objetivo de comprender el mundo “por medios intelectuales, exactamente como lo hace un filósofo o incluso, en cierta medida, como puede hacerlo o lo hará un científico” (Lévi-Strauss, 2007: 39)⁷.

¿En qué sentido nuestra cultura es menos contradictoria que la tradicional, habida cuenta de la coexistencia de la religión y de la ciencia en nuestra sociedad, las cuales informan, aunque de manera harto desigual, el imaginario colectivo de un sector todavía mayoritario de la población? ¿Cuántas decisiones no son determinadas por consideraciones “irracionales” o intuitivas en nuestra vida cotidiana? Debemos reconocer, como premisa previa a cualquier indagación sobre el conflicto de las racionalidades, que todas las culturas poseen su particular visión hegemónica sobre las cosas, con la misma validez que la occidental, y que actúa como un filtro que tamiza toda percepción posible, y orienta todas las actividades de la comunidad, desde las más triviales –como el comer y el vestir– hasta las más sagradas, siendo la escala de valores de cada sociedad la que determina qué tipo de elementos racionales, míticos o simbólicos, adquieren mayor preponderancia en el proceso de intelección del medio.

Tras haber cuestionado la supuesta superioridad de la racionalidad occidental, basada en una tradición filosófica y antropológica que ha apuntalado y excusado el expolio colonial de los pueblos menos “avanzados” tecnológicamente (también el de las clases históricamente desfavorecidas dentro de los propios estados colonizadores), y como introducción a los siguientes apartados, hacemos nuestra la afirmación de Jean-François Lyotard:

El saber no es la ciencia, sobre todo en su forma contemporánea; y esta última, lejos de poder ocultar el problema de su legitimidad, no puede dejar de plantearlo en toda su amplitud, que no es menos socio-política que epistemológica (2008: 43).

7. Más adelante, subraya que “Una de las conclusiones que, probablemente, pueda extraerse de la investigación antropológica es que, pese a las diferencias culturales existentes entre las diversas fracciones de la humanidad, la mente humana es una y la misma cosa, con las mismas capacidades” (2007: 44).

2. LA REPRODUCCIÓN DEL ORDEN SOCIAL⁸

Hablemos, pues, desde una perspectiva diacrónica, de los elementos comunes que operan en la justificación simbólica del mantenimiento de las elites que detentan el “capital simbólico” –en lenguaje de Pierre Bourdieu–, en los dos tipos de sociedades que un tanto artificiosamente confrontamos aquí. En el caso de las sociedades “primitivas”, con la atribución del origen sobrenatural a lo social, esta esfera era sacralizada, con la subsiguiente sanción divina del orden establecido, mediante la cual quedaba legitimada para su preservación y reproducción. Pero, no quedan tan lejos los tiempos en que también en la sociedad occidental las prácticas mítico-religiosas vertebraban el proceso de producción y reproducción social. En referencia a las sociedades tradicionales, Josetxu Martínez Montoya afirma: “En esta estructura social, lo religioso no solamente queda integrado, sino que ocupa el lugar central” (2002: 127). Los antiguos estados europeos basaban la reproducción del orden social en el sistema dinástico, perpetuando “un modo de reproducción fundado sobre la herencia y la ideología de sangre y del nacimiento” (Bourdieu, 2005: 55), siendo la razón ilustrada la que acabaría con ese orden de cosas, al constituirse en el baluarte de la nueva lógica del proceso de burocratización estatal. Y hoy en día, el protagonismo de los medios de comunicación es indiscutible al haberse erigido como correa de transmisión de las perspectivas e intereses del poder establecido, coadyuvando al sostenimiento y reproducción del orden social, tarea a la que se suman las demás instituciones ideológicas del Estado-nación.

Siguiendo a Maurice Godelier (1998), la reproducción social de las comunidades preindustriales se basa en la legitimación de las relaciones sociales (pensemos en la estratificación, la jerarquía y los privilegios), “cargadas de legitimidad” por cuanto hunden sus raíces en un orden sagrado que, como tal, debe permanecer inmutable. También en las sociedades “avanzadas” se produce un orden de legitimación simbólico que no escapa a cierta presencia de lo sagrado, si bien revestido de otro tipo de fetichismo, el de la ley positiva, cuyo “culto” reemplaza al de los panteones divinos. Poco importa que el orden establecido se base en la racionalidad analítica occidental o en la racionalidad “dramatizada” de las otras civilizaciones, en ambos casos lo substancial es la correlación existente entre el discurso que sostienen la cosmovisiones y los intereses de las elites que lo monopolizan; todo ello conduce a una hegemonía basada en presupuestos científicos o míticos, pero que, en ambos casos, refrendan las posiciones de privilegio de los grupos de poder.

La cultura popular ha articulado históricamente formas de resistencia culturales frente a la imposición de un orden social opresor. Por ejemplo, el *tarantismo*⁹ –al que nos referiremos en el siguiente apartado– obedece a la lógica simbólica de exorcizar la violencia social dominante que se ejerce sobre la comunidad y el individuo¹⁰:

8. La reproducción del orden social se inscribe, en mi opinión, en el marco más amplio de la reproducción del orden de dominación, para cuya consagración podemos hablar de la implementación por parte de los poderes hegemónicos de *estrategias de reproducción* “simbólicas que vienen a legitimar el fundamento social de su dominación, es decir, la especie de capital sobre la cual reposa su poder y el modo de reproducción que a él se le asocia inseparablemente” (Bourdieu, 2006: 392).

9. Un complejo mítico-ritual del sur de Italia, articulado en torno a la cura mágica o paratúrgica de la suelta picadura de la tarántula.

10. El trabajo etnográfico de Ernesto De Martino determinó que la gran mayoría de las personas afectadas

En general, el símbolo mítico-ritual del tarantismo se articula de modo que ofrece evocación, liberación y resolución a algunos de los contenidos críticos y conflictivos determinados por la presión ejercida por el orden social, en un régimen existencial determinado, desde la primera infancia hasta la madurez y la vejez (De Martino, 1999: 179).

En definitiva, bien se trate de categorías de pensamiento basadas en las “representaciones místicas” (Lévy-Bruhl, 1972), en el caso de las sociedades “frías”, o en las sustentadas por las ciencias racionalistas de las occidentales, el discurso –mítico o científico, según el tipo de cultura de que se trate– invariablemente apuntala un orden de dominación basado en la asimetría de las relaciones sociales: los diversos metarrelatos reflejan las cosmovisiones dispares de los dos tipos de sociedad, pero la lógica que los anima es, en esencia, la misma: la consagración simbólica y/o “racional” de la desigualdad y la exclusión sociales.

3. EL CONFLICTO DE RACIONALIDADES

Pero, a pesar del esfuerzo común de ambas racionalidades en el apuntalamiento de un orden social de dominación al servicio de sus respectivas elites, no es menos cierto que la racionalidad occidental es una agresora competidora de la racionalidad mágico-religiosa, a la que tiende a anular dentro del proceso más amplio de aculturación de los pueblos sometidos. Aun así, y aunque la modernidad creyó que la racionalidad científica acabaría progresivamente con las otras formas de aprehensión del conocimiento, de suerte que las manifestaciones acientíficas encontrarían refugio exclusivamente en los grupos humanos aislados geográficamente y, por tanto, más alejados de los centros de irradiación global de sentido, la marginalidad ha encontrado sus cauces de expresión. Existen muchos ejemplos que corroboran esta evidencia. Veamos brevemente algunos de ellos.

El espacio urbano venezolano ha sido el escenario del desarrollo del culto espiritista de María Lionza:

Este culto es una formación religiosa muy compleja con un número de seguidores muy importante en la Venezuela contemporánea. A pesar de que ha sido practicado, a lo largo de su historia, en mayor o menor medida, por todas las clases sociales, sin duda su principal arraigo y auge tiene lugar en los sectores populares urbanos. Se trata de un fenómeno organizado en torno a la creencia en presencias, o *fuerzas místicas* que intervienen de manera más significativa en el entorno más inmediato (Ferrándiz, 2004: 17).

Francisco Ferrándiz contextualiza ese fenómeno espiritista en el marco del poder transformador del nivel local de las “todopoderosas fuerzas económicas globales”, de suerte que los habitantes de los espacios marginales, al disponer de marcos simbólicos singulares, son capaces de reconfigurar la modernidad venezolana, elaborando un discurso autónomo para sus propias necesidades. En el caso del culto

por el *tarantismo* eran mujeres; desde una perspectiva de género, esto se explica por el doble sometimiento sufrido por las habitantes de Salento: el derivado de su pertenencia a los estratos desfavorecidos de la región, y el de su propia condición de mujer, que es habitualmente un factor de radicalización de la marginalidad.

de María Lionza, los rituales de sanación compiten con los circuitos normales de la medicina oficial, constituyendo una sólida opción en este campo; pero, más allá de la necesidad de contar con un servicio alternativo a la sanidad pública, interesa subrayar la experiencia vital y comunitaria –cualitativamente diferente– que supone a los adeptos al culto el aceptar una racionalidad críptica, confrontada con la “oficial”, la que sirve a las elites venezolanas, no sólo en el plano sociopolítico, sino también en el campo concreto de la vida de las pequeñas comunidades: el culto de María Lionza ilustra cómo lo cognitivo es modelado por unas relaciones sociales basadas en la desigualdad, proyectando en el imaginario popular una cosmovisión propia confrontada a la oficial.

En síntesis, las prácticas de curación del culto de María Lionza son una respuesta simbólica a la cultura dominante; un proceso de reconfiguración del imaginario social que contrarresta el discurso “ilustrado” de la burguesía (venezolana); una fuerza contrahegemónica que socava la representación de la realidad de la racionalidad académica, mediante la dramatización de una metodología de naturaleza mágica, expresada en los rituales colectivos de sanación.

Ernesto de Martino (1999) estudió el pensamiento mágico-religioso a través de una de sus formas, el *tarantismo*, que, inmerso en el marco de una cultura tradicional, define como un conjunto de técnicas mágicas mediante las cuales el campesinado del Mezzogiorno trataba de contrarrestar –como ya hemos apuntado más arriba– la opresión económica e ideológica a la que se encontraba sometido por la cultura dominante. El avasallamiento que sufría el campesino meridional, devenía en formas de “miseria psicológica” y “cultural” que debían ser conjuradas ritualmente –simbólicamente– para sanar al sujeto enfermo, aquejado de un conjunto de síntomas supuestamente producidos por la picadura de la tarántula pero que, en realidad, evidenciaban metafóricamente el riesgo de disgregación de la cultura popular, siempre amenazada por la dominante. El individuo “somatizaba” el *malestar de la cultura* del pueblo sometido, y expresaba sus traumas y frustraciones mediante esta peculiar dramatización mágica de un conflicto sociocultural en el que se jugaba la pervivencia del *ethos* de la comunidad.

Desde una perspectiva similar, Michael Taussig nos informa sobre la etiología de la enfermedad entre los azande de África, “simultáneamente física, social y moral”:

La causa de mi evidente desgracia física se encuentra localizada en mi nexo de relaciones que incluye la injusta malevolencia del otro. Esta propiedad de mi nexo social se manifiesta en síntomas y signos físicos. Mi enfermedad es una relación social y el tratamiento debe encarar esa síntesis de orden moral, social y físico (Taussig, 1995: 113).

Más traumática, si cabe, es la confrontación de racionalidades operada entre las culturas indígenas suramericanas –la amazónica sería paradigmática– y la hegemónica cultura occidental. Julio Olórtegui contrasta ambas, destacando que

La racionalidad occidental, se fundamenta en la razón teórica o teorética, la racionalidad amazónica se sustenta en una concepción de la razón que no es teórica o teorética, sino más bien que sus conocimientos son fruto de la experiencia inferida por intuición, analogía y generalización. El hombre amazónico no se agota en la racionalidad, porque tiene en cuenta mucho su voluntad y sus sentimientos (2007: 542).

Pero, del análisis abstracto pasamos a la acción opresora concreta. La racionalidad instrumental es el arma por excelencia de la hegemonía de los Estados-nación contra las minorías que defienden sus legítimos intereses, basados en otro orden de sensibilidad o, más crudamente, en su derecho a la supervivencia como etnia. En efecto, a pesar de la emergencia en América Latina de pujantes movimientos indígenas que intentan influir en el espacio político mediante la movilización y la lucha sociales, la realidad que se impone es la de la lógica de la dominación estatal y/o de los intereses económicos de las corporaciones financieras. La violencia estructural y simbólica que se cierne sobre los indígenas americanos persigue el afianzamiento de la desigualdad social y la indigencia de las etnias, con el objetivo último de facilitar el expolio cultural y material de esas naciones¹¹. En orden a la consecución de los objetivos marcados por los grupos de poder, se ha instaurado en las áreas indígenas una cultura del terror que se ha plasmado en la violencia cotidiana ejercida sobre las comunidades, a las que se ha instalado en un limbo jurídico, asistencial y económico que persigue, en última instancia, el debilitamiento de su conciencia identitaria.

Como contrapartida, frente a las dinámicas agresoras de la cultura dominante, también se observan ciertos logros en el proceso de recuperación de espacios políticos y culturales indígenas. A propósito del indigenismo como valor contrahegemónico en alza, los medios de comunicación se hacían eco recientemente de la nueva estrategia simbólica empleada por sus sectores más activos: a efectos de su legitimación, el lenguaje de los ritos de la periclitada cosmovisión inca volvió a cobrar actualidad con la coronación de Evo Morales, presidente de Bolivia, como *Apulmaku* (máxima autoridad tradicional), restableciéndose, a través de la consagración de una figura de prestigio, la dignidad del colectivo indígena, en un intento de recuperación de la hegemonía natural en su propia tierra, por medio de procedimientos “democráticos” endógenos, escenificando simbólicamente la demanda de la soberanía arrebatada por siglos de dominación europea (Elorza, 2009).

Pero, aun reconociendo el valor vindicativo de las tradiciones indígenas en un marco de confrontación con el racionalismo científico impositivo, y huyendo de adhesiones ingenuas a cualquier forma de pensamiento mágico-religioso por el mero hecho de su singularidad, no debemos perder de vista el papel que históricamente ha jugado la ideología religiosa en las antiguas sociedades de clases, incluida la incaica, reflejando idealmente en los mitos el sistema de relaciones sociales:

Esta creencia en la eficacia sobrenatural del Inca, creencia compartida tanto por el campesinado dominado como por la clase dominante, constituía no sólo una ideología que legitimaba *a posteriori* las relaciones de producción, sino *una parte de la armadura interna de esas mismas relaciones*. A partir del momento en que cada individuo, así como cada comunidad local, pensaba que debía sus condiciones de existencia y la fertilidad de las mujeres y de los campos, al poder sobrenatural del Inca, los individuos y las comunidades se sentían bajo su dependencia (Godelier, 1974: 352-353).

11. Como muestra de la articulación jurídico-política de una razón instrumental al servicio de los grupos hegemónicos, podemos referirnos al proyecto de ley 1610/96 sobre minería en tierras indígenas del Congreso brasileño, herramienta institucional que dará cobertura legal la deforestación del medio natural y al desplazamiento de las comunidades yanomamis de la Amazonía brasileña.

No obstante, a tenor de la derrota de las elites hegemónicas de las culturas precolombinas y de su ideología de dominación –a manos de otras con un mayor potencial destructivo– y cuyas condiciones sociopolíticas son irrepetibles, se impone la reivindicación de la narratividad indígena y de su imaginación creadora: podemos afirmar que los pueblos americanos establecen un orden de relaciones privilegiadas con su entorno que difícilmente alcanzamos a vislumbrar desde los postulados etnocéntricos de la ciencia occidental, la cual opta por clasificar (=acotar, reducir, aislar, neutralizar...) las estructuras culturales de las etnias que estudia, para preparar el terreno a su ulterior dominación global. Como muestra, la clásica utilización de las categorías-fetiches de la ciencia occidental: lo que la taxonomía antropológica denomina “animismo”, esconde la incomprensión hacia unas culturas con una concepción holística del universo, y reacias por tanto a las metodologías reduccionistas de las disciplinas científicas¹². En definitiva, el etnocentrismo de la racionalidad occidental

Significa el abandono de una reflexión sensible para ceder al monólogo monomaniaco del antropólogo que intenta meter en la horma de su propia cultura una cultura diferente, que busca traducirla mediante conceptos que se pretenden universales y que no son sino abstractos (Lapierre, 2003: 95).

La razón última de la pervivencia de las otras racionalidades aparece ligada a la lógica de la resistencia cultural, ante la incomprensión etnocentrista de los científicos sociales, cuando no al servicio de los intereses de “clase”¹³. Un claro exponente de ese choque de mentalidades lo ilustra la eclosión de los cultos *cargo* melanesios tras la segunda guerra mundial, surgidos en un clima de ansiedad social y exaltación comunitaria, y provocados por las arbitrariedades del sistema colonial:

La mayoría de los analistas blancos se remite al sistema racional que a sus ojos representa la sociedad occidental para explicar la actitud aparentemente irracional de estos indígenas. Nosotros sostenemos, por el contrario, que es el comportamiento de estos salvajes el que pone al descubierto la auténtica irracionalidad del sistema que vio la luz en Europa occidental. Los movimientos del tipo de los cultos *cargo* no son irracionales ni siquiera en apariencia. Todo lo contrario: evidencian todos los signos del comportamiento lógico de gentes enfrentadas a un sistema demencial y aportan elementos decisivos para desenmascarar su falsa lógica. La gente que hasta la fecha ha escrito sobre estos movimientos ha hablado siempre *desde el punto de vista del colonizador* (Y. Delhoysie - G. Lapierre, 2008: 244).

En conclusión, el culto de María Lionza como epifenómeno de la modernidad, la pervivencia de las formas culturales tradicionales de los pueblos indígenas, los cultos *cargo* melanesios, o el fenómeno del *tarantismo*, se explican desde parámetros propios de una “razón sensible”¹⁴, desde una necesidad de signo afectivo, catártico

12. Asimismo, hacemos uso de ciertas categorías conceptuales extrañas a la racionalidad mágico-religiosa de los pueblos tradicionales. Georges Lapierre afirma que “Un concepto como el de la naturaleza, sobre el que reposa todo el conocimiento científico moderno, no es más que la expresión acabada de una realidad social, la nuestra” (2003: 85).

13. “La ciencia social eleva a enunciado de un principio teórico lo que la sociedad burguesa propone como ideología operativa. La cultura es entonces amenazada, por parte de la antropología, con hacerla objeto de un descuido que sólo tiene par en la conciencia de ello por parte de la sociedad” (Sahlins, 2006: 100).

14. El talante afectivo de la ciencia ndembu se refleja en los rituales de su medicina, saturados de emoción, que, más allá de perseguir la curación somática del enfermo, expresan la reconciliación y consiguiente

y socialmente regenerador que no encuentra cauce de expresión en el universo árido de la racionalidad hegemónica. Se trata de discursos críticos hacia la tecnología y sus correlatos: la destrucción de la naturaleza, la manipulación del individuo, el control panóptico del sujeto... Distintas expresiones de la resistencia a la ideología del control social, siempre al servicio de las minorías detentadores del discurso experto –incluimos en la categoría de “expertos” a los agentes sociales directamente implicados en la racionalización de la cultura, “a todos los que tienen la autoridad de un acceso privilegiado a los dominios del conocimiento especializado: sacerdotes, magos, científicos, filósofos” (Giddens, 2001: 142)– que asegura su dominio socio-político.

4. EL ORDEN SIMBÓLICO DE DOMINACIÓN (MASCULINA)

Existe un orden simbólico de dominación, apoyado en una violencia simbólica que se ejerce sobre las minorías sojuzgadas: la violencia real es legitimada por la violencia imaginaria, que a su vez se sustenta en la representación ideal de las cosas –mitos, doctrinas y ciencia– metarrelatos, fuentes de un “ordenamiento jurídico” para el sostenimiento del armazón ideológico de las elites hegemónicas. A este respecto, conviene no olvidar que el liderazgo social precisa de la gestión del significado; el éxito de esa supremacía depende de la capacidad del líder para promover estructuras significativas (de sentido), acordes con los propósitos de identificación del grupo: la jefatura de las comunidades –orgánicas o mecánicas, en terminología de Durkheim– constituye la fuente principal de la que emana el contexto legitimador del grupo.

Tradicionalmente, el orden social descansaba en el prestigio del origen sagrado del mismo¹⁵, alimentando una estructura inalterable de las relaciones sociales –fundamentada en un orden imaginario del universo– que aseguraba el dominio de ciertos grupos sobre los demás.

La dominación simbólica por excelencia, la masculina, se ha expresado en todos los tiempos y civilizaciones. La violencia ejercida sobre las mujeres en las culturas tradicionales descansa sobre el fundamento mítico de la desigualdad, apoyado en supuestos signos de la superioridad masculina, como muestra Godelier al describir el desprecio de los baruyas¹⁶ por sus compañeras, culposamente orientado a la negación de las capacidades reales de las mujeres, y que encuentra su fuente de legitimación simbólica en la “violencia imaginaria, ideal” ilustrada por los mitos y

que legitima en primera instancia todas las violencias reales que se ejercen sobre las mujeres, a saber, hechos como que ellas no heredan tierra de sus antepasados, están excluidas de la posesión y del uso del los *kwaimatnié* y, por lo tanto, sólo tienen un acceso indirecto al Sol y a las fuerzas que gobiernan el universo, no tienen acceso

reintegración del paciente al grupo, a través de la asunción simbólica de las normas y valores de la comunidad, de los que se había apartado (Turner, 2005).

15. “Las luchas por el poder son también luchas por imponer como ortodoxa la noción de sagrado de quienes, al lograrlo, logran hacerse con el poder y hacerlo aparecer como poder legítimo” (Talego Vázquez, 2008: 97).

16. Tribu de Papúa Nueva Guinea de cuya observación ha extraído Godelier buena parte de su teoría antropológica.

a los medios de la violencia armada, a las armas, ni tampoco tienen el derecho a producir sus propios medios de producción de herramientas (Godelier, 1998: 192).

Y eso a pesar de la importancia decisiva que detenta la mujer en las sociedades primitivas en el mantenimiento de las funciones reproductivas y económicas, lo que, como hemos visto, no es óbice para el sólido enraizamiento en el mito de la asimetría estructural existente en las relaciones entre hombres y mujeres: insistamos en que el estatus social de la mujer es el resultado de su inserción ideológica en el entramado mágico-religioso de esas sociedades, referente normativo para su funcionamiento en todos los órdenes de la vida comunitaria.

La marginación simbólica de la mujer no es fruto exclusivo de la cognición mítica de las culturas tradicionales: en el seno de las sociedades occidentales, la dominación masculina ha comenzado a resquebrajarse solamente tras un arduo proceso histórico de lucha por la liberación femenina, que ha debido contrarrestar los poderosos intereses creados de grupos y estamentos que se han opuesto secularmente al reconocimiento de los derechos paritarios entre hombres y mujeres. La racionalidad occidental, asociada hasta el Renacimiento con la doctrina católica, ha sido históricamente un instrumento al servicio de la dominación masculina (recordemos la justificación teológica de la inferioridad ontológica femenina servida por el pensamiento tomista), en su labor de construcción¹⁷ de las estructuras mentales de exclusión que han configurado la mentalidad de las elites científicas y religiosas –de todas las que han formado parte de las instituciones de dominación simbólica– hasta tiempos recientes.

La construcción social de la realidad operada por la racionalidad occidental, responde a un modelo patriarcal que ha perfilado un universo simbólico¹⁸ de legitimación, alimentado por las disciplinas humanísticas, tales como la religión, la filosofía, el derecho, etc., del que ha emanado la ideología y los valores, instrumentos privilegiados del mantenimiento del dominio masculino. Incluso, hoy en día, asistimos a ciertos intentos de la etnocencia occidental por justificar la supuesta superioridad masculina desde parámetros biológicos: algunos neurocientíficos se empeñan en hallar en la organización neuronal las bases del dimorfismo sexual que explicaría la innata supremacía masculina (Héritier, 2007). Ese corpus de disciplinas hegemónicas al servicio de la ideología de dominación masculina se cristaliza en unas instituciones sociales –marcadamente patriarcales– que

constituyen fuentes privilegiadas para elaborar y construir la realidad social. Ellas proponen a los sujetos un universo simbólico que –se pretende– será asumido por medio de la socialización, el cual no se moverá sólo en un nivel simbólico sino que se manifestará en acciones concretas¹⁹ y se construirá de manera constante en la experiencia individual y social (Suárez de Garay, 2006: 95).

17. Frente a la “construcción” como categoría clásica del racionalismo, se impone la “deconstrucción”, término paradigmático en el pensamiento de la postmodernidad.

18. Berger y Luckmann definen los universos simbólicos como “cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica”, constituyendo para nuestros autores “el cuarto nivel de legitimación” (2006: 122).

19. La institución de la Iglesia no ahorra esfuerzos en su constante denuncia de la “ideología de género”. He ahí una “acción concreta” de la jerarquía eclesiástica en contra del empoderamiento de las mujeres.

Es precisamente en el campo simbólico, que es el que nos interesa subrayar aquí, donde las mujeres pueden hallar un marco privilegiado para el cambio social, y tal como espera Bourdieu:

Es desear que ellas sepan trabajar en inventar e imponer, en el mismo seno del movimiento social, y apoyándose en las organizaciones nacidas de la rebelión contra la discriminación simbólica, de las que son, junto con los(as) homosexuales, uno de los blancos privilegiados, unas formas de organización y de acción colectivas y unas armas eficaces, simbólicas especialmente, capaces de quebrantar instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen a eternizar su subordinación (Bourdieu, 2000: 9).

Pero también cabe la crítica epistemológica desde la perspectiva feminista, poniendo de relieve la violencia simbólica –muy efectiva en el orden de la exclusión del otro– de la ciencia androcéntrica occidental, que, en aras de su pretensión universalista

esconde una antropología normativa encubierta que propicia el que se haya caído una y otra vez en las trampas del sustitucionalismo: dar la parte occidental, masculina, blanca, burguesa y/o primermundista, heterosexual, etc. por el todo. Esta operación legitima el *statu quo* y el ejercicio de dominaciones económicas e intra e interculturales y, además, enmascara convenientemente la exclusión sistemática de los otros y otras no homologables –inapropiados e inapropiables– con una norma tácita, invisible, pero eficaz en sus efectos (Guerra Palmero, 2007: 60).

5. EL PAPEL DEL CIENTÍFICO SOCIAL CRÍTICO

Hemos visto que el sometimiento de los grupos de exclusión –paradigmáticamente, el de las mujeres– es una invariante prácticamente universal de las culturas humanas –tradicionales o modernas–, siendo ineludible la crítica a las injusticias estructurales, estén o no basadas en valores étnicos singulares: no podemos abrazar acríticamente un relativismo cultural que nos lleve a la aceptación de todo tipo de comportamiento social (singularmente, ciertas prácticas religiosas aberrantes, como la ablación genital femenina); y esto, insistamos, por mas que se encuentre en el meollo de una racionalidad supuestamente ancestral. Además, hemos subrayado el valor intrínseco de las cosmovisiones indígenas frente al fenómeno de la globalización, que amenaza con acabar con la riqueza cultural que expresa la mentalidad tradicional. A tenor de esas premisas, ¿qué sentido tiene cuestionar las estructuras del poder desde las ciencias sociales? ¿Cuál debería ser su orientación? Bourdieu atribuye a una “verdadera contracultura” cierta línea de actuación que podemos hacer extensiva a las ciencias sociales²⁰ (desde postulados claramente confrontados con las corrientes “funcionalistas” que privilegian la aplicabilidad del conocimiento social para el apuntalamiento del dominio de los grupos hegemónicos):

Una verdadera contracultura debería dar armas contra las formas suaves de dominación, contra las formas más avanzadas de movilización, contra la violencia suave de los nuevos ideólogos profesionales –que a menudo se sustentan en una especie de

20. Josetxu Martínez Montoya asevera que el compromiso social de la actividad científica es irrenunciable, y añade, en referencia a la dinámica social: “desde la ciencia sociológica y antropológica tenemos el deber de esclarecer los hechos sociales, analizar sus lógicas de comportamiento y la dinámica que los rige. Ocultarla, y peor aún, negarla, es la estrategia de los poderes dominantes” (1999: 13).

racionalización cuasi-científica de la ideología dominante–, contra los usos políticos de la ciencia, de la autoridad de la ciencia, ciencia física o ciencia económica, por no hablar de la biología o de la sociobiología de los racismos más avanzados, es decir, más eufemizados. En suma, se trata de asegurar la diseminación de las armas de defensa contra la dominación simbólica (Bourdieu, 2008: 13).

Pues bien, desde las ciencias sociales, singularmente desde la antropología, no cabe sino desvelar los mecanismos que rigen el sistema de dominación social; establecer cómo operan en la mentalidad de los agentes sociales los esquemas de percepción, apreciación y acción –lo que Bourdieu entiende como *habitus*–, acabando con la opacidad del proceso mental que se erige como elemento nuclear de la producción social y de sus modalidades de expresión hegemónica. En suma, desmitificar la trama de significados que sustentan las relaciones de dominación. En esa misma dirección, Godelier subraya la función crítica de las ciencias sociales para “resituar al hombre allí donde estaba o se encuentra realmente, en el origen de sí mismo”,

Pero devolver al hombre a su lugar, dar cuenta de su existencia real, reconstituir la génesis no imaginaria²¹ sino efectiva de sus prácticas, sus instituciones y sus representaciones, significa comprometerse en una empresa que, objetivamente, es decir, sean cuales fueren las opiniones filosóficas o religiosas de los que estén implicados en ella, se opone a las intenciones y las demostraciones de todos aquellos discursos y sistemas de representación que no otorgan al hombre ese lugar, su lugar (Godelier, 1998: 282).

Para ese fin, es preciso identificar y sacar a la luz el andamiaje jurídico-institucional del que emana la ideología dominante, reconocer el orden que sustenta y descodificarlo desde otra visión del mundo alternativa; sólo modificando la representación de la realidad se logra su transformación, paso ineludible para la demolición de las estructuras de dominación, que impiden un mundo más igualitario.

Como propuesta metodológica, debemos servirnos de las estructuras epistemológicas brindadas por la racionalidad occidental, adoptando la postura de la antropología postmoderna:

Los viejos marcos dominantes no son rechazados –no existe nada igualmente grande que permita sustituirlos– sino que más bien se los deja en suspenso. Las ideas que encarnan siguen constituyendo recursos conceptuales que pueden ser utilizados de manera novedosa y desprejuiciada (G.E. Marcus y M.J. Fischer, 2000: 31).

Y es que, frente a la rentabilización del capital simbólico del conocimiento experto de que hace uso la casta dominante, y que invierte en el mantenimiento de un orden social de privilegios, se trata –como diría Foucault– de apropiarse de ese discurso como herramienta de poder, poniendo al servicio de los grupos excluidos las tramas epistémicas de la racionalidad occidental, acabando con su tradicional servidumbre a esos poderes hegemónicos.

21. No cabe duda de la relación existente entre lo imaginario y los mecanismos de la dominación social: el poder necesita involucrarse en una aureola simbólica para la efectiva interiorización del orden social por parte de los dominados, quienes aceptan esa dominación como una suerte de identificación afectiva, potenciada por la panoplia iconográfica exhibida por el poder hegemónico.

6. CODA. LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL (ESTATAL) AL SERVICIO DEL CONTROL SOCIAL²²

Más allá de la dominación simbólica, y quizás como reacción al riesgo aparente de “invisibilización” de su presencia, el Estado-nación se sirve del inconmensurable potencial de la red de Internet para reificar sus tradicionales cometidos, singularmente el de la vigilancia de sus fronteras, a la par que protege el paradójico “secreto” de la desaparición creciente de sus estructuras físicas (¡je imaginarias!). En efecto, frente al intenso debate sobre la plausibilidad y pertinencia de su existencia, además de la optimización de los recursos tecno-científicos de control, el Estado-nación se ha dotado de “una gran epistemología de la apariencia y de la realidad” que, en palabras de Taussig, “conduce a filósofos, científicos, especialistas en ciencias sociales y policías” (1995: 171), en un sinérgico esfuerzo por apuntalar la razón de ser estatal, por mas que –advierte este autor– no pueda impedirse el cuestionamiento sistemático del poder del estado, su “poderosa insustancialidad”, que escondería en realidad el verdadero poder, el de los individuos. En ese sentido, el Estado-nación se ha convertido en un fetiche que enmascara precisamente los intereses de los grupos de poder que promueven la ficción de su existencia.

Pero, decíamos, el Estado-nación se ha empeñado en demostrar su viabilidad mediante la potenciación de los mecanismos técnicos de control, con un claro protagonismo de Internet²³, como evidencia el sistema de control implementado en la frontera entre México y Estados Unidos, dotado de 200 cámaras de seguridad conectadas a la Red, y que –y ésta es la siniestra novedad– permite a cualquier usuario del mundo participar en las tareas de vigilancia, informando mediante un simple correo electrónico a la autoridad policial estadounidense sobre cualquier incidencia detectada en las zonas observadas por el implacable “ojo electrónico”²⁴.

“En nombre de ese nuevo imperativo categórico de la seguridad” (Ramonet, 2009: 1), ha emergido la nueva estrategia del control panóptico –anunciada “proféticamente” por Foucault en su clásica obra *Vigilar y castigar*–, que ha convertido a los ciudadanos de a pie en entusiastas vigilantes voluntarios desde la comodidad de sus propios hogares, pervirtiendo el tiempo lúdico de la privacidad al invertirse en una suerte de morbosa actividad parapolicial que no incide sino en la degradación del marco democrático de la convivencia, paulatinamente suplantado por un totalitarismo de alcance planetario, global, y fundamentado en un orden socioeconómico neoliberal radicalmente desestabilizador. La nueva estrategia del poder –paradigmáticamente ilustrada en el control “ciudadano” de las fronteras– pasa por la conformación mental de un estado de emergencia mundial ante las amenazas de nuevo cuño

22. Una racionalidad tecno-científica que no deja de ser –paradójicamente– el epifenómeno de la “mitología ilustrada”: “La mitología de la Ilustración tuvo como consecuencia el consabido desarrollo científico y tecnológico, mitología que afianzó la dominación del mundo occidental” (Maffesoli, 2009: 25).

23. Existe otra cara de la moneda, la utilización de Internet como instrumento de lucha contra el control hegemónico de la información, mediante el cuestionamiento de la legitimidad de los grupos mediáticos que la producen para la salvaguarda de los intereses de los grupos de poder.

24. La Asociación de Sheriffs de frontera de Texas dispone de una página *web* mediante la cual invita a sumarse a los *internautas* a las tareas de vigilancia de los límites territoriales de Estados Unidos con México (www.blueservo.net).

(terrorismo, guerras locales, pandemias, etc.), que busca la implicación “horizontal” de las sociedades ricas en las tareas de contención y segregación del “Otro”:

La geometría de la desigualdad que antaño seguía un orden vertical se fragmenta hoy en una malla de relaciones horizontales. Las fronteras ya no son límites impuestos tras una guerra territorial, sino trazos calientes e inestables, zonas de fricción entre placas desiguales, entre mundos cualitativamente distintos e inconmensurables entre sí (Prieto, 2009)

En este marco de confrontación creciente entre ricos y pobres, la nueva “guerra fría” es, sobre todo, una constelación de tensiones globalizadas, alimentadas por el ímpetu desenfrenado del capital global, favorecido por los nuevos instrumentos financieros y las tecnologías de la información. La otra cara de la moneda es que esa misma racionalidad instrumental que sirve a los intereses de las grandes corporaciones financieras, estados y estructuras supraestatales, representa un serio peligro para las elites occidentales (y socios). La vulnerabilidad de los Estados-nación no es sólo de orden identitario: la insurgencia globalizada se ha apoderado de los instrumentos tecnológicos básicos y de la metodología racional para contrarrestar y/o desestabilizar el orden mundial, sin que parezca posible una victoria *manu militari* por parte de los estados pertenecientes al “eje del bien”. Ante ese panorama, se advierte la emergencia de una conciencia crítica en muchos lugares del planeta, remisa a los mensajes soteriológicos de los líderes mundiales, y vigilante ante los cada vez mayores intentos de manipulación y control social de los Estados-nación que, gracias al temor que despiertan en los ciudadanos del “primer mundo” las nuevas “invasiones bárbaras”, se hallan en pleno proceso de diseño e implementación de macro-dispositivos de vigilancia (además de leyes especiales), fruto de la hipertrofia tecnocientífica.

Desde un sentido holístico de la existencia²⁵, ese nuevo ciudadano postmoderno –duramente atacado por el dogmatismo ideológico todavía imperante– rechaza los diversos tipos de esencialismos servidos por la modernidad (patriótico, religioso, científico), en busca de un nuevo paradigma de convivencia con la alteridad: “Es el retorno de un *societal* profundo en que la simpatía, incluso la empatía, prevalecen sobre la racionalidad que se había impuesto durante la modernidad” (Maffesoli, 2009: 62). Frente al ideal (racionalista) del progreso que troqueló las sociedades inscritas en la modernidad, acompañado por el férreo sentimiento de identidad nacional²⁶, y que, en última instancia fundamentó una violencia totalitaria que no sólo cuajó en sus formas paroxísticas de los siglos XIX y XX (capitalismo salvaje, nazismo, estalinismo, etc.), sino que ha constituido el humus de las formas de dominación estatales, asistimos a la eclosión de ciertas formas de racionalidad inclusivas²⁷, más

25. Que nos acerca de nuevo al tipo de sensibilidad característica del pensamiento mágico-religioso: el “eterno retorno”...

26. Maffesoli propone una “lógica de la identificación” que sustituya la lógica de la identidad de la modernidad.

27. Maffesoli se muestra escéptico ante el papel jugado por la “intelectualidad orgánica” en el cambio de valores que conlleva la nueva racionalidad: “A pesar de lo que pudiera parecer, son pocos los que se aventuran en un enfoque teórico de este cambio. La mayoría de los intelectuales, sean universitarios o empresarios de la cultura, continúan confeccionando (y vendiendo) una sopa a base de moralismo, de racionalismo, sin olvidar uno que otro mendrugo económico-político” (2007: 45).

atentas al funcionamiento integral de las pequeñas comunidades humanas que a los grandes idearios de las mitologías racionalistas, pero desde una perspectiva global que recupera los valores estéticos y afectivos de la convivencia.

7. BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006; 240 p.
- BLANCO PASTOR, Alejandro. *La ciencia, el mito y otros juegos del pensamiento*. 1ª ed. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000; 281 p.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. 1ª ed. Barcelona. Editorial Anagrama, 2000; 159.
- . “De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático”. En: *El misterio del ministerio: Pierre Bourdieu y la política democrática* (Loïc Wacquant coord.). 1ª ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005; pp. 43-69.
- . Pierre. “Los poderes y su reproducción”. En: *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar* (Velasco Maillo, García Castaño y Díaz De Rada eds.). 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2006; pp. 389-429.
- . *Cuestiones de sociología*. 1ª ed. Madrid: Akal/Istmo ediciones, 2008; 272 p.
- DE MARTINO, Ernesto. *La tierra del remordimiento*. 1ª ed. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999; 406 p.
- DELHOYSIE, Yves; LAPIERRE, Georges. *El incendio milenarista*. 1ª ed. Logroño: Pepitas de calabaza ed., 2008; 392 p.
- ELORZA, Antonio. Evo Morales: la nación partida. En *El País*, 17/09/2009.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Las teorías de la religión primitiva*. 8ª ed. Madrid. Siglo XXI de España editores, 1991; 200 p.
- FERRÁNDIZ MARTÍN, Francisco. *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*. 1ª ed. Bilbao. Universidad de Deusto, 229 p.
- GIDDENS, Anthony. *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías comprensivas*. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2001; 200 p.
- GODELIER, Maurice. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. 1ª ed. Madrid: Siglo XXI de España editores, 1974; 391 p.
- . *El enigma del don*. 1ª ed. Barcelona: Editorial Paidós, 1998; 315 p.
- GUERRA PALMERO, María José. “¿Es inevitable el etnocentrismo? Aportaciones feministas a un debate en curso”. En: *La filosofía en el futuro de los discursos antropológicos* (Vicente Arregui ed.). Thémata. Revista de Filosofía, nº 39, 2007. Sevilla: Universidad de Sevilla; pp. 59-64.
- HÉRITIER, Françoise. *Masculino/Femenino II: Disolver la jerarquía*. 1ª ed. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2007; 380 p.
- LAPIERRE, Georges. *El mito de la razón*. 1ª ed. Barcelona: Alkornio ediciones, 2003; 158 p.
- LEACH, Edmund. *Cultura y comunicación. La lógica de los símbolos*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI de España editores, 1985; 142 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. 2ª ed. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2002; 395 p.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalidad primitiva*. 1ª ed. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1972; 395 p.

- LIZCANO FERNANDEZ, Emmanuel. *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. 1ª ed. Ediciones Bajo Cero, 2006; 274 p.
- LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. 10ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008; 119 p.
- MAFFESOLI, Michel. *En el crisol de la apariencias. Para una ética de la estética*. 1ª ed. Madrid: Siglo XXI de España editores, 2007; 269 p.
- . *Iconologías. Nuestras idolatrías posmodernas*. 1ª ed. Ediciones Península, 2009; 204 p.
- MARCUS, George y FISCHER, Michael. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2000; 269 p.
- MARTINEZ MONTOYA, Josetxu. *La construcción nacional de Euskal Herria. Etnicidad, política y religión*. 1ª ed. Donostia-San Sebastián: Tarttalo Argitaletxea, 1999; 133 p.
- . *La identidad reconstruida: espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad*. 1ª ed. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco, 2002; 248 p.
- OLÓRTEGUI SÁENZ, Julio. "Racionalidad amazónica y racionalidad occidental". En: *La filosofía en el futuro de los discursos antropológicos* (Vicente Arregui ed.). Thémata. Revista de Filosofía, nº 39, 2007. Sevilla: Universidad de Sevilla; pp. 539-544.
- PRIETO, Eduardo A. Las tecnologías avanzan, los muros crecen. En *El País*, 06/10/2009.
- RAMONET, Ignacio. "Control social total". En: *Le Monde diplomatique en español*. Año XIII, nº 163, Mayo 2009, Valencia: Ediciones Cybermonde; p. 1.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006; 243 p.
- SUÁREZ DE GARAY, María Eugenia. *Los policías: una averiguación antropológica*. 1ª ed. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 2006; 488 p.
- TALEGO VAZQUEZ, Félix. "El poder y la mediación". En: *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario* (Roca Martínez coord.). 1ª ed. Madrid: La Malatesta Editorial, 2008; pp. 95-113.
- TAUSSIG, Michael. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. 1ª ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995; 259 p.
- TURNER, Victor. *La selva de los símbolos*. 4ª ed. Madrid. Siglo XXI de España editores, 2005; 455 p.