

**DE LA ANTROPOLOGÍA INCONSCIENTE: UNA RELECTURA SOCIAL DE  
LA RELACIÓN ENTRE ORIENTALISMO Y COLONIALISMO, CON UN  
EJEMPLO EN LAS ETNOGRAFÍAS ARGELINAS DE YVES ALLIAUME  
(1926-1975).**

**ON THE UNCONSCIOUS ANTHROPOLOGY: A SOCIAL  
RECONSIDERATION OF THE RELATION BETWEEN ORIENTALISM AND  
COLONIALISM, EXEMPLIFIED BY THE ALGERIAN ETHNOGRAPHIES OF  
YVES ALLIAUME (1926-1975).**

في الأنثروبولوجية اللاوعيّة:  
إعادة القراءة في العلاقة بين الاشتراق والاستعمار من وجهة نظر اجتماعية إنطلاقاً من مثال  
الإثنوغرافيات الجزائرية لإيف أليوم

**Carlos Cañete\***

Universidad Autónoma de Madrid

**Recibido:** 04/01/2023

**Aceptado:** 04/07/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 71-87.

**Resumen:** En las últimas décadas se han planteado varias críticas al modelo de orientalismo propuesto por Edward Said. Este trabajo<sup>(1)</sup> propone una relectura de la relación entre orientalismo y colonialismo, con un ejemplo en las etnografías de las comunidades del Sáhara argelino elaboradas por Yves Alliaume en las décadas centrales del siglo XX. Para ello, se centrará en las nociones de lo “bereber” y del estatus del islam entre las poblaciones locales para mostrar cómo la caracterización de la sociedad argelina en el periodo colonial no partió de unas distinciones culturales netamente definidas, sino que se articulaba en gran medida a través de valoraciones sociales. De todo ello surge una dimensión de la antropología del norte de África raramente advertida hoy día, pero que ya fue señalada en su momento por Franz Fanon y que aparece recurrentemente en los textos del Yves Alliaume. Esta relectura social puede servir para recomponer la noción del orientalismo dentro de la noción foucaultiana de discurso que la inspiró, así como para explorar su compleja relación con la práctica de la colonialidad.

**Palabras clave:** antropología; orientalismo; colonialismo; Argelia; Yves Alliaume.

**Abstract:** In recent decades, several critiques to the model of orientalism proposed by Edward Said have been raised. This paper proposes a reconsideration of the relationship between orientalism and colonialism, taking as an example the ethnographies of the communities of the Algerian Sahara produced by Yves Alliaume in the central decades of the twentieth century. To this end, this work will focus on the notion of the 'Berber' and the status of Islam among local populations to show how the characterization of Algerian society in the colonial period was not based on clearly defined cultural distinctions, but was articulated to a large extent through social considerations. From all this emerges a dimension of North African anthropology that is rarely noticed today, but which was already pointed out at the time by Franz Fanon and which appears recurrently in Yves Alliaume's texts. This social reconsideration can serve to recompose the notion of orientalism within the Foucauldian notion of discourse that inspired it, as well as to explore the complex relationship between orientalism and the practice of coloniality.

**Keywords:** Anthropology; Orientalism; Colonialism; Algeria; Yves Alliaume.

---

\* E-mail: [carlos.canete@uam.es](mailto:carlos.canete@uam.es) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9714-0899>

(1) Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Orientalismo y africanismo español en contexto (ss. XVI-XXI)” (RTI2018-096176-J-I00). Todas las traducciones han sido realizadas por el autor.

**ملخص البحث:** في العقود الأخيرة طُرِحَتْ بعض الانتقادات اتجاه نمط الإشتراق الذي اقترحه ادوارد سعيد. يقترح هذا المقال إعادة القراءة في العلاقة بين الإشتراق والاستعمار إنطلاقاً من مثال جماعات الصحراء الجزائرية التي ألفها إيف أليوم في منتصف القرن العشرين. لذلك سيتمركز هذا التحليل حول مفاهيم «البربر» و«مكانة الإسلام» في الشعوب المحلية لنظهر جالياً كيف تم وصف المجتمع الجزائري في فترة الاستعمار ليس بناء على فوارق ثقافية واضحة بل بالعكس حيث تشكل ذلك الوصف على أساس تخمينات مجتمعية. فتنبع من هذا المنظور رؤية أنثروبولوجية حول شمال أفريقيا نادراً ما يعلمها المرء في الوقت الحالي، بالرغم من أنه تم الإشارة إليها من طرف فرانز فانون في وقته كما هي متكررة في نصوص إيف أليوم. وقد تؤدي هذه القراءة المتجددة إلى إعادة صياغة مفهوم الإشتراق ضمن خطاب ميشيل فوكو كمصدر إلهام لهذا الأخير، إضافة إلى أنها قد تجدي نفعاً في استكشاف علاقتها المعقدة في ممارسة الاستعمار.

الكلمات المفتاحية: أنثروبولوجيا، اشتراق، استعمار، الجزائر، إيف أليوم.

## 1. Introducción

La denuncia de la conexión entre la disciplina del orientalismo y la práctica colonial ciertamente no es algo nuevo. Si bien aparecía ya expresamente declarada en el trabajo pionero de Anouar Abdel-Malek (1963), el cual antecedió en tres lustros al del propio Edward Said (1978), podemos imaginar que, antes de aquellos dos hitos, se sucederían mil y una denuncias a raíz de experiencias académicas y vivencias cotidianas para las que hoy día no quedan registros claros. Como es bien sabido, fue el trabajo de Said el que articuló una propuesta amplia de análisis de dicha relación entre conocimiento orientalista y el colonialismo que trascendería al ámbito internacional e iría más allá del académico<sup>(2)</sup>. Aquella obra planteó, por primera vez, un modelo de análisis de las producciones intelectuales que, según Said, habían conformado la imagen de tal cosa como Oriente como un todo homogéneo y radicalmente diferenciado de tal cosa como Occidente. La verdadera aportación de aquel trabajo no fue, por tanto, la simple denuncia de la situación, sino el desarrollo de un planteamiento que exponía los mecanismos de conocimiento, epistémicos, por los que estas representaciones llegaron no solo a darse sino a conformar el propio sistema de dominación del colonialismo. Desde la aparición de aquel trabajo, se han sucedido un buen número de críticas al modelo allí propuesto. Desde las que cuestionan los marcos cronológicos adoptados por Said para analizar el fenómeno, hasta las que advierten de la ausencia dentro de su estudio de otros orientalismos más allá del francés o del anglosajón, o de autores u obras que sostuviesen una imagen más cercana o favorable de lo “oriental”. Con todo, puede decirse que la mayor parte de estas objeciones se concentraron en la amplitud o ámbito de la crítica de Said, y no tanto en la dimensión epistémica de su propuesta. De esta última podría decirse que consiguió afirmarse como un enfoque fundamental en los análisis de las representaciones orientalistas y de las relaciones de estas con la práctica colonial, situándose como una de las referencias fundamentales en lo que luego se constituyó como el campo de los estudios postcoloniales.

Con todo ello, cabe situar la aportación de Said en su contexto concreto. Surgido del ambiente de mediados del siglo XX de luchas por la independencia, el modelo propuesto por Said articulaba una comprensión de la relación entre la producción del saber y la

(2) Es necesario, sin embargo, recordar que, a pesar de la trascendencia de dicha obra, hubo otras que anteriormente ya plantearon extensos análisis de dicha cuestión de una forma u otra. Entre ellas, por la semejanza de su planteamiento y delimitación, quizás destaque la tesis doctoral de Bernabé López García, “Orientalismo y colonización en la España del XIX”, defendida en 1975 y publicada en años recientes (López García 2011). Pero también aparecieron otras obras que, si bien partían de ámbitos diferentes, ofrecían también una reflexión profunda acerca de la relación entre orientalismo (entendido como un ámbito disciplinar amplio) y colonialismo. Es el caso de la propuesta de Mohamed Sahli (1965), desarrollada algo después por Abdallah Laroui (1970), o, de más relevancia aquí, el trabajo de Philippe Lucas y Jean-Claude Vatin (1975).

práctica colonial en línea con la necesaria afirmación anticolonial de aquel periodo. Algunos años después, Homi Bhabha (1994) o Gayatri Spivak (1999) ofrecieron claves para reconocer una mayor complejidad en los mecanismos que relacionan la producción del conocimiento con el fenómeno colonial. Sin embargo, a día de hoy buena parte de los estudios dedicados a analizar o describir el papel de las representaciones en la práctica colonial continúan ofreciendo una visión simple y lineal de dicha relación, cuando, en realidad, la complejidad y sofisticación de los mecanismos que gobiernan dicha relación requieren una reflexión mucho más profunda y práctica. Aquí propongo una reflexión acerca de todo ello a través de un caso de estudio que ejemplifica muchas de las claves de esta situación. La recopilación de cuentos, refranes, costumbres y tradiciones de la zona del Sáhara argelino recogida por el padre Yves Alliaume (1900-1983), miembro de la Sociedad de Misioneros de África, más conocida como los Padres Blancos, entre los años 1926 y 1975, nos ofrece un caso excepcional para discutir algunos de los principios que actualmente suelen guiar el análisis de la relación entre orientalismo y colonialismo. Para ello el análisis se centrará en un par de elementos recurrentes en los debates de la antropología colonial en Argelia: la distinción entre lo árabe y lo bereber y el estatus del islam entre las comunidades locales. Será, sin embargo, necesario introducir una serie de reflexiones previas que ayuden a enmarcar el desarrollo de estos elementos en el periodo anterior al del propio Alliaume y, sobre todo, a su vinculación con formas de producción del conocimiento que nos ayuden a aclarar la relación entre orientalismo y colonialismo.

## 2. Conocimiento, dominación colonial e inconsciencia

El asunto de la distinción entre componentes culturales asociados con lo árabe y con lo bereber (o, mejor dicho, amazige) sigue siendo uno de los temas recurrentes en la historia de la antropología del norte de África, y especialmente de la realizada en territorio argelino. Acompañando a esta distinción, también ha sido recurrente el debate acerca del estatus del islam entre los grupos identificados con lo amazige, que han sido tradicionalmente asociados con formas de religiosidad laxa o heterodoxa. Conviene aclarar que no se pretende aquí resolver los criterios para la aplicación de estas nociones en la descripción de las sociedades argelinas o norteafricanas actuales. El enfoque aquí adoptado abordará estas nociones en su desarrollo entre finales del siglo XIX y primera mitad del XX, pues es a través de una discusión de nuestra comprensión de dicho proceso como pueden revelarse alguna de las claves de la visión actual de la relación entre orientalismo y colonialismo. Aun así, es evidente que ambas nociones juegan hoy día un papel importante en la experiencia y autoidentificación de las propias comunidades de estos territorios. Algo que, en todo caso, confirma el carácter performativo e históricamente situado de las mismas, lo que está en línea con los argumentos principales de este trabajo.

Tomando en consideración todo esto, uno de los elementos centrales a tener en cuenta es la forma en la que se concibe el surgimiento y desarrollo de la distinción árabe/bereber en la antropología norteafricana. A lo largo de las últimas décadas, ha sido frecuente situar el surgimiento de esta distinción como un ejercicio consciente de clasificación de la población argelina con el fin de favorecer la dominación colonial, siguiendo el principio del *divide et impera* (Lorcin 1995: 136-137; Hannoum 2004). Ciertamente, es innegable que esta diferenciación en la lógica clasificatoria aplicada a las sociedades magrebíes resultó en una práctica de dominación segregacionista, que llevaría al desarrollo de políticas y ordenamientos jurídicos diferenciados, especialmente al identificar lo bereber con un fondo poblacional primigenio, guiado por el derecho consuetudinario, de una religiosidad superficial y heterodoxa y, por lo tanto, diferenciado

de lo arabo-musulmán (Moussaoui 2005: 97). Esta práctica segregacionista, ciertamente, provocó enormes tensiones en el conjunto de las poblaciones locales norteafricanas, y, quizás, el mejor ejemplo de ello se encuentra en los dramáticos resultados de la promulgación en Marruecos en 1930 del llamado dahir bereber. A través de este se estableció un sistema legislativo dual que situaba a las poblaciones que eran identificadas con lo árabe bajo la ley de inspiración islámica mientras que las poblaciones que eran identificadas con lo bereber serían situadas bajo una norma inspirada en el Código francés.

Todo ello nos sitúa, una vez más, ante una de las cuestiones centrales a la hora de abordar los procesos de colonización; y es esta la de la relación entre las formas de conocimiento y la dominación. Algo que remite constantemente a la fórmula foucaultiana de la equivalencia entre el saber y el poder. En el caso argelino, esta conexión se revela de forma especialmente evidente en el caso de la antropología, que se ha visto como una pieza fundamental para el desarrollo del sistema colonial<sup>(3)</sup>, algo que han abordado cientos de trabajos en los últimos cincuenta años. Ahora bien, el dilema fundamental dentro de esto sigue encontrándose a la hora de definir qué tipo de relación es esta, cuál es la textura de la equivalencia entre el saber y el poder, de qué forma se dio una relación entre la antropología y la afirmación de la dominación colonial en Argelia. Como acabamos de ver, uno de los argumentos recurrentes en los estudios de la historia de la antropología en Argelia sitúa dicha distinción clasificatoria como algo consciente, como el resultado de una política diseñada *ex profeso*, con un objetivo claro y definido de antemano. Esta consideración suele ir acompañada en la literatura académica de términos como “justificación”, “legitimación” o “estrategia”. Se plantea, por tanto, una visión utilitaria de la relación entre la práctica clasificatoria antropológica, entre las formas de conocimiento y el desarrollo de la dominación colonial. Sin embargo, esta perspectiva que podemos definir como “utilitarista”, que sitúa el desarrollo del sistema clasificatorio en Argelia como el producto consciente y predeterminado del poder colonial, no cuadra con otros estudios que han advertido acerca de la indeterminación de estas formas de conocimiento. El propio Anouar Abdel-Malek (1963) ya advirtió acerca de la variabilidad en el propio contenido de las producciones orientalistas. Más recientemente, Ann Laura Stoler ha mostrado cómo los procesos de clasificación colonial, en contra de la imagen lineal y homogénea con la que son frecuentemente revestidos, se revelan en realidad como prácticas irregulares y desordenadas, cargadas de incertidumbres epistémicas (Stoler 2009: 1). Y es que, si observamos en detalle el desarrollo de las prácticas clasificatorias en Argelia, esta incertidumbre y variabilidad aparece también como un rasgo mucho más definitorio de lo advertido en la mayor parte de la literatura (Cañete 2006). Así que, cabría preguntarse, ¿cómo es posible que un proceso que se asume como consciente y predeterminado, dirigido hacia la distinción utilitarista entre lo árabe y lo bereber, se muestre al mismo tiempo como un fenómeno incierto y variable? ¿Define esa visión adecuadamente la relación entre el saber y el poder en el contexto de la administración colonial?

Para poder abordar estos interrogantes debemos tener en cuenta una reciente revisión de la noción de orientalismo. Se trata del libro *Restating Orientalism* (2018), del profesor de la Universidad de Columbia y especialista en la historia del derecho islámico Wael B. Hallaq. En esta obra, Hallaq afirma la necesidad de replantear la actual consideración de la noción de orientalismo atendiendo especialmente a nuestra comprensión de los

---

(3) “C’est en Algérie que l’histoire de l’anthropologie semble le plus intimement liée à l’épopée coloniale” (Moussaoui 2005: 96).

procesos de formación del conocimiento. Para ello, ofrece en primer lugar una crítica de la caracterización que de este fenómeno hizo Edward Said. Según Hallaq, Said apuntó correctamente a la relación que un sistema de conocimiento como el orientalismo mantenía con las formas de afirmación de la autoridad y de ahí con el poder. Sin embargo, al plantear el desarrollo del orientalismo dentro de unos marcos geográficos y temporales determinados (esto es, en el desarrollo de la expansión colonial inglesa y francesa de época contemporánea), Said habría situado dicho proceso dentro de unos límites que no solo restringen nuestra comprensión del mismo, sino que, además, lo dotan de unas dimensiones engañosas. Para Hallaq, tanto Said como sus críticos, que han reproducido en sus propias reinterpretaciones el marco planteado por el pensador palestino, habrían adherido su exploración del orientalismo a unas coordenadas históricas en las que el desarrollo intelectual de la modernidad ya estaba concretado. Esto habría impedido adentrarse en la profundidad del orientalismo, en la forma en la que este se fue constituyendo como una manifestación más del largo proceso de formación del propio sistema epistémico de la modernidad (Hallaq 2018: 45). Para resolver esto, Hallaq propone afrontar el estudio del fenómeno orientalista asociándolo con la noción de paradigma, que él reelabora a partir de su propia lectura de la historia de los conceptos de Carl Schmitt y la historia de la ciencia de Thomas Kuhn<sup>(4)</sup>. Para él, pues, el orientalismo ha de verse como la expresión de un paradigma, de un sistema de conocimiento que determina la propia forma en la que se constituyen las ideas, se plantean las relaciones entre estas, se establecen los marcos ideológicos o, incluso, se conforman las instituciones que los reproducen (Hallaq 2018: 48-49). Se aleja por tanto Hallaq de la idea de una construcción intencionada de los discursos orientalistas en función de la voluntad concreta de los diferentes autores, y resitúa su genealogía como el producto de la afirmación de un sistema epistémico que determina la propia forma de entender las relaciones entre los objetos de conocimiento (en este caso las sociedades humanas y sus manifestaciones culturales), lo que resulta en la afirmación de estructuras conceptuales y materiales que constituyen la “fuerza motriz” de un particular “orden de las cosas”, a la manera foucaultiana (Hallaq 2018: 49).

Así entendido, el orientalismo, en primer lugar, no sería un conjunto de representaciones aislado del proceso de constitución de los saberes de la modernidad, sino que sería una expresión particular de este, y de ahí el propio subtítulo de la obra de Hallaq: *A Critique of Modern Knowledge*. En segundo lugar, y precisamente a raíz de lo anterior, la genealogía del orientalismo como disciplina se retrotrae a los inicios del sistema epistémico de la modernidad, siglos antes de lo delimitado por Said. Este adelanto implica, también, que la constitución del orientalismo como manifestación particular de las formas de comprensión de las sociedades de la modernidad antecede, en mucho, los procesos políticos y coloniales contemporáneos con los que los asoció Said, y, de hecho, en buena medida, actuó como “fuerza motriz” para el despliegue de dichas políticas y acciones coloniales concretas. Todo ello conlleva, por último, que, en contra de la imagen de fabricación intencionada de las representaciones orientalistas, la formulación de este saber es el producto de un convencimiento acerca de cómo es el mundo, de lo que era (y es) percibido como verdad acerca de las sociedades y de sus relaciones, y que es

---

(4) Yo mismo he aplicado el modelo de paradigma a la hora de definir y analizar el caso concreto del africanismo español, lo que implicó adelantar en mucho el surgimiento de este y conectarlo con la constitución de los saberes y los sistemas de poder de la modernidad. Para todo ello, ver: Cañete 2021. Para una síntesis que, además, sitúa el caso del africanismo en relación con el del arabismo, ver: Cañete 2020.

precisamente en esto donde radica su perversidad (también para nosotros, hoy día). Todo apunta a que el propio Said, en realidad, también asumía este vínculo entre la constitución de unos saberes entendidos como verdad y la afirmación de sistemas de poder o dominación<sup>(5)</sup>. Sin embargo, tanto el marco histórico particular con el que delimitó su obra, como, quizás en mayor medida, la vulgarización que de sus planteamientos se ha hecho más tarde, han llevado a que se establezca una equivalencia entre el desarrollo del saber orientalista y acciones coloniales concretas, lo que resulta en una caracterización en cierta forma utilitarista de la relación entre orientalismo y colonialismo, y a toda la serie de nociones como “justificación” o “legitimación” que la acompañan. Frente a esta caracterización utilitarista, la propuesta de Hallaq reconduce la consideración del orientalismo a un planteamiento epistémico, lo que devuelve la relación entre las representaciones orientalistas y la acción colonial a una forma mucho más enraizada en los convencimientos y menos consciente; mucho más estructural, si se quiere.

En realidad, una mirada atenta a las representaciones y clasificaciones antropológicas desplegadas en el proceso de colonización de Argelia no solo ofrece ejemplos de esta relación estructural, sino que, además, esta perspectiva ayuda a comprender mejor el desarrollo de las distinciones señaladas más arriba. Así, frente a una visión utilitarista, de construcción consciente para afirmar la dominación colonial de la distinción entre lo árabe y lo bereber, hemos de tener en cuenta que, en primer lugar, la propia constitución de la noción de “lo bereber” es el resultado de un largo proceso que antecedió, en mucho, a la implantación colonial francesa en el norte de África. Así, encontramos una caracterización diferenciada de lo bereber y lo árabe ya en el siglo XVI, en la obra de Luis de Mármol y Carvajal (1573: 31bis-32), donde lo bereber se asocia también con una imagen de autoctonía en el norte de África. Más tarde, durante el siglo XVIII, se suceden toda una serie de trabajos de viajeros y diplomáticos que abundan en la particularización de lo bereber (Ould-Braham 2000). Dentro de esto, la obra en la que se condensan buena parte de las caracterizaciones acerca de lo bereber como algo autóctono y diferenciado, asociado a todo un repertorio de rasgos físicos, lingüísticos y religiosos, vería la luz en la primera mitad del siglo XVIII de la mano de Thomas Shaw (1738), capellán del consulado inglés en Argel. Recientemente, además, Ramzi Rouighi (2019) ha explorado la larga historia de la caracterización diferenciada de estas comunidades dentro del propio contexto árabe. Todo ello, en primer lugar, va en contra de la imagen de un vacío de conocimiento acerca del norte de África en el periodo anterior a la implantación colonial francesa en aquel territorio, que ha sido frecuentemente

---

(5) En este sentido resulta especialmente revelador que el propio Edward Said hubiese marcado con un signo de aprobación los siguientes fragmentos en su ejemplar del libro de Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (Nueva York, Pantheon, 1980): “There can be no possible exercise of power without a certain economy of discourses of truth which operates through and on the basis of this association. We are subjected to the production of truth through power and we cannot exercise power except through the production of truth. [...] If I were to characterize, not its mechanism itself, but its intensity and constancy, I would say that we are forced to produce the truth of power that our society demands, of which it has need, in order to function: we *must* speak the truth; we are constrained and condemned to confess or to discover the truth. Power never ceases its interrogation, its inquisition, its registration of truth: it institutionalizes, professionalizes and rewards its pursuit”. El ejemplar de Said de este libro se encuentra actualmente en el fondo documental del propio pensador palestino alojado en la Rare Book and Manuscript Library de la Universidad de Columbia (Nueva York).

planteada en la historia de la antropología<sup>(6)</sup>. Además, cabe añadir que este conocimiento previo acerca del norte de África ya estaba orientado, pues a lo largo del periodo ilustrado vemos cómo la caracterización europea de las comunidades norteafricanas va desplazándose de una imagen de cierta neutralidad a una cargada de insuficiencia, que alentaba ya un intervencionismo “restaurador” en la zona (Thomson 1987: 2-9, 144-145). Pero aún más relevante es el hecho de que el propio esquema antropológico desarrollado en Argelia, tras el inicio de la ocupación del territorio por las tropas francesas, pueda ser considerado como la aplicación en el terreno de un orden clasificatorio que antecedió a la propia implantación colonial, basado en la percibida proximidad de los grupos humanos con respecto al ideal civilizado de la modernidad (Ferrié y Boëtsch 1990; Boëtsch y Ferrié 1996). Esto, por tanto, nos sitúa ante el despliegue de una lógica ambivalente, que delimitaba lo bereber reconociéndolo como algo próximo al ideal civilizado mientras que situaba en la distancia todo aquello percibido como árabe; una lógica que ya venía produciendo con anterioridad tensiones y distinciones entre grupos dentro de la propia Europa (Cañete 2017). Es precisamente el convencimiento en la certeza de dicha lógica lo que llevaría a la constante reproducción de la distinción entre lo bereber y lo árabe por parte de los agentes coloniales en el terreno<sup>(7)</sup>. Una visión del mundo que, a su vez, alimentaría políticas concretas de segregación en el terreno, una situación que ha llevado incluso a proponer la noción de “mitología cabilia” para denominar todo ello (Mahé 2001: 147-157).

Una situación íntimamente relacionada con esta última la encontramos en el despliegue de las distinciones acerca del estatus del islam dentro del contexto argelino. Recordemos, se trata aquí de la diferenciación entre un islam ortodoxo propio de comunidades identificadas con lo árabe, y de un islam heterodoxo, laxo, y, en definitiva, leve, que sería el practicado por las comunidades identificadas con lo bereber. Esta distinción se asienta en la visión de una pobre islamización de las comunidades identificadas con lo bereber, guiada por la idea de poblaciones caracterizadas por su autoctonía, y, también, por su proximidad al ideal civilizado y su anterior profesión del cristianismo, a la cual serían susceptibles de retornar. Al igual que en el caso anterior, frente a la idea de un vacío en relación con esta cuestión en el periodo previo a la ocupación militar de Argelia, sostenida frecuentemente en la literatura reciente<sup>(8)</sup>, encontramos ejemplos que señalan lo contrario. Si bien suele considerarse que fue la obra de Antoine-Adolphe Dupuch (1847), quien fue el primer obispo de Argel entre 1838 y 1845, la que instauro por primera vez una visión del antiguo cristianismo de las comunidades norteafricanas y la posibilidad de su retorno, es necesario tener en cuenta que su obra se basaba ampliamente en lo planteado décadas antes por el jesuita italiano Stefano Antonio Morcelli en su *Africa Christiana* (1816). Además, también en este caso, cabe situar el desarrollo de esta distinción en un marco más amplio, conectado con el despliegue del saber orientalista como una manifestación de la episteme moderna, lo que

(6) Un ejemplo particularmente gráfico de esta postura lo encontramos justo al comienzo de la obra ya clásica de Philippe Lucas y Jean-Claude Vatin: “ Au commencement... Au commencement règne l'inconnu ” (Lucas y Vatin 1975: 11).

(7) Precisamente, la visión opuesta a esto, la que asume el conocimiento colonial como algo marcado por el error, la construcción o el engaño ha sido recientemente definida por Hassan Rachik como una “sociología de la ignorancia”, en un trabajo en el que se adentra en los problemas de nuestra actual caracterización del saber antropológico colonial. Así: “The analysis of the colonial knowledge is often reduced to the identification of ethnocentric and colonial prejudices that led to false knowledge” (Rachik 2020: 45).

(8) Ver, por ejemplo, los trabajos de Frémeux (1984) y Lorcin (2002).

lo aleja de un carácter utilitarista, de fabricación intencionada para “justificar” la acción colonial. Así, Talal Asad (1986: 4), en un trabajo en el que precisamente aludía a estas distinciones del islam entre ortodoxia y heterodoxia y su supuesto estatus entre comunidades diferenciadas, ya apuntaba a que la genealogía de estas cuestiones cabía plantearla no a partir de supuestos caracteres esenciales de los grupos humanos, ni en las experiencias de la acción militar, sino en el propio proceso de constitución de los saberes y su conexión con el desarrollo de estructuras de disciplinamiento. El mismo Asad (1993) ya planteó cómo buena parte de los conflictos acerca de la caracterización del islam en el contexto europeo se deben al desarrollo de las propias estructuras de conocimiento y su relación con las formas de poder en el largo proceso de afirmación de la modernidad europea. En especial, incidió en cómo el desarrollo de la propia noción de lo que es una “religión” está íntimamente relacionado con dicho proceso y con el estatus del cristianismo en el contexto europeo, lo que predetermina todas las representaciones a la hora de aplicar dicha noción al islam. Todo esto apunta, una vez más, a la necesidad de resituar la relación entre orientalismo y práctica colonial en términos epistémicos. Se observará, así, cómo las representaciones del islam en este contexto están determinadas por un largo proceso de constitución de los saberes, por lo que se entiende por “religión”, por la identificación de esta noción con tradiciones escriturarias y de ahí a la carga “arabizante” del islam dentro del orientalismo, algo que ya ha apuntado para el caso del islam en África Occidental el antropólogo francés Jean-Loup Amselle (2017: 59).

### 3. La etnografía de una nueva sociedad

Todo lo anterior confirma la necesidad de replantear la relación entre conocimiento orientalista y la práctica de la colonización. Ahora bien, resituar esta relación desde un punto de vista epistémico y ver cómo en todo ello jugó un papel fundamental el proceso de transformación de la modernidad implica, también, atender a su dimensión social. El propio Jean-Loup Amselle (1990) ha identificado cómo muchas de las distinciones culturales resultantes del proceso de conocimiento ligado a la implantación colonial en África fueron en gran medida el producto de la trasposición en términos culturales de diferencias sociales. Y de esto concluye la necesidad de asumir la matriz política de nuestra propia tarea de conocimiento acerca de las sociedades africanas (Amselle 2012). Otros autores han descrito en detalle la dimensión social de la acción colonial francesa en Argelia. De especial interés aquí es la forma en la que la clasificación antropológica reproducía en gran medida mecanismos de diferenciación social, que incluso llevaría al desarrollo de un “racismo de clase”. Resultaba esto de la aplicación en la descripción de las comunidades de la lógica del orden moderno, a partir de las distinciones generadas por la aplicación del ideal de la civilización, lo que llevaba a establecer diferencias entre las comunidades argelinas e incluso a la asociación de estas con grupos subalternos de la propia metrópoli<sup>(9)</sup>. Conviene tener esto presente para analizar de forma exhaustiva las

---

(9) Ver, por ejemplo, lo contenido en la obra de Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer : sur la guerre et l'État colonial*, y en especial el capítulo, de revelador título, “La Coloniale contre la Sociale”. Así: “Les éléments rassemblés ici permettent d'établir que l'ensauvagement, la barbarisation et, in fine, la bestialisation, qui peut être considérée comme le stade ultime de cette régression dont les ressorts sont la boisson, le sexe et la violence, ne sévissent pas uniquement dans les contrées lointaines et exotiques de l'Afrique ou de l'Amérique; leurs effets se font sentir au cœur même des nations les plus prospères. Les ennemis de la civilisation ne sont donc pas seulement à l'extérieur de l'Europe, ils se trouvent aussi en son sein. Les différences sociales croissantes et les luttes de classes qu'elles engendrent sont désormais pensées dans les termes d'une quasi-lutte de races. Inédite, cette dernière oppose les nouveaux sauvages que sont les prolétaires notamment aux classes supérieures qui incarnent les



implicaciones de la relación entre conocimiento orientalista y colonialismo, asumiendo que lo colonial en gran medida es un fenómeno social. Es por esto por lo que aquí analizaremos cómo la propia implantación colonial, alimentada por las estructuras de la episteme moderna, desencadenó procesos sociales que condicionarían la propia mirada etnográfica, y, en concreto, la aplicación de las distinciones entre lo árabe y lo bereber y del estatus del islam por parte de Yves Alliaume (1900-1983).

El padre Yves Alliaume, miembro de la Sociedad de Misioneros de África, más conocidos como los “Padres Blancos” por el hábito blanco que les caracteriza, llegó al norte de África a comienzos de los años veinte del siglo XX. En primer lugar, residió en Cartago, Túnez, donde comenzó su estudio del árabe vernáculo (Moscoso García 2015: 14). Tras ordenarse sacerdote en 1924 fue destinado a la Prefectura Apostólica de Ghardaïa, al sur de Argelia, donde comenzaría toda una vida dedicada a la documentación de las tradiciones, dichos y costumbres de las comunidades del Sahara argelino, que ha dejado toda una serie de documentación que abarca de 1926 a 1975, y que, afortunadamente, ha sido recientemente recogida por Francisco Moscoso García en dos volúmenes que constituyen la base fundamental para el análisis aquí expuesto (Moscoso García 2015 y 2020). Pero antes de ello, conviene abordar primero una serie de cuestiones que sitúan las etnografías del P. Alliaume en su necesario contexto histórico y social.

La zona del Sáhara argelino en la que el P. Alliaume desarrollaría su larga tarea de documentación fue, desde pocas décadas después de la llegada francesa a Argelia, una zona de interés antropológico. La primera gran obra en este sentido serían los trabajos que realizó Henri Duveyrier sobre los que él llamó los “tuareg del norte” (Duveyrier 1863 y 1864). Duveyrier, quien fue discípulo de Ernest Renan, en principio tenía como objetivo principal el estudio de las relaciones comerciales de las comunidades del Sáhara argelino. Su trabajo se amplió a un estudio exhaustivo de las costumbres de estas comunidades, lo que incluyó también referencias a la lengua y la religión. Envolvía todo esto, sin embargo, con alusiones constantes a aspectos esotéricos que dibujaban a estas comunidades como un objeto ideal para la unión con Francia. La relación de Duveyrier con la llamada religión sansimoniana, un socialismo utópico (aunque en realidad se trató más de una iniciativa burguesa) de tonos esotéricos que tuvo un papel destacado en las primeras décadas de la acción colonial francesa en el norte de África, ayuda a comprender estas alusiones, y la caracterización constante de aquellas comunidades como un conjunto industrial y amigable, perfecto para la asimilación. Se observa aquí que la distinción de estas comunidades con respecto a lo árabe y su asociación con la idea de un islam laxo y heterodoxo, se articula a partir de su reconocimiento dentro de un ideal de civilización que implicaba el desarrollo comercial y la posibilidad de recristianización (Heffernan 1989), lo que continuaba los resultados del proceso de aplicación de la episteme moderna mencionado más arriba.

Tras las exploraciones de Duveyrier, muchos otros autores dedicaron obras o partes de estas a la narración de sus viajes por el Sáhara argelino. Así, en las décadas que van entre 1870 y comienzos del siglo XX, se publica un conjunto de trabajos que incluyen

---

lumières, l'ordre et la moralité, qu'il faut défendre contre les risques d'une décadence générale susceptible d'emporter les États où ces phénomènes se développent ” (Le Cour Grandmaison 2005: 281).

descripciones de las sociedades de aquella zona a la que llegará después el P. Alliaume<sup>(10)</sup>. En ellas, a diferencia de lo planteado por Duveyrier, es frecuente la asociación del territorio y de sus comunidades con algo lejano e inhóspito. Algo que, sin embargo, no deja de articularse a través de la comparación con la idea de civilización, como se muestra en el comentario contenido en una de aquellas obras, en la que el militar y explorador Henri Brosselard comenta sus impresiones al llegar a la zona más allá de Ghardaïa y Tuggurt, donde residirá más tarde el P. Alliaume:

Cuando dejamos atrás Uargla, se rompen todos los lazos que nos unen al mundo civilizado, entramos en lo desconocido, en el desierto, en el país de la sed, en el país de las leyendas terribles; donde todos los recuerdos están ligados a algunos siniestros acontecimientos, donde cada paso adelante aumenta el peligro, donde la sola presencia del hombre es formidable (Brosselard 1886).

Esa zona, hasta comienzos del siglo XX, se mantiene pues como un espacio liminal, de interés en los viajes que se suceden por allí, pero de limitada penetración en cuanto al conocimiento antropológico se refiere. Las distinciones antropológicas acerca de lo árabe y lo bereber y sobre el estatus del islam en las comunidades argelinas se despliegan, sobre todo, en la antropología realizada en la zona más al norte, y en especial en los modelos propuestos para el estudio de las comunidades de la Cabilia (Mahé 2003). Se observa, sin embargo, un cambio fundamental a lo largo de las primeras décadas del siglo. Durante ese periodo, las transformaciones sociales provocadas por el proceso de implantación colonial adquieren unas dimensiones ya relevantes. La frecuente práctica de usurpación de tierras y el desarrollo de explotaciones industriales generaba entonces una importante migración de población del ámbito rural a las ciudades que se expanden de forma desordenada, dando lugar a la aparición de las primeras *bidonvilles* o barrios de chabolas.<sup>(11)</sup> Ejemplos como los de la *bidonville* de Hussein Dey, en Argel, que se extenderá enormemente hasta los años cincuenta, nos hablan de cómo los procesos de pauperización y de extensión de la miseria tienen su origen en las transformaciones sociales generadas por la propia implantación colonial y las dinámicas de extensión del capitalismo moderno, y no, como se suele achacar frecuentemente hoy día, a los efectos de una mala administración en los estados postcoloniales. En cualquier caso, estas transformaciones de las primeras décadas del siglo XX resultaron también en un cambio en la propia práctica antropológica. Así, los cambios a nivel social que se fueron extendiendo por la mayor parte del territorio argelino hacían por la época que los propios antropólogos desplazasen su área de interés hacia la periferia, cada vez más al sur, en la esperanza de recuperar un objeto tradicional con el que poder reconstruir supuestas raíces culturales. Es así como, por esa época, el territorio del Sáhara argelino adquiere relevancia en la definición de las distinciones antropológicas de las comunidades argelinas. Coincide esa época también con un cambio en la política de la misión de los Padres Blancos en el Norte de África. Por entonces, el padre Henri Marchal, asistente general de los Padres

(10) Un listado no exhaustivo incluye las siguientes obras: Eugène Goblet d'Alviella, *Un mois au Sud de l'Atlas*, 1873; Victor Largeau, *Le Sahara: premier voyage d'exploration*, 1877; Victor Largeau, *Le Pays de Rirha Ouargla*, 1879; Henri Brosselard, *Voyage de la Mission Flatter au pays des Touareg-Adzjers*, 1883; Hughes Le Roux, *Au Sahara*, 1891; Charles Lallemand, *De Paris au désert*, 1895; Marius Bernard, *Autour de la Méditerranée: les côtes barbaresques*, 1895-1901; Fernad Foureau, *Mon neuvième voyage au Sahara et au Pays Touareg*, 1898; Fernad Foureau, *D'Alger au Congo par le Chad*, 1902.

(11) Así, parece que el primer caso de *bidonville*, y que sería el que daría nombre a este tipo de conurbaciones de infraviviendas, es el del propio barrio llamado Bidonville en Casablanca (Marruecos), alrededor de los años veinte. Para todo esto, ver: Lucas y Vatin 1975.

Blancos, funda el Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) en Túnez y recomienda incentivar en la orden los estudios de lenguas y la etnografía de las comunidades norteafricanas, declinando entonces el espíritu proselitista, lo que se ha visto como un efecto de la desilusión acerca de la posibilidad de conversión de las comunidades locales (Moscoso García 2023).

Es precisamente en ese contexto donde se inserta el comienzo de la actividad etnográfica del P. Alliaume. Llega por entonces al Sáhara donde se dedicaría a la enseñanza escolar de niños locales en El Golea y Uargla entre los años 1925 y 1941. Más tarde, entre 1941 y 1953, residiría en Tuggurt, donde comenzaría su prolongada actividad de enseñanza del árabe vernáculo entre los padres y hermanas blancos. Luego, pasó una década hasta 1963 en Aïn Sefra, y, finalmente, residió en El Baydah hasta 1978, cuando retornó a Francia hasta su muerte en 1983 (Moscoso García 2015: 14-15). Su dedicación al estudio y la enseñanza del árabe vernáculo, el hablado por las comunidades del Sáhara argelino, apunta al propio hecho de la enorme recopilación etnográfica que realizó a lo largo de sus más de cinco décadas de estancia en la zona. El conjunto de documentación alberga un enorme número de dichos, cuentos, costumbres y anécdotas que el P. Alliaume seguramente recopiló también como material para su estudio y enseñanza de la lengua materna de aquellas comunidades. Esto no quita, sin embargo, que en ellas encontremos frecuentes comentarios del propio Alliaume, y, sobre todo, una lógica que revela el orden de su mirada y la forma en la que acogía el cambio social entre la sociedad argelina.

Por lo que respecta a lo referido a la distinción entre lo árabe y lo bereber, a lo largo de su recopilación se asume un orden diferenciado entre estas comunidades. El propio esquema de la recopilación ofrece apartados dedicados a los cabilios, para los que se establece una diferencia con las comunidades árabes. Abundan comentarios recogidos entre la población local en los que se resalta la diferencia lingüística, de costumbres y religiosa de esas comunidades, incluso en términos despectivos. Así, por ejemplo: “El patois (de los cabilios) no es una lengua. El aceite (que ellos fabrican) no es grasa. Y ellos mismos no son verdaderos musulmanes” (Moscoso García 2020: 583). Otros testimonios recogidos por el contrario resaltan la diferencia con lo árabe, que frecuentemente también se asume en términos negativos, resaltando además la distancia religiosa: “Todos los árabes son retorcidos. Es Dios quien los ha retorcido. Se pasan el día tumbados al pie de un muro o jugando a las damas y después vienen a mendigar y no trabajan” (Moscoso García 2020: 606). Resulta relevante, sin embargo, otra diferencia que se hace explícita en la recopilación de los comentarios locales, y es la que se resalta entre las comunidades cabilias y las comunidades saharianas. Es aquí donde aparecen menciones a la proximidad de lo cabilio con la propia Francia, resaltando la lógica asimiladora a partir del ideal civilizado que alimentaba estas distinciones: “Los árabes del Sáhara, me decía un comerciante cabilio, viven como animales. Tienen dos o tres esposas. Nosotros, los cabilios, no. Sólo tenemos una, como los franceses” (Moscoso García 2020: 692).

Es interesante también observar aquí como, dentro del orden establecido por el P. Alliaume en su recopilación de dichos argelinos, también se ha establecido una diferencia de lo sahariano dentro de la clasificación antropológica de las sociedades argelinas, lo que precisamente puede enmarcarse en el proceso de desplazamiento de las comunidades saharianas hacia una periferia vista como aún tradicional para el propio interés antropológico en el contexto de las transformaciones sociales comentadas anteriormente. Esta diferenciación se observa claramente en los comentarios acerca de la religiosidad de

las comunidades saharianas, que muestran una marcada dependencia con la distinción acerca del estatus del islam entre las comunidades argelinas. Así, el propio P. Alliaume introduce comentarios que cuestionan el alcance de la propia religiosidad musulmana de las comunidades saharianas, incidiendo en lo que considera contradicciones en sus creencias:

Un hombre del pueblo hachchani de Tuggurt, hablando primero como musulmán, me dijo: «Que Dios nos haga morir creyentes, recitando la chahada. Si un hombre libertino, bebedor de vino y jugador de cartas, muere recitando la chahada, será contado entre los elegidos». Unos instantes después, hablando como un hombre de sentido común, me dijo sin darse cuenta de la contradicción: «Aquel cuyas acciones son malas y que recita la chahada, su chahada no tiene ningún efecto. El verdadero creyente es el que hace el bien. Tus buenas acciones son tu mejor testimonio. Ni siquiera necesitas recitar la chahada» (Moscoso García 2020: 893).

Esto remite a lo que comentábamos anteriormente acerca de los problemas de aplicar la noción de “religión”, marcada por su desarrollo a partir del proceso de constitución del orden epistémico moderno y su vinculación con el estatus del cristianismo dentro de este, a las prácticas y creencias dentro del islam. Encontramos, sin embargo, también comentarios del P. Alliaume que resaltan el valor de la religiosidad de las comunidades argelinas, que en cierta forma se observan como el repositorio de un arraigo religioso que el propio padre blanco veía como un ejemplo frente a la progresiva irreligiosidad en el contexto europeo:

Todo esto se califica con demasiada frecuencia de puro fariseísmo. Sin embargo, hay que reconocer que estas severas medidas, combinadas con la debilidad de su voluntad, a pesar de lo que queda de pasiones incontroladas que roen libremente el fondo de los corazones, dan como resultado final un orden social exteriormente menos marcado por el libertinaje que en los ambientes europeos descristianizados. Es más difícil encontrar el mal hacer en un entorno cabilio o incluso árabe que en los países europeos (Moscoso García 2020: 871).

La distinción (y las contradicciones que esta implica) entre la ortodoxia y la heterodoxia musulmana, entre la tradición y la modernidad, aparece una y otra vez resaltada por las frecuentes entradas que recogen comentarios locales dedicados al *taleb*, la figura del maestro coránico y de las primeras letras en el contexto rural argelino. En ellas encontramos gran cantidad de alusiones a esta figura en términos despectivos o cómicos:

Nuestro *taleb* no es más que un simple *taleb*, no es un erudito; es un canalón de conocimiento, no un océano de ciencia. Pero es mejor tener eso que nada. Es mejor tener un canalón que morir de sed. Es mejor tener hijas que ser estéril. Es mejor no tener más que cabras que estar en la extrema pobreza (Moscoso García 2020: 951).

En ocasiones incluso se incluyen anécdotas en las que el propio *taleb* se asocia a la figura del libro (el Corán) en términos de rechazo: “Alguien así es al mismo tiempo *taleb* y vicioso, erudito y malvado. Si viniera a nosotros con su libro, no le recibiría ni a él ni a su libro” (Moscoso García 2020: 952). Con ello se recogen testimonios que refuerzan la idea de la lejanía de estas comunidades con respecto a un islam escriturario y ortodoxo, remarcando las distinciones acerca del estatus del islam de las que hablábamos previamente y que, por esta época, se asocian, sobre todo, con las comunidades del Sáhara argelino en las que se proyectaba la idea de un fondo tradicional de las sociedades argelinas. Sin embargo, la recopilación acerca de este tema, el del *taleb*, revela también

transformaciones. En una anécdota que podemos situar en una fecha más tardía, hacia final de los años sesenta o comienzos de los setenta, se alude en términos cómicos a que el *taleb* señala como pagano a todo aquel que crea que el ser humano había llegado a la Luna: “No saben nada. El *taleb* Touati nos ha dicho que aquel que afirme que los hombres han llegado a la Luna es un pagano” (Moscoso García 2020: 953).

Esto nos habla, una vez más, de esa distinción en la visión del estatus del islam en Argelia, pero también nos habla de la transformación de la propia sociedad argelina, y de cómo estas distinciones se reproducían adaptándose a lo contenido en estas transformaciones. En este sentido, cabe mencionar también que el repertorio del P. Alliaume va recogiendo también alusiones a la independencia, en la que vemos testimonios que van remarcando la identidad nacional argelina y la necesidad de emancipación frente al poder colonial. Así:

No hay una sola mentalidad en el mundo. Cada uno tiene la suya. El francés tiene su forma de pensar y el árabe la suya. Pon el cerebro de un francés y el de un árabe en la misma olla. Cocínalos hasta que se mezclen y se conviertan en el mismo caldo. Déjalo enfriar. Al enfriarse, se separarán como el agua y la grasa de un caldo, la grasa se habrá endurecido y el agua habrá quedado líquida. Haz lo que tú quieras, pero un francés y un árabe no se entenderán: son demasiado diferentes. Los franceses se han quedado 130 años en Argelia y no han podido entender con los árabes. Es mejor que cada uno se quede en su país. Hola, vecino, pero quédate en tu casa y yo me quedaré en la mía (Moscoso García 2020: 526).

En paralelo, se recogen también menciones que critican el propio carácter de lo árabe como una forma de afirmar la necesidad de continuación de la imposición colonial, reproduciendo con ello, una vez más, la lógica de la distinción de lo árabe que vimos anteriormente:

Yo mismo soy árabe. Conozco a mis hermanos y lo que pueden hacer. Se burla de ti quien te dice que los árabes están preparados para la independencia. No lo están. No es un cualquiera el que puede mandar: mandar es algo difícil. Si el dinero del pueblo pasa a manos de un árabe, se lo meterá en un bolsillo y huirá con él al extranjero. Donde estén los árabes habrá ruina. Los árabes son embaucadores, los peores entre los hombres en impiedad e hipocresía (Moscoso García 2020: 527).

En todo ello, se muestra cómo el P. Alliaume va reproduciendo las distinciones que mencionábamos incluso viendo pasar delante de sí una sociedad en cambio, cuyos mismos habitantes, que componen el coro de voces con las que el Padre Blanco elabora su imagen de la sociedad argelina, resaltaban una y otra vez esos mismos cambios. Una ceguera o inconsciencia de ese tipo es la que precisamente denunció por la época Frantz Fanon en su sociología de la revolución argelina, en la que describía la sociedad que trajo entre los años cincuenta y sesenta la independencia de Argelia. Denunciaba ahí cómo el conocimiento (y el poder) francés era incapaz de observar que la sociedad argelina era ya una sociedad nueva, diferente a las categorías y distinciones que se aplicaban ciegamente una y otra vez, a pesar de esos mismos cambios sociales<sup>(12)</sup>:

La gente tiene derecho a preguntarse sobre las razones de esta obstinación. Es nuestro deber comprender esta insistencia por sumergirse en la guerra, que en tantos aspectos muestra la

---

(12) Unos cambios que, por la época, eran también observados en el contexto de la sociedad marroquí: “À ce moment on observe dans les villes du Maroc, à Fes et à Rabat surtout, un phénomène curieux qui marque le passage du Maroc dans un état social et politique nouveau ” (Montagne 1937: 539).

complacencia en lo mórbido. En este primer estudio queremos demostrar que sobre la tierra argelina ha nacido una nueva sociedad. Los hombres y las mujeres de Argelia, hoy en día, no se parecen en nada a los de 1930, 1954 o 1957. La vieja Argelia ha muerto. Toda esa sangre inocente que se derramó de las arterias abiertas sobre el suelo nacional ha dado nacimiento a una nueva humanidad, y nadie debería ignorar este hecho (Fanon 2011: 9).

Teniendo esto en cuenta, no sorprende que el propio P. Alliaume, en una de sus últimas entradas, mostrase su frustración ante los cambios en las costumbres y la vestimenta de los jóvenes del Sáhara argelino en los años setenta. Todo ello no encajaba con el propósito etnográfico, o con la lógica con el que este se había constituido:

Los chicos del siglo XIV [islámico] también han cambiado su forma de vestir. Andan con la cabeza descubierta y no se avergüenzan de ello. Se arreglan el cabello como lo hacen las mujeres y no se ruborizan de ello. Han abandonado la alcandora y van al mercado en pantalones europeos. Algunos incluso salen con pantalones cortos hasta la rodilla. Comen en medio del mercado. Ya no dicen «me avergüenzo», no se avergüenzan de nada. En resumen, esta es la generación de la vergüenza (Moscós García 2020: 438).

Una situación que, por la misma época, llevaba al antropólogo Auguste Cauneille a afirmar con frustración que “los chaamba se han aburguesado” al estudiar el asunto del nomadismo entre las comunidades chaamba de Ghardaïa, en la que el propio P. Alliaume había trabajado durante décadas (Cauneille 1968: 237).

#### 4. Conclusiones

El ejemplo del P. Alliaume nos confirma la necesidad de repensar nuestra forma actual de entender la relación entre conocimiento y acción colonial. Nos señala hasta qué punto debemos atender al carácter epistémico de esta relación, observando que el orden de representación del orientalismo es el resultado de largos procesos de formación de marcos epistémicos, de paradigmas, que diría Hallaq, que determinan la forma en la que las sociedades y las certezas acerca de estas son percibidas y reproducidas performativamente. Es precisamente esta situación la que hace que la verdadera perversidad de los marcos de pensamiento orientalista, y su relación con el despliegue del poder colonial, sea el propio convencimiento de los agentes productores de dicho conocimiento acerca de la lógica y las distinciones que lo determinan. De ahí la necesidad de alejarnos de una visión exclusivamente utilitarista de la relación entre conocimiento y colonización, que frecuentemente alude a las narrativas orientalistas como “justificaciones” o fabricaciones conscientemente elaboradas para apoyar la acción colonial. Todo ello puede servir para cuestionar mejor los propios límites y distinciones culturales que son el resultado de la aplicación de la lógica de ese marco de conocimiento; y que, de no ser así, podemos seguir reproduciendo una y otra vez. Con ello se posibilita, además, el reconocimiento de la dimensión social y política del propio hecho del conocimiento y de la colonización. Esto permitiría atender a las frecuentes llamadas a la necesidad de recuperar la dimensión materialista y social a la hora de estudiar los procesos coloniales (Parry 2004). En conjunto, esto nos sitúa ante la perspectiva de reconectar las relaciones entre conocimiento y lo material/social del llamado “giro ontológico” (Holbraad y Pedersen 2017). Y, en definitiva, a plantear aproximaciones que sean conscientes de la intersección de las múltiples dimensiones de las experiencias y de las identidades humanas (Hill Collins 2019).

## 5. Bibliografía

- ABDEL-MALEK, Anouar (1963): «Orientalism in Crisis», *Diogenes*, nº 11, pp. 103-140.
- AMSELLE, Jean-Loup (1990): *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, París: Payot.
- AMSELLE, Jean-Loup (2012): *L'anthropologue et le politique*, París: Lignes.
- AMSELLE, Jean-Loup (2017): *Islams africains : la préférence soufie*, Lormont: Le bord de l'eau.
- ASAD, Talal (1986): *The idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies Occasional Papers Series, Washington: Georgetown University.
- ASAD, Talal (1993): *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BHABHA, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, Londres/Nueva York: Routledge.
- BOËTSCH, Gilles y FERRIE, Jean-Noël (1996): « Classification et pratique classificatoire dans l'anthropologie physique du nord de l'Afrique », *Préhistoire anthropologie méditerranéennes*, nº 5, pp. 17-33.
- BROSSELDARD, Henri (1886): *Voyage de la Mission Flatters au pays des Touareg Azdgers*, París: Charles Delagrave.
- CAÑETE, Carlos (2006): «La antigüedad en la comisión de exploración científica de Argelia (s. XIX): variabilidad para un fin común», *Al-Andalus Magreb*, nº 13, pp. 43-68.
- CAÑETE, Carlos (2017): «In No Man's Land: Blurred Boundaries Between Colony and Metropole in 19th Century Mediterranean Anthropology», *Journal of Mediterranean Studies*, nº 26(2), pp. 147-168.
- CAÑETE, Carlos (2020): «Una historia personal del africanismo», *Anejos de Nailos*, nº 6, pp. 83-102.
- CAÑETE, Carlos (2021): *Cuando África comenzaba en los Pirineos. Una historia del paradigma africanista español (siglos XV-XX)*, Madrid: Marcial Pons.
- CAUNEILLE, Auguste (1968): *Les Chaânba. Leur nomadisme*, París: CNRS.
- DUPUCH, Antoine-Adolphe (1847): *Essai sur l'Algérie chrétienne, romaine et française : ou Extraits de quelques-uns des sommaires de la traduction de l'Africa Christiana de Morcelli*, Turin: Imprimerie royale.
- DUEYRIER, Henri (1863): *Note sur les touareg et leur pays*, París: L. Martinet.
- DUEYRIER, Henri (1864): *Les touareg du nord*, París: Challamel Ainé.
- FANON, Frantz (2011 [1959]): *L'an V de la révolution algérienne [Sociologie d'une révolution]*, París: La Découverte.
- FERRIE, Jean-Noël y BOËTSCH, Gilles (1990): « Du berbère aux yeux clairs à la race eurafricaine: la Méditerranée des anthropologues physiques », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, nº 28, pp. 191-208.
- FREMEUX, Jacques (1984): « Souvenirs de Rome et présence française au Maghreb : essai d'investigation », *Connaissance du Maghreb : sciences sociales et colonisation*, J.-C. Vatin (coord.), París: Editions du CNRS, pp. 29-46.
- HALLAQ, Wael B. (2018): *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*, Nueva York: Columbia University Press.
- HANNOUM, Abdelmajid (2004): «'Faut-Il Brûler L'Orientalisme?': On French Scholarship of North Africa», *Cultural Dynamics*, nº 16, pp. 71-91.
- HEFFERNAN, Michael (1989): «The limits of Utopia: Henri Duveyrier and the exploration of the Sahara in the nineteenth century», *The Geographical Journal*, nº 155(3), pp. 342-352.

- HILL COLLINS, Patricia (2019): *Intersectionality as Critical Social Theory*, Durham: Duke University Press.
- HOLBRAAD, Martin y PEDERSEN, Morten A. (2017): *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LAROUÏ, Abdallah (1970): *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Paris: François Maspero.
- LE COUR GRANDMAISON, Olivier (2005): *Coloniser, exterminer : sur la guerre et l'État colonial*, Paris: Fayard.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (2011): *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada: Universidad de Granada/Fundación Euroárabe.
- LORCIN, Patricia (1995): *Imperial Identities: Stereotyping, prejudice and race in colonial Algeria*, Londres/Nueva York: I.B. Tauris.
- LORCIN, Patricia (2002): «Rome and France in Africa: Recovering Colonial Algeria's Latin Past», *French Historical Studies*, nº 25(2), pp. 295-329.
- LUCAS, Philippe y VATIN, Jean-Claude (1975): *L'Algérie des anthropologues*, Paris: François Maspero.
- MAHE, Alain (2001): *Histoire de la Grande Kabylie, XIXe-XXe siècles: anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Argel: Bouchène.
- MAHE, Alain (2003): « Entre les moeurs et le droit : les coutumes. Remarques introductives à La Kabylie et les coutumes kabyles », *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Hanoteau, A. y A. Letourneaux, Paris: Editions Bouchene, pp. I-XXX.
- MÁRMOL Y CARVAJAL, Luis de (1573): *Primera parte de la descripción general de África*, Granada: Rene Rabut.
- MONTAGNE, Robert (1937): « La crise nationaliste au Maroc », *Politique étrangère*, nº6, pp. 535-562.
- MORCELLI, Stefano Antonio (1816): *Africa Christiana, in tres partes tributa*, Brescia: Bettoni.
- MOSCOSO GARCÍA, Francisco (ed.) [Alliaume, Yves (aut.)] (2015): *Literatura oral de Touggourt*, El jardín de la voz: biblioteca de literatura oral y cultural popular, nº 18, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá/UNAM.
- MOSCOSO GARCIA, Francisco (2020): *Dictons et traditions. Littérature orale et orientalisme catholique dans le Sahara algérien (1926-1975)*, Boletín de Literatura Oral, Anejo nº 2, Jaén: Universidad de Jaén.
- MOSCOSO GARCIA, Francisco (2023): « L'arabe algérien parmi les pères blancs. Études et publications depuis la fondation de leur société en 1868 jusqu'aux années 1980 », *Historiographia Lingüística*, nº 50(1), <https://doi.org/10.1075/hl.00111.mos>
- MOUSSAOUI, Abderrahmane (2005): « L'anthropologie en Algérie : le poids du passé », *Prologues. Revue maghrébine du livre*, nº 32, pp. 96-101.
- OULD-BRAHAM, Ouahmi (2000): « Les études linguistiques berbères en Europe (années 1795-1844) », *Études et Documents Berbères*, nº 18, pp. 5-85.
- PARRY, Benita (2004): *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, Nueva York: Routledge.
- ROUGH, Ramzi (2019): *Inventing the Berbers: History and Ideology in the Maghrib*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- RACHIK, Hassan (2020): «Understanding Colonial Anthropology: On the Ethnographic Situation Approach», *Hespéris-Tamuda*, 55(2), pp. 41-60.
- SAID, Edward W. (1978): *Orientalism*, Nueva York: Pantheon Books.
- SAHLI, Mohamed (1965): *Décoloniser l'histoire : introduction à l'histoire du Maghreb*, Paris: Maspero.



- SHAW, Thomas (1738): *Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant*, Oxford: Theatre.
- SPIVAK, Gayatri C. (1999): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Londres: Harvard University Press.
- STOLER, Ann Laura (2009): *Along the archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense*, Princeton: Princeton University Press.
- THOMSON, Ann (1987): *Barbary and Enlightenment: European Attitudes Towards the Maghreb in the 18<sup>th</sup> Century*, Leiden: Brill.