

En el Magreb de la antropología y la literatura. Entrevista a Kenneth L. Brown

José Antonio González Alcantud

París, 8 febrero de 2012

Kenneth L. Brown es un antropólogo estadounidense conocido sobre todo por la obra “The People of Salé. Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930” (Manchester University Press, 1976), la cual se ha convertido en un clásico de la literatura social del Magreb. Nos recibe en su nuevo despacho en la sede provisional de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París; el lugar es mucho más luminoso que su anterior habitáculo en la antigua sede de boulevard Raspail, donde ocupaba una pieza del sótano. Agradablemente constatamos que el nuevo despacho está presidido por el mismo desorden de libros, botellas de licor y escritos esparcidos por aquí y por allá. Sin lugar a dudas Ken Brown es un bohemio de la antropología plagado de sabidurías no escritas.

GONZÁLEZ ALCANTUD—*Te estoy muy agradecido por la posibilidad de hablar sobre unos asuntos comunes que particularmente nos interesan: la antropología y su relación con el arte y la literatura; Marruecos, igualmente. La primera pregunta es obligada. ¿Cómo y por qué dedicaste tu trabajo doctoral a Salé.*

KENNETH L. BROWN—Yo nací en América, en Los Angeles, e hice mi doctorado en Universidad de California en Los Angeles. Escogí trabajar sobre Marruecos porque en los años cincuenta después de la independencia de Túnez y Marruecos y el comienzo de la guerra en Argelia, vi que había poco en inglés sobre el Magreb en general; lo leí todo y comencé a leer en francés. El tema estaba virgen para los anglosajones. Después hice mis estudios con Gustave von Grunebaum, que era uno de los grandes orientalistas y que ha escrito mucho sobre la ciudad musulmana, y entonces me interesé por esta temática. Busqué en el Magreb una ciudad que fuese un modelo del clasicismo moderno de la ciudad islámica. En Marruecos ya estaba Fez que había sido estudiada por Roger Le Tourneau,¹ que junto a las otras, Salé, Rabat y Tetuán, era considerada una ciudad *hadara*. He descubierto entonces una tesis en geografía de tercer ciclo hecha en París por Mohammed Naciri que era una muy buena discusión de la geografía de la ciudad, la cual me impresionó mucho. Entonces he decidido hacer una petición de beca para partir unos años a Marruecos para hacer una tesis sobre la historia social de Salé. Porque como tú sabes todas las descripciones sobre las ciudades musulmanas lo son sobre la arquitectura, sobre las instituciones, pero no las hay sobre las gentes; yo me decidí a estudiar las gentes, hablar la lengua hablada, el dialecto, y entrevistar a muchas personas, y tejer una red humana sobre mi objeto.

G.A.—Efectivamente, en el título del libro resultante de tu investigación doctoral, “*The People of Salé*”... hay una ambigüedad en el título, que es la palabra inglesa “people”, que se remite tanto a personas (pueblo) o a lugar (pueblo también). Es decir, en el fondo está la cuestión de la “comunidad moral”, de la “community”. Pero tú has escogido el período 1830-1930, y ha dejado la época más reciente. ¿Por qué?

K.B.—Bueno, el libro resultante de mi tesis fue publicado por Manchester y por Harvard a la vez. El título *The People of Salé* fue por el de Pitt-Rivers *The People of the Sierra*.² Yo leí y estudié ese libro y por eso se llama así. En la traducción francesa del mío pusieron *Gens de Salé*. En efecto, en el vocabulario la noción de “people” es muy importante. Decir “aha Saha”, el pueblo de Salé. Escogí un período que no era ni totalmente precolonial ni totalmente poscolonial. Se trataba de demostrar que el contexto global internacional ya a inicios del siglo XIX, con Napoleón, con la conquista de Argelia, para todo el Medio Oriente y por el norte de África, era un período de transformación. Escogí la fecha de 1830 para comenzar, y en ese período de cien años hay generaciones cada treinta. En ese período hubo dos generaciones antes de 1912, antes del colonialismo, y una generación en el comienzo de éste. No importa qué generación es ésta ya que ha sido la que ha comenzado el movimiento nacional. Los nacionalistas en 1930 con el *dahir* bereber han iniciado una lucha por el reconocimiento de la cultura nación-estado. Es un período que es aceptado en la literatura como colonial y anticolonial. Pero a la vez el subtítulo del libro es “tradición y cambio”. Yo ensayé a ver en la última generación si había transformaciones y hasta qué punto éstas eran reales. Adopté en el inicio del libro una frase de Marc Bloch, que yo he citado. Él dijo: hay un proverbio árabe, que dice que cada generación se parece menos a sus ancestros, padres y abuelos, que a su tiempo. Yo investigué mucho para encontrar el original en árabe, y finalmente lo encontré. Es muy interesante su construcción gramatical: “Ahnasc ab bahú alzamani min aslafi”. Quisiera insistir sobre el impacto económico en ese momento de 1830 en un Marruecos que no estaba aún colonizado. Había un impacto ya en el siglo XIX y que ha finalizado con lo que yo se ha llamado el “año de Japón”, cuando todos los objetos manufacturados japoneses comenzaron a llegar al Magreb, y dejaron a un lado a todos los artesanos tradicionales, y el cuero fue desplazado por el caucho... Con los años he comprendido que no fue por azar que escogí ese proverbio de Marc Bloch, pero puede ser que yo no comprendí bien el sentido, porque él ha dicho que cada generación se parece más a su tiempo que a sus ancestros. Bloch no ha dicho que cada generación se parece a su tiempo, sino que la continuidad es muy importante. No es que cada generación esté marcada por el pasado, sino que es más bien el contexto lo que es decisivo, pero el pasado es empleado también. Creo que es un dilema fundamental para comprender el mundo en general, no importa en qué país...

G.A.—...Hay una cosa que yo no he encontrado muy presente en tu libro, la “cuestión morisca” o la herencia andaluza, en tanto que Salé era una república corsaria fundada por andaluces de origen. En tu libro hablas de las élites, de los notables, pero por qué no de la herencia mítica de España, hoy día tan en alza.

K.B.—Es una cuestión interesante, porque se dice que cuando los moriscos fueron expulsados y llegaron a Marruecos asentándose en el siglo XVI como más tarde los hornacheros lo harían, a comienzos del XVII. Llegaron ante todo a Rabat, y a la casba de los Udayas, ya que en aquel momento había tres ciudades alrededor del río Regred: la casba de los Udayas, Rabat y Salé. Estos emigrados abandonaron Rabat por Salé, por dos razones: porque las mujeres no estaban cubiertas y porque ellos tocaban mú-



sica por todos lados, por la calle y en cada ocasión, y danzaban y bebían alcohol. Los emigrados tenían comportamientos que no eran aceptables en una ciudad musulmana. Existen ciertas familias que son conocidas justo hasta hoy día y frecuentemente usan el nombre español. Por ejemplo la familia Feniche, que tienen los ojos azules, serían hornacheros, y se dice que si tú buscas en su maleta encontrarás un sombrero español... Hay cierto número de familias que se conoce que son expulsados. Ciertas



familias, por ejemplo los Feniche, eran “marranos” que se han vuelto muy rápidamente capitanes de corso. El puerto estaba muy bien protegido y era imposible de ser tomado. Otras familias como los Abou eran conocidas también como piratas de origen andaluz. Pero todo eso era antes de 1830, ya que en esa fecha el corsario ha terminado. Esas familias se integraron en la notabilidad de la ciudad. Había una cierta calidad de cocina entre ellos, por ejemplo. Pero en Fez las gentes de este origen eran más numerosas, e incluso con un cierto sentimiento de superioridad, con una especie de “racismo” entre comillas. Existe igualmente la historia de las llaves guardadas en ciertas familias de Salé, y también entre los judíos de origen español. Los otros, los bereberes, y el resto de los indígenas, señalan que existen dos códigos entre los judíos: el de los inmigrados de España, y el derecho de los indígenas. Y para los musulmanes existe la charia y el derecho de costumbre, que en mi opinión no está especialmente influenciado por el derecho musulmán de al-Ándalus. Yo no conozco muy bien los detalles para indicar mucho más. La música ha continuado en Salé y en otras tres o cuatro ciudades marroquíes, donde es muy conocido el *melhoun* que es una canción en árabe dialectal, que fue traída por los inmigrados, que fue interpretado por la clase popular, pescadores, etc. y que fue música de al-Ándalus pero en el lenguaje del siglo XVI. Existen palabras del vocabulario que han sido importadas del español, ya que muchos de los que inmigraron no conocían el árabe. Salé ha jugado un papel importante en este sentido. Por ejemplo, se dice “simenne” derivado de “semana”, “zapat” por zapatos. Son palabras pero también hay influencia en la sintaxis.

G.A.—...*Es curioso porque otros andalusíes, que se aferrán a las nubes, como la expresión de la música andaluza culta, rechazan el melhoun... Otra cosa que te quería preguntar es sobre la procesión de las velas de Salé... Leí en un artículo sobre el particular...³ ¿Es ésta de probable origen andaluz, por la similitud que a veces se ha establecido con el gusto por las velas en las procesiones de semana santa andaluza...? ¿Qué piensas en definitiva de la mitificación de al-Ándalus en Marruecos?*

K.B.—En Salé le llaman a esa procesión *dorch maha*, procesión de las bugías. En la cubierta de mi libro en inglés hay una foto de esa procesión. En la imaginación popular está ligada a los corsarios. Las gentes llevan esculturas enormes de cera. Es una costumbre de los piratas que la guardan. Está ligada a cierta noción de riqueza, y de folclore alrededor de la piratería. Leí hace tiempo un artículo que no sé si es el mismo que tú has leído, que habla de que esta costumbre fue introducida por la dinastía saadiana en el momento en el que habían en otras ciudades procesiones semejantes... Si hubiese una conexión con el catolicismo sería una cuestión interesante. Para otros rituales estudié los ritos de pasaje; he buscado las raíces de ciertos ritos, la muerte, el casamiento... Habían viejas mujeres que me informaban, las grabé, las transcribí. Encontré que estaban más o menos ligados a los ritos musulmanes, y que cambiaban localmente. Por ejemplo, si cualquiera muere hay cuarenta días según la costumbre musulmana de duelo, y en la primera semana hay ciertas cosas que deben ser comidas. Yo encontré a una vieja mujer que me decía que el tercer día era necesario beber no sé qué café negro. Ella ha dicho en árabe “udachi challa”, es decir siguiendo la charia. Pero el café no ha existido en Marruecos antes del siglo XV. Estoy seguro de que el Profeta no ha conocido el café, pero la costumbre local ha apelado a la ley musulmana. Para volver a la procesión: está ligada a una cofradía, a la Hassounia, Abdellah Hassoun es el santo de Salé, el mulbled, que sería el propietario de la ciudad. Los

descendientes de Abdellah Hassoun se ocupan cada año de preparar la procesión. Él vivió el período de la piratería, y él mismo no ha sido pirata, pero era un gran hombre que amaba la paz, y ha organizado una cofradía sufí.

G.A.—*¿Cuándo llegaste a Marruecos encontraste el país muy colorista, llamativo... o ibas bien informado?*

K.B.—Yo había pasado un verano en Túnez. No creo que lo encontrase extraño o tradicionalista, iba abierto a todo, y lo asumí como era en ese momento...

G.A.—*En la época que has trabajado en Marruecos, en los años sesenta, había un cierto número de antropólogos americanos que trabajaban sobre el país. Daniel Cefai en su introducción francesa a la edición reciente del libro "Le Souks de Sefrou" de Clifford Geertz⁴ ha hecho un análisis de esa escuela americana en Marruecos en el dominio antropológico. Recordemos en estos momentos a R. Rosalto, C. Geertz, L. Rosen, D. M. Hart, etc. Cefai sitúa en el centro de ese grupo a Geertz...*

K.B.—Yo soy una de las fuentes de Cefai. Me entrevistó todo un día. He leído a Geertz antes de venir a Marruecos. Me dijo entonces que estaba en Java haciendo su doctorado. Cuando llegué a Marruecos lo contacté cuando estaba en Sefrou; me invitó a ir de visita, hablamos largamente, me sugirió leer ciertos libros, sobre todo la historia social de una ciudad indonesia que era poco conocida. Yo la leí. Tuvo una gran influencia en mí. Luego me invitó a Chicago como "savant visitant" para dirigir mi tesis. Tuvo una gran influencia sobre mí y no solamente sobre el estilo de trabajo, tenía formación como filósofo antes de hacer la tesis, y poseía el hábito de trabajar en grupo. Este método lo empleaba en Indonesia y en Marruecos tenía tres o cuatro estudiantes con él, como Rabinow, Rosen, etc., trabajando en el mismo lugar sobre temas diferentes. He leído todo lo que ha escrito, y la influencia más grande sobre mí ha sido su manera de escribir, no era muy fácil de leer, pero ha elegido un estilo literario más fácil de leer que en la escuela británica. Escogí esa dirección gracias a la influencia de Geertz. Era un gran lector de literatura y de ciencia. Era verdaderamente un trabajador extremadamente cultivado. Guardo una gran admiración por Geertz. Conozco las críticas de Tozy a Geertz, pero para mí es uno de los grandes de la disciplina.⁵

G.A.—*Vinculado a esto ha existido una gran polémica en lo que podemos llamar "antropología marroquí", incluyendo a los extranjeros que han trabajado sobre el país. Es la cuestión de la segmentariedad o la tribalidad. Evidentemente la lectura textual del mercado de Sefrou por Geertz y sus discípulos más directos no tiene mucho que ver con la de David M. Hart, E. Gellner y otros sobre las estructuras segmentarias de la tribalidad. ¿Qué piensas de todo esto? Recuerdo por ejemplo que Hart en la última etapa de su vida estaba muy impresionado por la crítica que H. Munson le hizo en "American Anthropologist" que había sugerido que todo eso de la segmentariedad era una invención de él, que había superpuesto las teorías a las realidades...*⁶

K.B.—Un estudiante de Geertz, Paul Rabinow, ha trabajado sobre las tribus de los alrededores de Sefrou. Esta era una ciudad de comercio. Las tribus estaban obligadas a ir al mercado diariamente. Existe toda una historia con el papel intermediario de los judíos, ya que la mitad de la población era hebrea. Los judíos que eran comerciantes nómadas eran los intermediarios a la vez de los ricos comerciantes de la ciudad y de los caids poderosos del campo. Geertz no ha aceptado del todo la noción de segmentariedad ni en la ciudad ni en las tribus. No ha encontrado esta noción impulsada por

ciertos antropólogos empujado por Evans-Pritchard en los nuer y en la Cirenaica. A la vez existía entre nosotros, en su generación, un gran especialista en ciencia política que ha hecho su tesis sobre el estado marroquí, John Waterbury. Este ha empleado el modelo segmentario para hablar del Estado y de la ciudad política en general. Yo mismo he enseñado ciertos años la segmentariedad. Pienso que las personas hacen un modelo que explica mejor que la segmentariedad. Creo que ésta es un modelo heurístico. Gellner me ha criticado que no soy claro. Para Gellner existe la noción de modelo. Para el estructuralismo, comprendido el de Lévi-Strauss, la antropología es una ciencia. Para Geertz no es una ciencia nunca, es una “interpretación”, hecho por un conocimiento honesto y profundo de los grupos. No es la única interpretación posible. Es necesario hacer el trabajo de campo y tomar la interpretación de un informante, traducirlo a tu lenguaje, y traducir su interpretación. Existe la interpretación de un grupo, son etapas de una interpretación. El modelo es el travestí de la complejidad de las cosas que ha capturado un poco mejor las explicaciones e interpretaciones que se traduce en un modelo que yo considero simplificado.

G.A.—*De otra parte, y más allá de la autoridad indiscutible en este dominio que es E. Gellner, tenemos a nuestro común amigo, ya fallecido, David Montgomery Hart, el cual llegó a Marruecos en los años cincuenta siguiendo la estela de investigaciones dejada por su maestro Carleton S. Coon.⁷ Él trabajó toda su vida sobre el mundo bereber marroquí, si exceptuamos algunas otras investigaciones realizadas en los interludios de aquellas, realizadas en la frontera de Pakistán y Afganistán y Yemén. Cuando visité en alguna ocasión los alrededores de Melilla con Hart comprobé que era considerado un verdadero “jefe de tribu” por los rifeños, tal era el respeto autóctono hacia él, aunque no hubiese leído nadie sus libros. Todo frente a otros antropólogos muy en su papel profesional, hasta cierto punto distante. En la última fase de su vida, murió en el 2002, yo lo encontré absolutamente identificado con la causa amazigh. ¿Qué piensas de todo esto, y de la problemática que nos indica?*

K.B.—Como acabas de decir, Hart era alumno de Carleton Coon, que ha trabajado en el Rif con las bereberes. Ha ido a trabajar en la misma región. Ha suscitado muchas simpatías, y era querido. Era allí donde levantaba pasión. Sé además que lo ha pasado muy bien entre diferentes tribus. Tenía un cierto culturalismo berberer, ya que conocía la lengua rifeña, además de muchas otras lenguas. Creo recordar que pensaba que eran necesarios berberistas marroquíes. Ha trabajado en una región muy pobre y maltratada, sobre todo después de la sublevación de Mohammed ben Abdelkrim, desde la “república”. El rey Hassan II jamás ha puesto el pie en la región. Hay muchos independentistas en la misma, y es una región muy importante para la producción del kiff, del hachisch, y eso le da cierta independencia económica, e incluso la emigración. Hart la ha amado mucho...

G.A.—*Cambiamos el mundo rural por Tánger... Hace un momento hablabas de Paul Rabinow, el cual escribió aquella célebre reflexión sobre el trabajo de campo en Marruecos... una suerte de “cogitación” sobre la condición de producción de la antropología. Este libro está en la línea de ruptura de lo que se ha llamado posmodernismo... Yo hablé hace tres años con James Clifford en Granada sobre la trascendencia del posmodernismo antropológico, y me ha dicho con referencia a las críticas que ha sufrido: ¿es qué ha surgido otra corriente después? El posmodernismo sitúa la cuestión de la escritura en primer lugar, y observo que en tu trayectoria ha ocurrido lo mismo. Primero hiciste un*

trabajo que podríamos llamar clásico, el de Salé, y luego has adoptado una posición que podríamos catalogar de "literaria"...

K.B.—Bueno, hay dos cosas que mencionar. Después de Rabinow y del posmodernismo, existieron muchos jóvenes que decidieron escribir sobre ellos mismos, sobre sus experiencias y sus visiones de los objetos, como el espejo donde mirarse siempre. Es interesante, pero se ha vuelto un poco desagradable para aquellos antropólogos que han insistido en que todo es una invención, y que si la persona no escribe bien no es interesante. Cuando yo terminé mi tesis estaba atrapado por esta cuestión. Hubo una crítica de mi profesor en Chicago, Adams, que era arqueólogo y antropólogo, que me ha dicho por qué tú no has escrito en la introducción lo que tú has visto y vivido, ya que terminas en los años treinta y tú has estado en 1965. No estás presente. Cuando hice la versión francesa añadí unas palabras finales un *afterwords*, tras el texto principal, unas seis páginas, donde hablaba de mi vuelta y lo que he encontrado. He escrito antropología con mi estilo, en la que yo no estoy muy presente, y de otra parte escribo ficción, donde estoy presente con mi propia vida. Divido las dos cosas... He descubierto en mis enseñanzas en la Universidad de Manchester que mis estudiantes que venían de todas las disciplinas, sociología, religiones comparadas, enfermeras, historiadores... encontré que leían mal la literatura clásica: Evans-Pritchard sobre los nuer, la segmentariedad y sus argumentos, y todo eso... Pensé mezclar las lecturas, y comencé con novelas. Por ejemplo, sobre Egipto Naguib Mafouz era en ese momento Premio Nobel, y les di algunas novelas de él, a la vez que les daba un clásico de la antropología sobre Egipto, y encontré que los estudiantes desde el principio estaban implicados. Así se comprendía que la vida de cada sociedad no tiene que responder de la misma manera, para comer, en las relaciones con las mujeres, moralmente, la vida de los niños, creer o no creer en las religiones... Cada sociedad tiene las mismas problemáticas que resuelve de maneras diferentes... Y yo encontraba esto mejor en la literatura que en la antropología... He descubierto la fuerza de la literatura en la enseñanza, y en ese momento he decidido lanzar una revista que es literaria y cultural, a la vez, pero comprometiéndolo a muchos universitarios para escribir en un lenguaje simple, directo, sin que sus referencias sean notas a pie de página, diagramas, puesto que nos dirigimos a otra audiencia, a una audiencia cultivada. La revista ha tenido un éxito en cierto grado, y la gente quiere escribir en ella. Yo escribo la introducción y de tiempo en tiempo un artículo o poesía. Estoy muy interesado últimamente por el movimiento en Argelia de quienes son a la vez escritores y antropólogos. Ellos son etnólogos en su propia cultura, ya que son cabillos. Está claro que lo que yo escribo en clave autobiográfica está nutrido por la mirada antropológica; es una manera de distanciarme del objeto...

G.A.—*Ocurre igual en París mismo. La figura de Émile Zola que ha escrito el ciclo de los Rougon-Macquart sobre la vida en el centro de la ciudad... Por ejemplo para escribir "Le ventre de París" se ve obligado a realizar observaciones etnográficas en directo en los mercados centrales, en les Halles. Por eso hoy día se habla de los "cahiers ethnographiques" de Zola.⁸ Pero volvamos a Tánger: en su momento había un círculo célebre allí, la "beat generation" desembarcó en pleno, liderada por Paul Bowles. Éste incluso hizo de etnógrafo musical en cierto momento para ganarse la vida haciendo una investigación sobre la música rifeña y yebalí.⁹ ¿Usted entró en contacto con este mundo americano que venía atraído por la alteridad radical?*

K.B.—Yo me crucé dos o tres veces a Paul Bowles gracias a Mohammed Chukri. Chukri era amigo mío, y estaba muy próximo a él. Era amigo de su traductora al francés,

Nathalie Thomas. Se había ocupado de él en los últimos años, que estaba enfermo. Había pasado la guerra en América. No me había hablado mal de él. Por azar yo contacte con su círculo. Estaba interesado por uno que era pintor, que era inglés o americano, que hablaba muy bien el árabe, y que estaba perfectamente integrado en esa colonia alrededor de Bowles. No era especialmente original, ya que en Mallorca también existía otra alrededor de Robert Graves, también lo había en Italia. Eran gentes que vivían “libres” en un mundo exótico. También lo hubo en Francia en los años veinte con personas que tenían mucho dinero, había gentes, marroquíes que estaban atraídos por las drogas y por la sexualidad. Yo no tengo una opinión moral al respecto...

G.A.—*La cuestión que te suscito es la de la libertad, de la sexualidad que eran vistas por Chukri como un abuso de los occidentales en Tánger. Este decía que mientras él se prostituía en la puerta de las casas de estos americanos ellos se divertían.*

K.B.—Tienes razón en insistir. Existen buenos textos que reflejan el encuentro con la alteridad, con el otro. Por ejemplo Bruce Hampton, el inglés, que estaba un poco por todos lados. Es la literatura de viajes, que para Marruecos supone entrar en un mundo real o imaginado. Esta cultura estaría para abrir el apetito, lo mismo espiritual, aunque sea falso. Para Egipto y para Argelia existe toda una literatura inventada. Pero hay cosas interesantes, incluso de personas que estaban de paso, como Tennessee Williams o Jean Genet. Éste ha vivido allí mucho tiempo, y ha terminado su vida allí. E incluso Juan Goytisolo que vive en Marrakech y que ha escrito sobre Egipto, sobre Marruecos, cosas muy interesantes, y que es un gran escritor. Yo lo leí en inglés y es un verdadero placer porque es una mirada diferente. La literatura es como la antropología, nos obliga a ponernos en el lugar del otro, y explicar esta experiencia a las personas que hablan tu lengua.

G.A.—*Chukri me dijo en alguna ocasión que él hacía antropología cuando por ejemplo contó la historia de su propia familia en “Le pain nu”. De hecho él toma una cierta distancia de la sociedad marroquí, de su propia sociedad, haciendo de ella una gran crítica de fondo.*

K.B.—Te ha contado secretos. Existe una señora que ha enseñado en América, y que ha puesto en la bibliografía *Le pain nu*. Existía una campaña internacional para exportarlo, ya que Chukri habla de cosas que no se dicen de la sociedad marroquí.

G.A.—*Un cierto malditismo...*

K.B.—Toca la religión...

G.A.—*No sé cómo no ha sido condenado Chukri por una fetua, era un perfecto pagano, comía cerdo, bebía vino, maldecía al padre, a su propio padre...*

K.B.—Bueno, él no ha insultado la religión... Pero su padre ha matado a su hermano...

G.A.—*Vayamos a temas de mayor actualidad. Me resulta curioso que tú has realizado la coordinación de un libro sobre Irak. ¿Esto se explica por un interés en dar a conocer el mundo árabe entre tus compatriotas? Tiene además un prefacio de Stéphane Hessel, muy conocido actualmente como ideólogo del movimiento de los indignados.*

K.B.—Sí. Cuando los americanos comenzaron a preparar la guerra, yo manifesté una cierta resistencia. Yo estaba convencido de que la guerra era inevitable, ya que estaban concentrados miles de soldados en el Golfo, barcos, aviones, etc. Pensé ir como periodista corresponsal de un periódico. Contacté con amigos italianos, y pedí

que se me enviara a Bagdad para escribir una serie de artículos. Fue para “El Manifiesto”; yo tenía un amigo que estaba en el comité de redacción, y me dijo por qué no, nosotros te damos un poco de dinero para cubrir tus gastos. Yo no conocía Irak, yo había estado en Israel, en Líbano, en Egipto, pero no había estado nunca en el resto del Próximo Oriente. En Manchester cada semana los estudiantes iraquíes en el exilio organizaban actos sobre lo que pasaba, y por ello yo he desarrollado una sensibilidad. Fue después de la primera guerra de Irak en la que Sadam Hussein no ha caído. Estaba un poco comprometido con la terrible guerra que se iba a producir, a la vez que deseaba el fin de Sadam Hussein. Partí y estuve algunas semanas en Irak, y vi a intelectuales, a hombres políticos, y sobre todo estuve mucho en la calle. Llegué justo tras la toma de Bagdad por los americanos, después de la caída de la célebre escultura... Escribí cinco o seis artículos en inglés que fueron traducidos al italiano, y que salieron en el diario. Y finalmente yo me dije que lo que tenía que hacer es un libro que tuviese más impacto. Contacté con más personas que conocían bien Irak, y el libro ha salido finalmente en francés; he intentado que saliese en inglés pero éramos demasiados autores, y habían comenzado a salir otros libros. Hessel estaba de acuerdo en hacer la presentación y hacer algunos pases en la radio y hacer presentaciones. Hessel había sido un hombre de De Gaulle, y luego de Michel Rocard; es un hombre de izquierda. Se hizo una larga recensión con una lectura atenta.

G.A.—*¿Por qué esa necesidad de los americanos de estar presentes en esta especie de “Destiny Manifest” que se refleja en la necesidad de intervenir en lugares como Irak con una conciencia salvífica de la Humanidad?*

K.B.—La presencia americana ha destruido todas las estructuras de este país por largo tiempo, aunque estaban en guerra civil.

G.A.—*Y cuál es la razón de la debilidad de los estudios orientalistas en Estados Unidos. Yo recuerdo que en el 2001, en el momento de los atentados de Nueva York, tuvieron que volver a editar la Historia de los Árabes de Hitti.¹⁰ En las librerías entonces había pocos textos para dar a conocer a esta cultura ahora presentada como enemiga y enigmática. ¿La situación ha cambiado hoy día?*

K.B.—Yo creo que la situación es la misma o peor. Últimamente fui invitado a una universidad en Kansas; era la época de la primavera árabe, y encontré un sentimiento antiislámico. En los americanos, excepto en los universitarios, no existe una información de lo que pasa en el mundo.

G.A.—*¿Cómo podemos entender en este contexto la obra de Edward Said?*

K.B.—No existe en América el equivalente de *Le Monde* o *El País*. El *New York Times* está marginalizado y es atacado continuamente. Volvemos al tema del nivel, no existe un nivel cultivado como en Inglaterra, España o Francia... No hablo de los “top”, de los máximos, en la ciencia, que están en América.

G.A.—*Pero ahora con internet existe una izquierda americana que está movilizada, pienso en Occupy Wall Street.*

K.B.—Sí, esto está resultando muy importante, como se ha demostrado en Túnez...

G.A.—*La última cuestión: ¿tú escribes poemas o ficción?*

K.B.—Yo escribo algunos poemas en mi vida cuando estoy borracho. Tengo un amigo novelista que vive en Marsella el cual me dice que para escribir bien es necesario

entrar en cólera. Ahora que estoy en trance de leer las cartas de Kafka pienso que no estaba en cólera pero que estaba loco. Como genio de la escritura era capaz de pasar toda la noche escribiendo.

NOTAS

1. Roger Le Tourneau. *Fès, avant le protectorat. Étude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman*. Casablanca, Société Marocaine de Librairie, 1949.
2. Julian Pitt-Rivers. *The People of the Sierra*. Nueva York, Criterion Books, 1954.
3. V. Loubignac. "La procession des cierges à Salé", en *Hespéris*, 1946, 1-2 trimestre, París, pp. 5-30.
4. Clifford Geertz. *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar*. París, Bouchène, 2003. Ed. Daniel Cefaï.
5. Mohammed Tozy. *Monarchie et Islam politique au Maroc*. París, Presses Science Po, 1999.
6. Henri Munson. "On the Irrelevance of Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif", en *American Anthropologist*, vol. 91, 2, 1989, pp. 386-400.
7. J.A. González Alcantud. "Antropología del bandidismo, bandidismo en la antropología", en David M. Hart. *Bandidismo en el Islam. Estudio de caso en Marruecos, Argelia y frontera noroeste de Pakistán*. Barcelona, Anthropos, 2006.
8. Émile Zola. *Carnets d'enquêtes. Une ethnographie inédite de la France*. París, Plon. 1993. Introducción: Henri Mitterrand.
9. Paul Bowles. *Cabezas verdes, manos azules*. Madrid, Alfaguara, 1992.
10. Philip K. Hitti. *History of the Arabs*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002, 10.^a (orig. 1937).