

NOTAS DE LIBROS

SANTO TOMÁS Y PUMARADA, Fray Toribio de: *Arte general de grangerías (1711-1714)*.

Edición y estudio preliminar de Juaco López Álvarez. Transcripción de María José Priesca Balbín y Jesús Suárez López. (Salamanca: Editorial San Esteban. Museo del Pueblo de Asturias, 2006), 2 vols. 1211 pp.

Nos encontramos ante un libro sumamente interesante por muchos motivos, de los cuales quizá el primero es que se trata de un total descubrimiento por parte de su editor. Se publica un manuscrito que nunca vio la luz y que, además, nunca sirvió para lo que fue concebido: mejorar la vida espiritual y económica del sobrino del autor, agricultor en el pueblo asturiano de La Riera, concejo de Colunga.

Al interés citado, y a los condicionantes que tuvo el texto, hay que sumar otros que si se caracterizan por algo es por ser muy variados. Se podría resumir el contenido diciendo que nos encontramos con una guía espiritual y un tratado de agricultura (estructural y físicamente divididos ahora en dos gruesos volúmenes muy bien encuadernados). A ello, en esta edición se añaden una interesante introducción y una serie de informaciones valiosas para su manejo, como son los índices de los que destaca el de voces asturianas. Pero, además del contenido mencionado, este libro nos ofrece una multiplicidad de informaciones válidas para muchos tipos de investigadores actuales. En primer lugar hay que señalar que nos refleja la mentalidad de una persona determinada, arraigada a un lugar concreto a pesar de haberlo abandonado a los 18 años y haber vuelto en contadas ocasiones. Quizá esa situación de “emigrante” por Castilla, que tuvo fray Toribio de Santo Tomás, le produjo la sensación de desarraigo y, a la vez, añoranza de la tierra natal. Habla mal de ella —de muchos de sus habitantes, de sus costumbres, e, incluso de su hermano: del padre del sobrino a quien dirige la obra— pero la recuerda con pelos y señales y se propone mejorarla a través del sobrino.

Para un lector actual, este libro le trae una sorpresa tras otra. Por un lado se dan muchas argumentaciones que suenan cercanas (tanto las religiosas, para quien tiene ya unos años, como las agrícolas). Pero, por contra, muy a menudo se comprueba que el tiempo ha pasado de forma tajante. Que está hablando de otra sociedad, con unos valores que no tienen realidad actual, considerados como estructura mental predominante. Es evidente que muchas de las cosas que se mencionan han pervivido en la sociedad agraria de raíz preindustrial que ha llegado hasta el siglo xx. Las referencias a cultivos, aperos o edificaciones tienen, en muchas ocasiones, su versión actual en la Asturias del pasado siglo e incluso de hoy día. A pesar ello, muchas actitudes son radicalmente opuestas a lo que se podría observar en un análisis etnográfico.

La visión providencialista de la sociedad del Antiguo Régimen (y no sólo, ya que su origen es bastante anterior) choca con las visiones “técnicas” actuales. Como se ha dicho, el libro se estructura en dos partes bien diferenciadas por el autor, pero que,

en su óptica, se complementan. El respeto a los mandamientos cristianos —que articula y organiza la primera parte: las “grangerías espirituales”— es inseparable de la manera de mejorar económicamente en la vida —el tratado de agricultura que es la segunda: las “grangerías temporales”—. La división podría hacer creer que se trata de dos partes independientes pero, a lo largo del libro se hallan múltiples referencias en las que la relación entre la divinidad y las personas se manifiesta de manera directa y clara. No se debe olvidar que el autor es un fraile y que, por la tanto, su interés en el cumplimiento de los preceptos divinos es obvio. Pero, por otro lado, tampoco se puede minusvalorar el que muchas de las explicaciones y razonamientos que proporciona son los que normalmente se han admitido en el pasado y que, de forma menos tajante, aún hoy se pueden rastrear en temas concretos. La interferencia entre la religión y la vida es absoluta y bastará poner algún ejemplo para comprender mejor cómo la religión mediatiza actividades que, para una mentalidad actual, caen por completo fuera de su ámbito. En este sentido, resulta llamativo que, en el primer libro, se redacten una serie de leyes para el “Cristiano gobierno” del concejo (en pp. 271-293) en las que se habla de aspectos tan poco cristianos como el cultivo del maíz, la ocupación de los terrenos del monte, su cercado o la mejora de los caminos. Y extraña ahora, sobre todo, porque los argumentos que se emplean en relación con el primer tema son ideológicamente llamativos: en la primera ley se dice que nadie siempre maíz, porque los peligros que presenta (derivados de los calores estivales) sólo pueden ser eliminados por Dios; y continúa poniendo en boca de la divinidad una serie de explicaciones sobre las hambres que produjo el maíz, y diciendo que “en esse pays no avia ordenado vuestras tierras para que con maíz sustentasen la gente, sino con otros granos para los cuales las avía” (274). La ordenación divina de los cultivos, de los posibles y los no posibles, continúa con una crítica acerba a los que siembran maíz: “¿Puede verse obstinación más loca ni más blasphema que aquesta? ¿No es esto, en buen romanze, apostárselas a Dios y querer obligarle, votado a tal, ha que maíz les ha de dar y de maíz les ha de faltar?”, para continuar “discurriendo” en nombre de Dios y acabar llamando a los que así “porfían”: “gente embidiosa, maliciosa, vengativa, carnal, sin hermandad, hambrienta, pobre, miserable, desnuda, esclava, abatida, roñosa, pálida, tabecida, que parece a la muerte messada”. El ejemplo es drástico pero no es único, como no lo es la mezcla entre los comportamientos terrenales, económicos, y los comportamientos de la divinidad. Asimismo, las argumentaciones que inciden en los deseos de Dios, expresados como no podría ser de otra forma a través de sus representantes y que no pueden ser transgredidos, resultan llamativas para muchas mentes actuales. Lo “natural” está presente en la creación divina, y de este modo sabemos que las ovejas fueron hechas para obtener de ellas carne y lana, pero no leche, cosa que sí sucede con las vacas. Por supuesto, este tipo de hechos deben ser aceptados, so pena de llevarle la contraria a Dios, lo cual implica el cometer un pecado mortal.

No obstante, no puede pensarse que esta actitud es arcaica o irracional y que excluye interpretaciones “racionales”. Simplemente responde a la forma católica de explicar el mundo. A su lado, fray Toribio de Santo Tomás va sumando explicaciones y argumentaciones que encajan con la “lógica” del tema tratado. No quiere decir esto que no cometa errores que responden a las creencias científicas y técnicas del momento, como cuando asume que las abejas están regidas por un “rey”, algo que viene desde el mundo clásico y que sólo cambia a partir del siglo XIX.

Creo que es destacable un hecho que está presente a lo largo de toda la segunda

parte del libro. Me refiero al cambio, que propone de forma reiterada y variada en cuanto a los temas concretos, y que tiene una relación directa con el ya mencionado propósito del libro: transformar, mediante el conocimiento y el trabajo, a un campesino pobre en una persona de posición acomodada. Sería interesante saber qué habría pasado si este manuscrito hubiera llegado a su sobrino y éste lo hubiera puesto en práctica. Podríamos, así, intentar constatar el grado de implantación de todas las sugerencias propuestas, cosa que, lamentablemente, hoy no es viable.

En mi opinión, me parece posible encontrar un hilo conductor en muchas de las innovaciones propuestas y éste es la castellanización. Se trata de un proceso que se documenta fácilmente en el tema de los aperos agrícolas (la periferia de la Península diversificada frente a lo unitario del “centro”) y que encontramos en el texto leído. La castellanización del cultivo de cereales típicos del país, como la escanda, es un caso muy ilustrativo. Frente al uso de *mesorias* —palos con los que se arranca la espiga mediante un tirón—, grandes cestos para recoger lo segado, un proceso de majado con mayal y de chamuscado de las espigas (que no cita) y un triturado en el molino de rabilar, se propone la utilización de hoces dentadas castellanas y trillos, así como continuar con el citado molino. En cuanto a los aperos, el cambio no se centra sólo en los citados, ya que también recomienda la introducción de rejas de arado o azadones castellanos. Incluso, sugiere traer de Valdeburón (León) cuernas para ordeño o vasos para beber, hechos del mismo material, aunque en este caso deberán adquirirse en Valladolid.

Pero los cambios no se paran ahí. La idea de introducir ovejas, cabras y una serie de cultivos mediterráneos, como el olivo, obliga a recomendar viajes o encargos a otras personas para hacerse con todo lo necesario. Así, los alcornocos, morales enebros, tomillos y romeros deberán traerse de la Liébana, los pinos, albaricoqueros, olivos, de Castilla la Vieja, mientras que las semillas de cebada, algarrobas, altramuces, berzas, cilantros, melones o las uvas vendrán de Castilla; la avena procederá de Tierra de Campos, y los yeros habrá que buscarlos en Burgos, las habas en Álava, las alcergas en Valladolid o las coliflores en Castilla la Nueva; asimismo, los olivos se podrán traer desde Navarra. Algo similar ocurre con el ganado, con el cual tendrá que traficar e ir a comprar y vender a ferias más o menos cercanas.

No obstante, estos cambios no implican una sustitución absoluta. Así, a modo de ejemplo baste citar que la costumbre del país como forma de no cambiar (junto a una explicación técnica como es el no tener artesas) sirve para justificar que en Castilla chamusquen el cerdo en lugar de limpiarle con agua hirviendo, cosa que considera mejor. La alabanza del pan de escanda es otro asunto que muestra que también en su pueblo de origen hay cosas a mantener. No se trata, como es lógico suponer, de hechos aislados, porque la cultura del árbol impregna la mente del autor y le separa radicalmente de una mentalidad castellana.

Da la sensación, en base a algunas afirmaciones que hace sobre la gente de La Riera, que ha salido de un país de pobres y que vive en un país rico. Evidentemente los conceptos son actuales y fuera de contexto para la época, pero sí que sirven para explicar que fray Toribio ve diferencias de adaptación al medio, porque no considera que la zona asturiana sea pobre en sí misma, sino que está mal aprovechada. Esta diferencia económica, junto a la actitud de mejora individual, explicaría por qué su sobrino debería realizar todas las modificaciones con gran sigilo.

Esta actitud, que obliga a guardar secreto en todo tipo de comportamientos, impregna el libro y, como señala su editor, adquiere un rango de fundamental. Añadiré,

para resaltar ese comentario, que el recelo hacia sus vecinos incluye, con menciones expresas en varias ocasiones, a los familiares más próximos: la mujer y los hijos de su sobrino.

Para finalizar, creo que no me equivoco si digo que el libro comentado generará, a buen seguro, estudios detallados sobre una amplia gama de temas.

JOSÉ LUIS MINGOTE CALDERÓN
 Museo del Traje. Centro de Investigación
 del Patrimonio Etnológico. Madrid

MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO: *Santiago: Trayectoria de un mito*. Prólogo de Juan Goytisolo (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2004), 462 pp.

No sería fácil encasillar este libro bajo la etiqueta de una disciplina. No es un tratado histórico, aunque lo contiene, y su enfoque antropológico, ineludible desde el planteamiento hasta el fin del proceso estudiado, en modo alguno impide el desarrollo riguroso de los cuadros de época, ni la consideración de los hechos, que se van engarzando en torno a la figura del Apóstol y cuánto implicó su culto en cada nueva encrucijada. Sucesivos momentos históricos se reconstruyen con amplísima perspectiva y —huelga decirlo— documentación impecable, tanto cuando se ahonda en lo más específico del arraigo local del culto, como cuando entran en juego los contextos, bien peninsulares, bien europeos, y muy especialmente la pugna o la interacción de cristiandad e islam. La crítica literaria, que al fin y al cabo es el mayor signo de identidad del autor, discurre por páginas luminosas cuando la materia da pie.

El estudio se vertebra en tres partes: “El mito escatológico”, que se cierra con Roncesvalles; “El mito militar”, que transmuta la hagiografía del Apóstol, peregrino y mártir, en la figura ecuestre de Santiago Matamoros, y por último “El mito estatal”. Durante la segunda etapa el hecho religioso retrocede en pro de una pugna política y económica, cada vez más alejada del fervor con que los desvalidos pueblos del noroeste peninsular se habían acogido al amparo de la sacra figura, tan cercana al Señor, que según su fe los había elegido como destinatarios de su predicación y custodios de sus sagrados restos.

En los pasajes que recrean el cuadro histórico alto-medieval, observa Márquez que la iglesia toledana del reino visigodo sobrevivió sin grandes transformaciones durante la primera fase del emirato cordobés, hasta la llegada de los almorávides a finales del siglo XI y la consiguiente implantación del Islam africano. Esos mozárabes de Toledo participaban en movimientos teológicos, como el nestorianismo, que los relacionaban con las grandes comunidades cristianas asentadas en diversos territorios musulmanes del norte de África, y tendían al sincretismo religioso. Entre ellos no era común asumir como deber o destino la restauración de la monarquía goda. Por el contrario, aceptaban la convivencia y la interacción cultural entre cristiandad e islam, desarrollando el modelo vital mozárabe. En la siguiente fase, cuando se consolidaron los reinos cristianos, la fórmula de convivencia alternativa vino dada por la permanencia de una minoría musulmana bajo el estatuto mudéjar. Esa veta, que se manifestó, tanto en la historia de las ideas y de las sensibilidades como en lo literario, ha sido objeto de importantes estudios por parte del autor de este libro. Pienso en *El concepto cultural alfonsí* (1994 y ed. rev. 2004) y en *Origen y sociología del tema celestinesco* (1993).

Al tratar de la aparición de los primeros portentos, como las luces y cantos de ángeles en el bosque de que llegan noticia al obispo de Iria Flavia, Márquez tiene en cuenta el elemento de creación colectiva que todo mito entraña e informa al lector sobre la fuerza que tuvo en la alta Edad Media el culto a las reliquias, a lo largo y lo ancho de la cristiandad. Entran en la exposición muchas circunstancias específicas que afectaban a los territorios gallegos y asturianos en aquella difícil coyuntura. Se calibra la matizada actitud de los reyes astures y astur-leoneses, quienes nunca fundaron sus aspiraciones de poder en la tumba apostólica, ni dejaron de instituir otros santuarios que establecían cierta forma de continuidad respecto a la España visigoda, pero al mismo tiempo se apresuraron a asumir y sostuvieron generosamente el culto a Santiago, que era venerado como salvador, no sólo de Galicia sino de toda España.

El impulso frente al Islam peninsular recibe extraordinario estímulo de las actividades de los monasterios, donde se originan el himno "In Sancti Jacobi" ("O Dei verbum, patris ore proditum"), así como el tesoro de libros iluminados que se conocen como Beatos. Están emparentados con escritos siríacos, que ya expresaron durante el siglo VII en términos alegóricos una reacción ante la invasión árabe de sus territorios, sin mentarla específicamente. Creados en sintonía con el culto jacobeo, los beatos españoles, al plasmar la visión apocalíptica en imágenes oníricas de terror, violencia y gloria, utilizan un colorido plano y primario, que subraya la total destrucción de las fuerzas del mal, identificables para los contemporáneos con quienes aniquilaron la España visigoda.

Espiritualidad de otro orden se ha plasmado en la efigie de Santiago peregrino que preside el Pórtico de la Gloria en la Catedral compostelana, y acoge la marea humana que acudía desde cualquier punto de la cristiandad. Márquez aborda el hecho histórico del peregrinaje en su dimensión social, y también en el vivencial de la conciencia. Entre las muchas cuestiones dilucidadas pueden citarse la actividad de la orden de Cluny, que organiza la vasta red de los itinerarios europeos y promueve la literatura surgida en torno al Apóstol; las actitudes de los pontífices, o las aspiraciones del obispo Gelmírez, que en el siglo XII consolida el poder de Compostela y también encuentra su límite. Resulta fundamental el debate que cuestiona la batalla de Clavijo, pues en el plano de lo real el hecho no parece haber tenido lugar tal como se relataba, pero en el plano de la memoria sí implicó un punto de inflexión en la representación del Apóstol, cuyo atributo principal sería a partir de entonces su frecuente aparición milagrosa en el fragor de las batallas, como adalid exterminador de infieles.

La Tercera Parte, titulada "El mito estatal", abarca la cúspide y también la ineludible alteración de la institución compostelana al extinguirse el poder islámico en la Península. Sin embargo, no se produce merma en la confianza con que los tercios españoles siguen invocando a su patrón, ni menoscabo en el pago a Compostela del llamado voto, o tributo, de Santiago. También viaja a Ultramar la enseña de Santiago Matamoros, orientada ahora hacia la resistencia de los pueblos amerindios. En el panorama espiritual perdió vigencia la peregrinación, al tiempo que crecía la devoción a la Virgen María, expresada en nuevas advocaciones así como mediante la consagración de iglesias y santuarios.

El Siglo de Oro literario promovió un ingente número de escritos en torno a cuestiones jacobeanas. No es el menor encanto del libro que comentamos las caracterizaciones precisas, matizadas, y teñidas en ocasiones de humor y en otras de melancolía, que Márquez dedica a hagiógrafos, historiadores y tratadistas. También da cabida al

curioso fenómeno de las falsificaciones granadinas, urdidas por moriscos, con las que se pretendía otorgar primacía en la conversión al territorio del antiguo reino nazarí, suponiendo además que estaba poblado de árabes cuando lo evangelizaron Santiago y sus discípulos. Pese a la credibilidad otorgada a los supuestos hallazgos por el alto clero granadino, los obstáculos surgidos en el Vaticano y también entre humanistas españoles a la hora de darlos por válidos impidieron que se perpetuara ese núcleo neo-jacobeo de relatos martiriales.

Por otra parte, cuando propició el papá Clemente VIII una nueva manera crítica de abordar la historia eclesiástica, se puso sobre el tapete la misma presencia en España del Apóstol Santiago. Ello desencadenó una intensa actividad diplomática, además de apologética, en defensa de una creencia que calaba muy hondo en la identidad española. La discordia vino también de la mano de los intereses económicos, dando lugar a que por encargo de los municipios de varios obispados castellanos tributarios de Compostela se escribiese un Memorial negando validez al documento medieval en que se apoyaba el privilegio del voto, es decir la base del impuesto. Márquez traza una breve semblanza del letrado autor de este estudio, Lázaro González de Acevedo, en quien ve un tardío erasmista digno de figurar entre los pocos “enterizos hombres de saber”, que debieran “causar una diferencia en nuestro concepto actual acerca de la época” (p. 325).

A finales del siglo XVI, los reveses en las contiendas europeas y en particular el fracaso de la Armada Invencible van mermando la confianza en la protección del apóstol Santiago. Se buscan otros patrocinios, y en ese sentido interpreta Márquez la exaltación de San Isidro Labrador, especialmente por parte de Lope de Vega, cuyo apoyo se manifiesta no sólo en el teatro, sino también en el marco de la fiesta cívica, ya que consagra al santo rústico un poema, *El Isidro*, que es culto por la estructura pero está vertido en la castiza estrofilla de la décima. El perfil del nuevo patrón de Madrid se ajusta al carácter de la villa y corte, y en particular al sesgo antiburgués y anticristiano-nuevo que acompañaba la caracterización del villano.

De mayor envergadura resultó la iniciativa, apoyada con entusiasmo por el propio monarca Felipe IV, de recabar para España la protección de Santa Teresa de Jesús, a raíz de su canonización. Aunque no había propósito de destronar al Apóstol, y la devoción a la santa brotaba en las antípodas de los apasionamientos en que se apoyaba el complejo institucional santiaguista, la adopción del nuevo patronazgo se interpretó como una traición. Desde la óptica actual, los términos del debate que siguió resultan incomprensibles, pero los casos individuales de humanistas o historiadores que intervienen captan nuestro interés. En las opiniones vertidas lo baladí alterna con cuestiones de fondo relativas al sentido de lo español. Entre otros, hubieron de pronunciarse sobre estas materias el P. Juan de Mariana, Ambrosio de Morales y Pedro de Valencia.

Caso aparte fue el de Francisco de Quevedo, que llevó el debate a un terreno en que se permite argumentar que el rey debía su poder y su corona al Apóstol. En medio de la furiosa polémica, Márquez aísla un momento de serenidad y cordura al introducir un precioso documento epistolar. Don Francisco se ha quejado a una abadesa del Carmelo, sobrina de la fundadora, de ciertas injurias que ha recibido por parte de la Orden. La respuesta, exquisitamente cortés, pone las cosas en su sitio y sobre todo relativiza la guerra de insultos, recurriendo a algo tan teresiano como la honra de los santos, a quienes Dios se la otorga en plenitud.

Las polémicas no se extinguen con la España de los Austrias, pero el único texto crítico contundente del siglo XVIII fue la *Representación contra el pretendido voto de*

Santiago que presentó a Carlos III en 1771 el Duque de Arcos, don Antonio Ponce de León. Se recoge la argumentación que había esgrimido a comienzos del XVII González de Acevedo en su citado *Memorial*, pero ahora se silencia el nombre de quien redacta el nuevo documento, aunque ha sido posteriormente identificado. La continuidad de la tradición jacobea corre a cargo del P. Enrique Flórez, autor de *La España sagrada*, mientras Gregorio Mayans y Siscar esgrime la ironía para no pronunciarse, cuando apunta que en España sólo los extranjeros pueden escribir sin riesgos sobre tales materias. A finales del siglo XVIII José Cadalso riza el rizo de la ambigüedad cuando aborda el tema de Santiago en sus *Cartas marruecas*. Y el joven Leandro Fernández de Moratín confiesa la dificultad de exponer opiniones juiciosas sobre muchos episodios de la historia patria, entre los que incluye la venida de Santiago, la victoria de Clavijo y la expulsión de judíos y moriscos.

Las Cortes de Cádiz restauran el patronato de Santa Teresa, que pocos años después deroga Fernando VII, aunque vuelve a restablecerse temporalmente durante el trienio liberal. En cuanto al voto de Santiago, perduró hasta el fin del reinado, y paralelamente al Santo Oficio fue suprimido en 1834. Hasta el presente sobrevive la ofrenda anual a Santiago, y a lo largo de los siglos XIX y XX las autoridades de la España contemporánea han recurrido en distintas ocasiones al incentivo que supone revitalizar la peregrinación y mantener viva la fe en la perpetua intercesión del Apóstol.

Como reflexión final, el autor constata las perplejidades que sigue suscitando a lo largo del siglo XX la interpretación del pasado de España, pero el lector de este libro queda enriquecido por la percepción global del mito jacobeo, visto en su trayectoria y su funcionalidad.

MARÍA SOLEDAD CARRASCO URGOITI
Hunter College of the City University of New York

DÍAZ-MAS, Paloma (ed.): *Romancero* (Barcelona: Editorial Crítica, Colección "Clásicos y Modernos", 2005), 436 pp.

De entre el dilatado número de "romanceros" publicados en las últimas décadas, quizá uno de los más completos y reconocidos haya sido el *Romancero* (1994) de Paloma Díaz-Mas, reeditado en el 2001. La autora nos presenta en el año 2005 una nueva edición, de similar factura pero con algunas omisiones en relación con la más antigua: la de 1994 contenía un "Estudio preliminar de Samuel G. Armistead", una bibliografía final y un disco compacto con grabaciones de doce romances de versiones originales cantadas por informantes de todo el mundo hispánico (desde la Península hasta América, incluyendo a las comunidades judeo-sefardíes de Marruecos y de Oriente) recopilados de la tradición oral moderna. La obra que reseñamos ha eliminado estos tres elementos, rehaciendo el prólogo completamente. Omisiones éstas bastante significativas e importantes, puesto que las palabras de Armistead daban mayor rigor científico y teórico al material romancístico que seguidamente se proponía. Y es que la eliminación de gran parte de las secciones en que se dividía el prólogo original (métrica, datación, autoría, etc.), junto con la reducción del mismo de las casi 70 páginas de la primera edición a las 32 páginas de ésta y a la elisión del estudio "Los siglos del romancero: tradición y creación" de Samuel G. Armistead, suponen

una merma considerable a la información teórica que Paloma Díaz-Mas había incluido en la primera edición, frente a la recientemente publicada.

La edición de nuevos “romanceros” de origen antiguo, tan abundante como lo ha sido en estos últimos años —cítense, por ejemplo, las de Manuel Alvar (1971), Giuseppe di Stefano (1973, 1993), Mercedes Díaz Roig (1976, 1989), Michelle Débax (1982), García de Enterría (1987), Rodríguez Puértolas (1992), Pedro M. Piñero (1999), Manuel Morillo (2005)—, podría considerarse un factor negativo en la valoración de esta obra; pero la calidad de la edición de 1994 y la gran aceptación que tuvo en su momento, que obligó a la autora a realizar nuevas ediciones de la misma, justifican totalmente su nueva publicación, y expresan, además, la pervivencia y el interés que estos textos aún suscitan entre los amantes de la literatura.

El título del nuevo prólogo tiene cierta similitud con el de Armistead, “El romancero hispánico: riqueza y variedad, Tradición e innovación”. Si Armistead hablaba de “tradición y creación”, Paloma Díaz-Mas modifica una de las dos palabras para hablar de “tradición e innovación”, con la intención de resaltar la riqueza y variedad del repertorio romancístico hispánico. Comienza esta introducción hablando de los orígenes del género romancístico en el epígrafe “El Género” (pp. 7-11). El contexto cultural y literario de la Edad Media nos legó un tipo de poesía narrativa que se conoce como *balada*, que recibe muchas designaciones en cada lengua y país, y que en el mundo hispánico adquiere el nombre de *romance*, poema que se caracteriza aparentemente por su simplicidad pero que en el fondo se trata de forma métrica muy compleja: la del verso octosílabo con rima asonante en los versos pares, quedando sueltos los impares, como estructura predominante (también en hexasílabos, en cuartetas, etc.). A veces, estos textos se acompañaban de estribillos, a partir de los cuales los músicos del siglo XVI segmentaban los romances en cuartetos, costumbre que hacía variar la rima de los textos en multitud de ocasiones. La presentación actual del romancero en tiradas de dieciséis sílabos, nos dice Paloma Díaz-Mas, proviene del intento de emulación del verso largo de la épica, formando estructuras poéticas basadas en la serie de monorrimos asonantes. Su transmisión era eminentemente la de la oralidad, a través de la memoria, convirtiéndose de este modo los transmisores en “una cadena de individuos que eran a la vez receptores, conservadores y transmisores de la tradición”, lo que Menéndez Pidal llamaría “autor-legión”. Esta cadena de transmisores de la que habla la autora haría que los textos se fueran continuamente recreando y variando según las circunstancias sociales y los gustos del auditorio ante el que se cantaba, de forma consciente (p.e. la autocensura) o inconsciente (p.e. la contaminación de motivos). De esta forma, “cada una de las interpretaciones de un romance” es una *versión* y “las diferencias entre las distintas versiones” son las *variantes*. Para ella, la evolución del romancero funcionaría, expresado con símil biológico, como una especie de “ameba” multiforme y cambiante en cada estado de la tradición romancística. Estos textos, por tanto, son anónimos y han pervivido en la memoria colectiva gracias a la función social que cumplían en la comunidad tradicional en la que vivían (noticiera, ejemplar, de entretenimiento, de relación social, festiva, religiosa, de acompañamiento en el trabajo, para dormir o entretener a los niños, como juego infantil, etc.). Cuando la función de un romance desaparece, el romance lo hace también, y con él toda la tradición oral de la comunidad.

En “El romancero en el espacio y en el tiempo” (pp. 11-21) se nos habla de las primeras encuestas de romances de la tradición moderna, realizadas en el siglo XIX, en Portugal (Almeida Garret, Teófilo Braga, etc.) y en España (Milá i Fontanals, Juan

Menéndez Pidal, etc.). Las encuestas de campo se continúan en el siglo XX, gracias sobre todo al matrimonio Ramón Menéndez Pidal - María Goyri, que recopilaron documentos orales de romances cantados o recitados de todas las regiones del mundo hispánico, inclusive la de los sefardíes asentados en Oriente o en el norte de Marruecos con aportaciones de otros recolectores, como por ejemplo Manrique de Lara. Seguidamente, nos habla la autora de los primeros testimonios escritos de romances en la tradición hispánica: el cartapacio de Jaime d'Olesa de 1421 con el texto *La dama y el pastor*, el reciente descubrimiento de la historiadora Encarnación Marín del romance histórico *El arzobispo de Zaragoza* en el Archivo de Protocolos de Zaragoza con fecha de 1429, junto con una versión manuscrita de *Alfonso V y la conquista de Nápoles*, fechado en 1448 y tomado de un protocolo notarial. El hecho de haberse conservado estos textos y no otros es debido al azar de haber tenido quien los recogiera. Mas, fijar la datación del origen de los romances no es tan fácil, a la luz del descubrimiento de ciclos de romances noticieros que pudieran bien estar fechados en siglos anteriores (siglo XIII para *Fernando el Emplazado*, siglo XIV para el ciclo de *Pedro I el Cruel*). Pero el romancero perduró por escrito gracias a la moda tradicionalista de la corte a finales del siglo XV y en la primera mitad del siglo XVI, fechas en que comienzan a aparecer colecciones de romances en los distintos cancioneros (*Cancionero de Estúñiga*, *Cancionero de Londres* o *Cancionero de Roma*), a la que le seguirá la época en que los autores cultos intentan imitar las composiciones populares en metro romance y cuando empiezan a componerse *glosas* o *contrafactas* a lo divino basadas en la modificación de los temas romancísticos, etc. Pero será la imprenta la que definitivamente impulse la conservación y la popularidad de los romances, con la edición de los pliegos sueltos, hojas que se vendían a un precio módico y que eran comercializados habitualmente por ciegos que los cantaban como reclamo publicitario. La fama que cobraron los romances en pliegos fue tal que pronto se imprimieron en colecciones mayores: *Cancionero general* (1511) de Hernando del Castillo, *Libro de cincuenta romances*, *Cancionero de romances* sin año, de Martín Nucio (Amberes, hacia 1548; versión ampliada en 1550 y reeditada varias veces), *Silva de romances* (1550-1551) de Esteban de Nágera, etc. Al "romancero viejo" le siguió el "romancero nuevo", escrito por autores cultos como Góngora, Lope de Vega, López de Úbeda, etc. Luego vendrán los romances vulgares, creados por poetas populares con menor vena poética que los escritores anteriores, de ahí el rechazo generalizado de buena parte de la crítica literaria hacia estos textos de menor calidad artística. Además, Paloma Díaz-Mas, siguiendo una idea ya comentada por Menéndez Pidal, sitúa el auge del romancero con anterioridad en la corte aragonesa que en la castellana, apoyándose de la opinión de Francisco Rico, quien también argumenta que el romancero trovadoresco y erudito nace en la Italia catalana a pesar de que la impresión de romances en pliegos fue muy dispersa en toda España (Zaragoza, Sevilla, Valladolid, etc.).

Dentro del apartado "Los textos" (pp. 21-25) la autora nos acota el espectro de romances que va a incluir en su antología, aquellos textos "que solemos llamar viejos, es decir, que se suponen de origen medieval". Pero se trata tan solo de un "muestreo" del romancero viejo en el que se representan romances por temas, difusión, extensión, procedimientos expresivos y fuentes diversas; puesto que no se incluyen todos los romances que se podrían abarcar. La escritura de los textos ha sido en dieciseisílabos, y la clasificación de los romances ha sido la que el matrimonio Menéndez Pidal - Goyri había llevado a cabo para ordenar el Archivo Menéndez Pidal.

La sección final del prólogo "La crítica" (pp. 25-32) nos resulta de sumo interés

por cuanto se dedica al estudio de la bibliografía antigua y moderna existente sobre el “romancero viejo”. Nos habla de su publicación de 1994, que para ella también es la más completa, y de otras antologías recientes (Di Stefano, 1993; Piñero, 1999), además de antologías del siglo XIX (Durán, 1849-1851; Wolf y Hoffmann, 1856; Menéndez Pelayo, 1945). Dentro de este apartado ha incorporado varias colecciones más modernas (Armistead, 1978; da Costa Fontes, 1997; Catalán, 1984; etc.) de las que también se puede extraer mucha información teórica sobre el género romancístico. Menciona las obras de Guilana Piacentini, Antonio Rodríguez-Moñino, María Cruz García de Enterría, Ramón Menéndez Pidal, Beatriz Mariscal de Rhett, etc. Igualmente, hace una relación de los distintos congresos que se han celebrado sobre el romancero, desde el 1.º Coloquio en 1973 hasta la edición del *Homenaje a Paul Bénichou* en el año 2001. Menciona asimismo algunos artículos importantes, varias obras actuales y la página web de Suzanne Petersen dedicada al romancero. Curiosamente, la autora omite la bibliografía final que sí contenía la edición de 1994, como ya hemos dicho más arriba. Finaliza este prólogo con cuatro fragmentos muy emblemáticos y representativos de los estudios filológicos del romancero: de Ramón Menéndez Pidal, Diego Catalán, Paul Bénichou y Giuseppe Di Stefano, sobre cuestiones como el origen del romance-ro, la transmisión y riqueza del romancero, el proceso creativo de los textos de la tradición oral y la difusión del romancero a través de la imprenta, respectivamente.

Adentrándonos ahora en el material incluido en esta antología, podemos ver que la autora sigue la clasificación en: romances épicos por ciclos (Romances de los infantes de Salas, Romances del cerco de Zamora y del Cid, Romances de Bernardo del Carpio, Romances de Fernán González, Romances del rey don Rodrigo), romances históricos, romances fronterizos, romances sobre la materia de Francia, romances novelescos, romances bíblicos y romances clásicos. En total 101 temas romancísticos entre los que se incluyen versiones tanto antiguas como de la tradición oral moderna, los mismos, sin adición ni elisión, que ya incluía en la obra de 1994.

Dentro de los “Romances épicos” (pp. 37-126) podemos comprobar la gran riqueza que ha dado la materia épica en el romancero hispánico gracias a la gran gama de temas que presenta. Primeramente aparecen los romances comprendidos dentro del ciclo de “Romances de los infantes de Salas” (*Los infantes de Salas, Quejas de doña Lambra,...*), luego los “Romances del cerco de Zamora y del Cid” (*Quejas de Urraca, El Cid pide parias al rey moro, Búcar sobre Valencia, La jura de Santa Gadea,...*), etc. Representativos son los “Romances históricos” (pp. 127-166), entre los que destacan *Fernando el Emplazado, El prior de San Juan, Isabel de Liar, Muerte del príncipe don Juan*, entre otros. De los “Romances sobre materia de Francia” (pp. 187-244) se presenta un amplio repertorio de textos: *Roncesvalles, Sueño de doña Alda, Montesinos vengador de su padre, Gerineldo, Nuño Vero, Lanzarote y el ciervo del pie blanco, Tristán e Iseo*, etc. En los “Romances novelescos” (pp. 245-348), el apartado que más temas presenta, se da una amplísima pero no exhaustiva muestra de asunto novelesco, como son *Espino, Don Bueso y su hermana, El prisionero, Las señas del marido, El conde Alarcos, El conde Olinos, el Bernal Francés, Silvana, Delgadina, Fontefrida, La doncella guerrera, La bella en misa*, etc. Como “Romances bíblicos” (pp. 349-360) entiende la autora aquellos que se basan en pasajes bíblicos, pero que no son considerados religiosos, como son los casos de *El sacrificio de Isaac, David llora por Absalón y Tamar y Amnón*, con ejemplos de la tradición sefardí moderna. Extraña concepción, a nuestro entender, de lo que es y no debe ser considerado como religioso, ya que también podrían tenerse a estos tres romances por clásicos. Finalmente, enumera en “Romances clásicos” (pp. 361-379) aquellos

cuya materia procede de mitos o de historia antigua: *Muerte de Alejandro, Juicio de París, Robo de Elena, Tarquino y Lucrecia* o el *Incendio de Roma*.

Sin duda, lo mejor de la obra, junto con la elección y la edición misma de textos romancísticos, está en los completísimos comentarios de la autora a pie de página. En ellos aparecen recogidos los datos sobre los primeros textos en que aparece el tema romancístico del que se habla, los primeros pliegos, de los que habitualmente toma el romance. Nos aporta una información valiosísima sobre los orígenes del tema romancístico y su difusión en la cultura occidental europea. Una vez en el marco del romancero hispánico, nos habla de la evolución que ese tema ha tenido en la literatura española desde los primeros pliegos impresos y cancioneros de romances hasta llegar a las distintas tradiciones orales modernas que lo recogen. Finalmente, nos aporta unas pequeñas notas aclaratorias sobre las palabras o versos que requieren de una mayor explicitación semántica o lingüística. Lo que no queda del todo claro son las referencias bibliográficas del texto publicado, que sí remiten al original, pero no de forma convencional y clara.

Aun así, reiteramos, la edición del *Romancero* de Paloma Díaz-Mas es, en el contexto actual, de las mejor acabadas de entre las que han salido a la luz en las últimas décadas. Leer la obra de esta autora es adentrarse en el mundo antiguo y atemporal, de hondo sabor medieval, de la más añeja tradición oral hispánica; supone volver a revivir todas aquellas concepciones vitales y costumbres ancestrales que el pueblo ha mantenido casi intactas durante siglos hasta hace pocas décadas a través de sus canciones; además, nos ayuda a comprender una serie de valores y actitudes de nuestros antepasados que nos acercan aún más si cabe a entender las distintas visiones del hombre desde la Edad Media hasta la actualidad. Esto es así puesto que el romancero es el único género literario que se ha mantenido vivo y latente durante casi toda la historia de la literatura española, con creaciones y valoraciones nuevas tras cada generación, evolucionando de siglo a siglo gracias a las nuevas creaciones textuales, y llegando a conformar en la actualidad un legado cultural y literario de una magnitud incalculable, a pesar de ser una literatura que ha nacido y crecido gracias a la voz del pueblo. Voz del pueblo que aún resuena en los viejos ecos del recuerdo y la memoria de los amantes del canto tradicional en un sinfín de lugares del ámbito hispánico y que Paloma Díaz-Mas recupera para mantener vivos esos antiguos y hermosísimos sonidos de vetustos cantares que pronto serán silenciados por culpa de la tiranía de la globalización y de la modernidad.

ANDRÉS MONROY CABALLERO

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

POMEROY, Hilary S.: *An Edition and Study of the Secular Ballads in the Sephardic Ballad Notebook of Halia Isaac Cohen* (Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2005), 320 pp.

La elaboración de *cuadernos de cantares* manuscritos para uso personal y familiar parece haber sido una costumbre bastante extendida entre las mujeres sefardíes de la primera mitad del siglo XX. Precisamente en el momento en que la tradición oral entraba en franca decadencia por causa de una serie de cambios socioculturales y educativos, algunas mujeres, todavía conocedoras de los romances y canciones que habían formado parte del patrimonio cultural sefardí durante generaciones, emprendieron espon-

táneamente la tarea de recopilar y dejar memoria de esos *cantares* (así se los llamaba en Marruecos), poniéndolos por escrito en hojas sueltas o en cuadernos escolares. Se convirtieron así, de transmisoras y conocedoras de la tradición, en notarias de esa tradición en declive, de la que los varones tenían un conocimiento pasivo (sabían romances y canciones por haberlos oído, aunque generalmente ya no los cantaban), pero que muchas mujeres todavía conocían y usaban. En algún caso, la compilación se hizo con la voluntad expresa de dejar ese legado a la descendencia y, en especial, a unas hijas destinadas a vivir una vida muy distinta de la de sus madres. La musicóloga Susana Weich-Shahak ha recogido testimonios de cómo grupos de amigas competían entre sí para ver quién lograba formar el cuaderno más rico y más completo.

La mayor parte de estos cuadernos de mujeres son de Marruecos, aunque también hay alguna colección de sefardíes del Oriente Mediterráneo. Creados, compilados y utilizados en el ámbito doméstico, se han conservado en las familias de las compiladoras, y sólo han podido ser publicados y estudiados cuando un familiar los ha puesto en manos de un investigador.

Tal es el caso de la colección recogida por Halia Isaac Cohen a partir de febrero de 1934, que fue cedida en 1995 a la profesora Hilary Pomeroy para su edición y estudio por el nieto de la compiladora, Mozy Cohen, sefardí originario de Tánger y residente en el Reino Unido.

Halia Isaac Cohen había nacido en Tetuán en 1860 y murió en 1948 en Tánger, adonde se había trasladado la familia a principios del siglo xx. Su perfil es, por tanto, el de una de estas mujeres que vivieron el paso del mundo tradicional sefardí de mediados del siglo xix, en el que se desarrollaron su infancia y su juventud (el año de su nacimiento es precisamente el de la toma de Tetuán por las tropas españolas en la Guerra de África), al Marruecos del Protectorado español y francés en el que culminó la occidentalización de la minoría judía, hasta las vísperas de la independencia del país en 1956, que ocasionó la emigración masiva de los judíos marroquíes hacia España o Hispanoamérica, Israel o los países francófonos. No por casualidad, inició su compilación en 1934, cuando ya contaba setenta y cuatro años, y seguramente tenía la impresión de haber vivido cambios irreversibles que abocaban a la desaparición del mundo tradicional que ella había conocido; una desaparición que llevaba aparejado el progresivo abandono del judeoespañol de sus padres a favor del español estándar o del francés en su propia generación y las siguientes.

La colección de Halia Isaac Cohen consistía en varios manuscritos, algunos de los cuales se perdieron tras su muerte y posterior venta de su casa en los años 80; sólo se han conservado los papeles que su hijo salvó del olvido y entregó a Mozy, nieto de Halia: un cuaderno escolar de menos de cincuenta folios y unas cuarenta hojas sueltas. Las primeras hojas del cuaderno contienen romances de tema religioso, pero la mayor parte de la colección la constituyen romances de tema profano, sobre todo de los que podrían calificarse como novelescos.

La profesora Hilary Pomeroy ofrece en este libro una cuidadosa edición de los romances de tema profano (“secular ballads”), documentados con rigor y acompañado cada tema de un estudio que se centra sobre todo en el análisis de motivos y recursos expresivos, comparándolos con usos similares en otros romances y en otras versiones sefardíes (pp. 43-294). A la edición precede una introducción (pp. 9-42) en que se ofrecen datos sobre la colección y la compiladora, varias “Analytical lists” del contenido del cuaderno y de las hojas sueltas (pp. 31-33; debe de haber una errata en el primer cuadro, donde parecen haberse bailado en la impresión las columnas que indican el

folio del manuscrito, el número de orden en la fuente y el número de referencia al fundamental *Catálogo-Índice* de los romances y canciones sefardíes del Archivo Menéndez Pidal), una "Classification of the Ballads by Theme" (pp. 33-35) y un índice de temas con sus primeros y últimos versos (pp. 35-42). Se completa el libro con un apartado de conclusiones (pp. 295-304) en que se pondera el valor de la colección, un glosario (305-307) y una lista de la amplia bibliografía citada (309-320).

En general, la visión que nos ofrece la colección de Halia Isaac Cohen es la de un repertorio romancístico muy típicamente sefardí de Marruecos, con temas que han pervivido sólo en esta tradición (*El rey Fernando en Francia + Sancho y Urraca, Moriana y Galván, La condesa traidora, La noche de amores, El Polo*) o en la sefardí oriental y marroquí (*El cautiverio de Guarinos + El sueño de doña Alda, Melisenda, Juan Lorenzo + Isabel de Liar, El alcaide de Albama, La muerte del duque de Gandía, Repulsa y compasión, El rey envidioso de su sobrino*) o algún tema que parece ser de creación judía (*La expulsión de los judíos de Portugal*), junto a otros que se dan también en la tradición ibérica pero que presentan sus peculiaridades en la sefardí (*Rosaflorida y Montesinos, El robo de Elena, Tarquino y Lucrecia, Virgílios, Las bodas de sangre, El conde Niño, ¿Por qué no cantáis, la bella? + La princesa y el segador, La malcasada del pastor, La mujer del pastor, Blancaniña, Las bodas en París, Silvana, Aliarda enamorada en misa, La infanta parida, El caballero burlado, La infantina, La buena hija, Vos labraré un perdón*), o que derivan del romancero nuevo del siglo XVI y comienzos del XVII (*La generosidad de Narváez, Por la calle de su dama + Mira Zaide que te aviso, El rapto, Requebros*), y varios que son aclimatación más o menos tradicionalizada de temas del romancero vulgar (*El pájaro verde, Doña Antonia, Diego León, El cautivo del renegado, La infanticida*). Entre las versiones, hay muestras de romances hexasilábicos sobre los que no se ha impuesto la presión de las vulgatas octosilábicas peninsulares (*Don Bueso y su hermana*), junto a otros que acusan la influencia de éstas, cosa frecuente en la tradición marroquí (*Hermanas reina y cautiva, La vuelta del marido, Delgadina, Gerineldo*). Está representado también algún tema raro, como *La princesa rescatada*, del que sólo se conocen versiones marroquíes y un romance portugués que no se sabe si es un tema independiente; y resulta llamativa la similitud del texto de *Raquel lastimosa* con la única versión no sefardí conocida, conservada en un manuscrito argentino del siglo XVIII.

Por tanto, este libro contribuye a completar nuestro conocimiento del romancero sefardí de Marruecos, dando a conocer una interesante colección inédita.

PALOMA DÍAZ-MAS

Instituto de la Lengua Española. CSIC

KRÜGER, Fritz: *Estudio fonético-histórico de los dialectos españoles occidentales*. Traducción de M^a Teresa Sánchez Nieto y María González Martínez, estudio preliminar y notas de Juan Carlos González Ferrero (Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo", Diputación de Zamora, Caja España, 2006), 345 pp.

Estamos ante la primera traducción al español de uno de los pilares sobre los que se levanta el estudio del leonés en el siglo XX, el *Estudio fonético-histórico de los dialectos españoles occidentales*, de Fritz Krüger, publicado en 1914¹.

¹ KRÜGER, Fritz. 1914, *Studien zur Lautgeschichte westspanischer Mundarten auf Grund von Untersuchungen an Ort und Stelle*, Hamburgo, Lüchte & Wulff. La obra

A pesar de tratarse de un estudio pionero sobre el leonés, la dificultad de la lengua en que fue escrito no ha facilitado su difusión en el ámbito hispánico. De este modo, aunque la necesidad de su traducción había sido reclamada en distintas ocasiones por especialistas como Borrego Nieto, García Arias o González Ferrero, editor de la obra que reseñamos, ha habido que esperar casi un siglo para poder consultarla en español. De ahí que gran parte del valor de esta publicación radique precisamente en la traducción de Sánchez Nieto y González Martínez.

El libro ofrece, además, un completo trabajo de edición por parte de González Ferrero que consiste en un estudio preliminar y en unas documentadas notas a lo largo del texto original. Los *Dialectos españoles occidentales*, como se refiere a la obra el editor, se enmarcan en la primera de las tres etapas de la trayectoria académica y científica del filólogo alemán, su período de formación. Se pueden situar dentro de la corriente geográfico-fonética de Menéndez Pidal —a quien Krüger conoció en el Centro de Estudios Históricos de Madrid— y continúan los estudios que éste había comenzado sobre el leonés, centrándose en la descripción fonética de dos de las zonas de este ámbito lingüístico, el noroeste de Cáceres y el suroeste de Zamora. Como era habitual en la época, además de describir el habla de la zona, intenta explicar la evolución fonético-histórica y reconstruir el dialecto antiguo.

El libro presenta dos partes bien diferenciadas: el estudio preliminar de González Ferrero y la obra en sí. Dentro de la primera, se ofrece un completo análisis del trabajo donde, además de contextualizarlo y comentar diversos aspectos de su proceso de elaboración, González Ferrero hace unas valoraciones críticas. Después de las *Referencias Bibliográficas* van unos *Apéndices* con un *Catálogo bibliográfico de la obra de Fritz Krüger*, clasificado según la etapa académica del filólogo alemán y según el tipo de estudio al que pertenecen, y una *Selección bibliográfica sobre Fritz Krüger y su obra*. González Ferrero incluye aquí unos *Epistolarios* que reúnen la correspondencia vinculada a la elaboración de este trabajo entre Schädel, maestro de Krüger, y Menéndez Pidal, o entre este último o Unamuno y el propio Krüger. Esta parte se cierra con una serie de *Fotografías* y el *Índice* del estudio preliminar.

La segunda parte del libro corresponde a la propia obra de Krüger, precedida de un *Índice* y de unas *Referencias bibliográficas de uso frecuente*. En la *Introducción*, el autor hace una descripción detallada del ámbito lingüístico que estudia, de la bibliografía existente sobre él, de cada uno de sus informantes y del tipo de transcripción fonética que utiliza. Cabe señalar que, para facilitar la consulta de la obra, González Ferrero opta por reemplazar la transcripción original, que mezcla varios alfabetos fonéticos, por la del Alfabeto Fonético Internacional (AFI). Tras la *Introducción*, Krüger entra de lleno en el análisis fonético-histórico del sistema vocálico y consonántico de la zona y añade una exposición breve de los fenómenos de *Metátesis*, *Prótesis* y *Aféresis* y unas *Notas sobre la flexión verbal*. Completan la obra un *Índice etimológico*, un *Índice de materias*, unas *Observaciones finales* y unos cuadros *Sobre la reducción de s, k̄*. Un mapa desplegable de la zona estudiada permite visualizar en todo momento los puntos de encuesta durante la lectura.

Cabría destacar el esmero y la minuciosidad con que Krüger elabora su estudio, aunque su redacción tenga, para quien lo lee actualmente, connotaciones afectivas y quizá un exceso de subjetividad.

que reseñamos es la traducción de la primera edición que se hizo del original en forma de libro (1914) y no de la que había aparecido un año antes en el *Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten*, XXXI.

En cuanto al trabajo de González Ferrero, hay que destacar que las valiosas aportaciones de las notas actualizan el texto original con datos procedentes de estudios posteriores y completan las referencias bibliográficas.

Como sugerencias que podrían mejorar una segunda edición, apuntaría la utilidad de que en los *Epistolarios* se incluyese la traducción al español de las cartas en alemán. Por otra parte, la lectura de alguna de las cartas ganaría si se ampliase ligeramente el tamaño del texto. Finalmente, quizá convendría que los índices fuesen más fácilmente localizables o bien que apareciese un índice general de toda la edición al final del volumen.

Para concluir, hay que felicitar a Juan Carlos González Ferrero por su iniciativa de editar la traducción al español de este clásico de los estudios sobre el leonés y por el trabajo de completarla con tantas informaciones de interés filológico.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- KRÜGER, FRITZ. 1913. *Studien zur Lautgeschichte westspanischer Mundarten auf Grund von Untersuchungen an Ort und Stelle*. Hamburgo: *Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten*, XXXI.
- KRÜGER, FRITZ. 1914. *Studien zur Lautgeschichte westspanischer Mundarten auf Grund von Untersuchungen an Ort und Stelle*. Hamburgo: Lüchte & Wulff.

NOELIA GIL PEÑA

Instituto de La Lengua Española. CSIC

VALLE QUESADA, M.^ª Teresa: *El mueble tradicional en Gran Canaria* (Las Palmas de Gran Canaria: FEDAC. Cabildo de Gran Canaria, 2004), 375 pp. con ilustraciones y planos.

En las consideraciones previas la presidenta del FEDAC afirma que este libro viene a demostrar que el mueble constituye un objeto de análisis científico a través del cual se obtienen conclusiones de orden histórico, etnográfico y antropológico.

M.^ª Teresa Valle Quesada, a partir de su tesis doctoral desarrollada en el marco del programa de investigación del FEDAC, muestra sus conocimientos sobre el tratamiento de la madera, gracias a la colaboración de la Escuela de Artes y Oficios de Las Palmas y de ebanistas particulares conocedores del mobiliario tradicional, de las visitas a museos pertenecientes al Cabildo de Gran Canaria y museos privados de la isla, así como algunos de Tenerife. Solamente el capítulo de agradecimientos indica la importancia de la investigación interdisciplinar realizada por la autora.

La obra, dividida en cuatro partes, hace una primera aproximación a la contextualización del mueble a través de las redes comerciales, distinguiendo tres categorías: muebles populares de bajo coste, siempre obtenidos por compra directa o por herencia, muebles de estilo antiguo, encargo directo del consumidor y ya en el mueble tradicional, diferencia entre el mobiliario antiguo adquirido en el comercio anticuario, sobre todo por las instituciones, y el tradicional moderno, el cual, a partir de su consideración como artesanía en 1985, se convierte en objeto de lujo realizado generalmente con materiales importados y su comercialización tiende a esta controlada por la FEDAC, incluyendo su presentación en algunas ferias monográficas (2002).

El capítulo principal "Origen y Tipología de los muebles tradicionales" se centra

en un muestreo de 745 piezas en 21 municipios de la isla de Gran Canaria, presentando nueve tipos de muebles que la autora considera “tradicionales”: *Loceros, talleres, cajas, taburetes, sillas vitorieras, bancos y escaños, mesas, cómodas y loceros de colgar*. A cada tipo le corresponde una descripción detallada de su construcción, medidas, despiece, montaje y decoración y, lo que resulta especialmente interesante, unos cuidados planos de despiece y dimensiones, incluyendo en todos ellos al menos tres subtipos y un par de variantes, seguida de un catálogo completo de los ejemplares encontrados.

De los tipos estudiados, varios son comunes al utillaje doméstico sobre todo mediterráneo, con ligeras variantes locales, como la denominación de las *patas de revoltón* de algunas cómodas del ámbito rural o los *taburetes*, caracterizados por su estructura completa de madera sin tornear, pero hay otros genuinamente canarios que merecen una atención especial. El *tallero* o destiladera con su origen en el *mucharabyeb* árabe, para contener la pila de filtrar y purificar el agua, de piedra arenisca extraída de la playa de Las Canteras, elemento que ya se exportaba a mediados del siglo XIX, es uno de los muebles más peculiares, con un desarrollo propio en sus tres variantes, de alacena, volado y exento, y del que se indica su exportación a América, con ejemplares idénticos en Perú y en Chile, mueble conocido como *tinajero* en Venezuela.

El segundo, muy importante para el conocimiento del mueble en Europa es la *caja canaria*, arca de proporciones precisas, con bellos lazos ornamentales en sus cantos, de las que se recogen casi doscientos ejemplares solo en el contexto estudiado, existiendo, como hemos constatado, muchas más en otros ámbitos de la propia isla, si bien alejados de lo popular. La utilización de la madera de cedro en las más ornamentadas abre un interesante campo de investigación sobre su origen y relación con el exterior.

El tercero, también esencial, es la denominada *silla vitoriera*, interpretación tinerfeña de un tipo de silla inglesa, de origen culto de mediados del siglo XVIII, generalizado en la silla Hepplewhite a principios del siglo XIX, y considerado hasta hace muy poco como “silla colonial o menorquina de origen inglés” (Claret Rubira 1946). Realizada en maderas variadas, incluyendo la caoba, predominando el castaño en el muestreo realizado, su destino es la zona noble de la casa y siempre se constata su existencia vía herencia familiar.

Si bien somos conscientes de que este libro trata del mueble sólo en Gran Canaria, no podemos por menos de apuntar el deseo de un estudio pormenorizado de esta tipología en el resto de las islas, su relación con lo menorquín y su expansión americana.

Es esencial resaltar aquí el interés que suscita la denominación de *mueble tradicional*, aplicado a una serie de tipos, a caballo entre lo popular y lo culto, que sin duda, como toda la obra, por la rigurosidad de la investigación, acertada metodología y excelente edición, puede servir de modelo a otras comunidades autónomas, para rescatar del olvido y revalorizar su patrimonio cultural.

MARÍA PAZ AGUILÓ
Instituto de Historia. CSIC

FAINGOLD, Eduardo D.: *Diáspora y exilio. Crónica de una familia argentina* (La Plata/Buenos Aires: Ediciones Al Margen, 2006), 138 pp.

Diáspora y exilio es un libro autobiográfico en el que el autor construye un relato sobre su experiencia como exiliado de la dictadura de la Junta Militar Argentina (1976-1983), que contextualiza en el proceso migratorio que inició su familia que comenzó, a finales del siglo XIX, cuatro generaciones atrás, y lo termina con su vuelta a la Argentina cuando, al finalizar el periodo de vigencia de su pasaporte, se sintió obligado a decidir entre dos alternativas: convertirse en un inmigrante ilegal en Europa o volver a la Argentina a cumplir el servicio militar durante la Dictadura, al término del cual consiguió, de nuevo, un pasaporte legal.

El valor de la obra desde la perspectiva que representa la *RDTP* radica fundamentalmente en ilustrar una variante, tan particular y tan excepcional como una vida humana, de un proceso social que ha sido analizado en sus recurrencias por otros trabajos antropológicos, sociológicos, psicológicos e históricos, primero muy tímidamente desde la época de la Dictadura argentina, más tarde a partir del proceso de la restauración democrática con la elección del presidente Alfonsín, y actualmente con un interés mejor consolidado, tanto en la propia Argentina como en los distintos países en los que se radicó la diáspora, que está dando lugar a una producción académica más significativa.

En este contexto de producción reciente sobre el exilio que causó la dictadura de la Junta Militar y la lucha política que la precedió durante el gobierno de Isabel Perón, *Diáspora y exilio* tiene el valor de singularizar, concretar y resolver algunas de las contradicciones que quedan implícitas y soslayadas en los análisis de los procesos. Un ejemplo muy significativo es el que aporta el autor relatando una trayectoria vital que en pocos años va desde el exilio político provocado por el gobierno de la Dictadura hasta la vuelta al país a servir en las filas militares de ese mismo régimen; o el mérito de relacionar una historia familiar de inmigración con el exilio como una respuesta concreta a una situación política que amenazó a muchas personas, de muchas maneras diferentes.

Analizada desde esta perspectiva, la obra añade elementos para la discusión de un tema tan relevante en etnografía como es el de la representatividad.

MARGARITA DEL OLMO
Departamento de Antropología, CSIC

SAID, Edward Wadie: *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo* (Barcelona: Debate, 2005), 298 pp.

La obra que reseñamos es la edición española de la publicada en 1981 en lengua inglesa. En ella encontramos, además, un prefacio de Wadie Said, hijo del autor, el prólogo del traductor —y Secretario de Estado de Asuntos Exteriores y para Iberoamérica en el momento de la publicación—, Bernardino León Gross y la introducción que el propio autor realizó a la edición de 1996.

En la primera edición Said, mediante la revisión de las noticias publicadas en la prensa estadounidense y el comentario de programas televisivos en los que el Islam era puesto en cuestión, pretende mostrar cómo los medios de comunicación estado-

unidenses han transmitido una imagen del Islam reducida a fanatismo religioso y terrorismo; única imagen que, a juicio de Said, ha calado entre la población. De este modo, intenta justificar una interrelación entre la cobertura académica del Islam, las políticas y toma de decisiones gubernamentales y los medios de comunicación, arguyendo que el éxito de esta imagen mediática, su mayor difusión, persuasión e influencia en Occidente —antes que cualquier otra cobertura o interpretación— se debe a la influencia política de las personas e instituciones que la generan y no reside en su verdad o precisión. A su vez, denuncia que esta manera de presentar el Islam es la que ha servido para su conocimiento entre la gran mayoría de la población no musulmana, con lo que la concreta interpretación del Islam a la que hace referencia ha quedado así libre de cuestión.

Bernardino León, motivado por la actualidad de las reflexiones de la obra de Said y ante un comienzo de milenio con ataques terroristas perpetrados en nombre del Islam y vividos en distintos continentes (haciendo alusión a los de Nueva York, Bali, Casablanca, Moscú, Madrid, Nairobi o Londres), considera oportuna la traducción al castellano del texto de Said, para procurar transmitir la idea subyacente en él y aclarar que ni los ataques terroristas pueden ser contemplados como agresiones de aquel mundo en su conjunto contra Occidente, ni las respuestas de Occidente a los ataques terroristas deben ser vistas como una nueva cruzada contra el mundo árabe musulmán. Por esto, opina, la labor de la obra es la de identificar cuál es la amenaza, y buscar los medios para combatirla con eficacia, luchando contra el terrorismo brutal y no contra el enemigo representado por el mundo árabe musulmán, explicando que los ataques terroristas se deben únicamente a la acción de un grupo de fanáticos iluminados y no al conjunto de las sociedades donde son reclutados.

Por su parte, Wadie Said, en el prefacio, apoya la decisión de Bernardino León de traducir la obra al castellano y darla a conocer a los lectores de esta lengua, por considerar que los atentados terroristas sufridos en Madrid el 11 de marzo de 2004 son la última manifestación de una larga y compleja relación de España con la religión islámica y el mundo árabe. Relación que, según el hijo de Said, debería revisarse desde el punto de vista político para procurar una evolución positiva de la misma.

Del mismo modo, el apoyo concedido a Bernardino León, se refuerza con la aclaración que realiza sobre la relevancia de la obra de su padre. El hecho de haber sido escrita con más de veinticinco años de anterioridad puede llevar a pensar que los incidentes y episodios que relata puedan ser considerados a primera vista desfasados en la actualidad, pero, como él propone, si se sustituyen los nombres y las fechas de los episodios con datos más recientes, se advierte cómo estos episodios reaparecen de un modo muy parecido en nuestros días.

Estos incidentes y episodios a los que hacemos alusión son el núcleo de las dos primeras partes de la obra, que Said estructuró en tres. La primera parte está representada por la revisión documental y el análisis del discurso de textos periodísticos y debates televisivos estadounidenses, con los que se pretende narrar cómo el Islam se ha ido haciendo noticia en Estados Unidos y, por extensión, en aquellos países a los que se hace referencia al hablar de Occidente. Para ello hace un repaso del papel que el Islam ha jugado en esta área —principalmente refiriéndose a Europa y Estados Unidos—, aportando información sobre el modo en que fue visto durante la Edad Media y el Renacimiento, pero centrandó su reflexión en la etapa más reciente, haciendo hincapié en la crisis del petróleo de la década de los setenta y el surgimiento del terrorismo perpetrado en nombre del Islam en la década de los ochenta y noven-

ta del siglo XX. A su vez, mediante el análisis de textos académicos contemporáneos a los episodios a los que alude y coincidentes con crisis políticas, argumenta una interrelación entre las ideas transmitidas por los medios de comunicación y las aportaciones de académicos, influidos por una ideología política caracterizada por la definición del Islam como una amenaza que viene a representar el papel de enemigo de Occidente, del que habría que protegerse y al que habría que combatir. Argumentos que han sido utilizados, según Said, para justificar los ataques e invasiones a los países árabes y musulmanes, y que no recogen las aportaciones de otros teóricos que han quedado al margen por desvincularse su interés de cuestiones políticas puntuales.

De esta primera parte, destacamos la definición que Said hace del Islam como una comunidad de interpretación, en la que se focaliza la atención tras la crisis del petróleo referida más arriba. A su juicio, esta crisis marca un cambio de interpretación con el que se pasa de hablar de árabes, iraníes, turcos o paquistaníes a referirse a musulmanes. Como Said critica, los países a los que los periodistas, políticos y académicos aluden, han sido tratados como abstracciones en tanto que antiguas colonias y productores de petróleo, carentes de identidades, historia y trayectorias nacionales propias. De tal modo que el Islam y su imagen pasan a ser desbordantes e inmediatos, sin importar la diversidad que incluyen, acudiendo a un término que se refiere a algo simple y de inmediata mención, eliminándose las dimensiones espacio y tiempo, sus complicaciones políticas y su contención moral. Así el Islam está representado por cualquier musulmán y cualquier musulmán es la imagen y representación del Islam; eligiendo como cualquier musulmán a algunas figuras que, como Jomeini, han sido utilizadas por los medios para infundir rechazo en su representación del Islam. Con este proceder, ciertos medios de comunicación de masas —formados por periodistas y “expertos” que desconocen la lengua, literatura, historia y cultura de las regiones y países sobre los que informan—, lo que hacen es mostrar una determinada interpretación del Islam presentada de un modo atemporal pero que habría que contextualizar históricamente como un acto de voluntad e interpretación.

La segunda parte de la obra está dedicada a la historia iraní, a cómo ésta ha sido presentada por los medios y concebida desde la política como una pérdida dentro de los intereses estratégicos de Estados Unidos. En ella, Said denuncia —mediante una comparación entre el tratamiento realizado por el diario *New York Times* en relación con *Le Monde* francés— cómo determinados episodios de la historia de Irán no han sido analizados, sino ocultados por los medios de comunicación estadounidenses.

La tercera parte recoge una reflexión teórica sobre conocimiento y poder. Destaca las ideas de uno de los autores que fueron su influencia, Vico, y hace referencia al cuestionamiento de las posibilidades de alcanzar el conocimiento objetivo de lo que se entiende como distante y extraño. Este pretendido alcance, supone el error implícito que —como ya había señalado en su obra *Orientalismo*— se encuentra dentro de la ideología de los primeros orientalistas que consideraban alcanzable un conocimiento genuinamente objetivo del Islam, o al menos de algunos aspectos de la vida islámica, olvidando que cualquier proceso de conocimiento erudito se encuentra influido por orientaciones inspiradas en valores, por interpretaciones. Para evitar las generalizaciones de su crítica académica a todos los estudiosos que se han dedicado al Islam, Said finaliza esta parte con el establecimiento de una clasificación de tres fuerzas sociales de pensamiento representadas por un primer grupo de estudiosos jóvenes que reconocen la subjetividad del conocimiento y desvinculan sus intereses de las actividades políticas de Estado (organizadores de los Seminarios Alternativos de Estu-

dios de Oriente Próximo —AMESS— y el Proyecto de Investigación e Información sobre Oriente Próximo —MERIP—), un segundo grupo de académicos más veteranos que desarrollan su trabajo en contra de la erudición dominante en la disciplina (entre los que destaca a Hamid Algar, Nikkie Keddie, Ervand Abrahamian, Michael G. Fischer y Fred Halliday) y un tercer grupo representado por escritores, activistas e intelectuales que, según Said, no son acreditados especialistas en el Islam, y cuyo papel en la sociedad está determinado por su actitud de oposición general: militantes pacifistas o antiimperialistas, del clero disidente, del sector radical de los profesores e intelectuales, etc., cuya comprensión del Islam tiene poco que ver con la sabiduría de los orientalistas, aunque algunos de ellos hayan recibido la influencia del orientalismo cultural, pero que parecen comprender ciertas dinámicas del mundo poscolonial y, a partir de ahí, de grandes parcelas del mundo islámico.

Estas tres partes vienen precedidas por una introducción correspondiente a la revisión del texto que Said realizó en 1996 y en la que incide en el tratamiento que los medios de comunicación, estadounidenses y occidentales, han realizado de los musulmanes y el Islam en los quince años posteriores a la primera publicación del libro. Tratamiento, en palabras de Said, caracterizado por una estigmatización y beligerante hostilidad de mayor exageración en relación a lo descrito en la primera edición de su libro. Una manera de mostrar los acontecimientos, donde la conexión imaginaria entre los árabes, los musulmanes y el terrorismo nunca le había parecido tan evidente. De este modo, Said aprovecha para denunciar el hecho de que buena parte de lo que se lee y observa en los medios de comunicación sobre el Islam representa la agresión como obra del Islam en cuanto esencia, omitiendo las circunstancias concretas y locales. Así como para llamar la atención sobre el hecho de que las actuales representaciones del Islam parezcan estar dirigidas a demostrar la inferioridad de esta religión —presentada como opositora y competidora— ante una cultura occidental. Por ello, solicita empatía con los musulmanes para entender la incomodidad que sienten cuando se insiste en su fe, su cultura y su pueblo como fuente de amenaza, terrorismo, violencia y fundamentalismo.

En definitiva, se trata de una obra que se enmarca dentro de la teoría postcolonial, de la que se puede considerar a Said como una de sus figuras fundadoras. La crítica que realiza al final de la tercera parte sobre el modo en que el conocimiento del Islam —definido por él como un fenómeno complejo y esquivo— se realiza mediante las representaciones o interpretaciones presentes en los textos, imágenes y experiencias, puede ser superada por trabajos como los de la antropóloga estadounidense Lila Abu-Lughod (2006) —teórica del actual postcolonialismo—, que, añadiendo al análisis la realización de trabajo de campo en el Alto Egipto y El Cairo, explora el papel de los medios de comunicación en debates culturales sobre religiosidad nacional e identidad social en la cotidianeidad de la vida diaria, mediante el análisis de teleseries o dramas que muestran una imagen peyorativa del islamismo político y con ello procuran la pérdida de apoyo con la que este movimiento cuenta entre esas poblaciones.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABU-LUGHOD, Lila. 2006. "Local contexts of Islamism in popular media". *ISIM Paper* 6: 5-20.

VIRTUDES TÉLLEZ DELGADO
Dpto. de Antropología, CSIC

CRUCES VILLALOBOS, Francisco: *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana* (Madrid: UNED, 2006), 128 pp.

El libro *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana*, recientemente publicado, reúne cinco textos elaborados a lo largo de la pasada década. Entre todos arman una obra con un propósito expresamente didáctico (servir de material de lecturas para los estudiantes de la asignatura Antropología Urbana de la UNED), que posibilita el acceso a algunos trabajos del autor que permanecían inéditos o bien habían sido publicados de manera dispersa.

Tres grandes ejes interconectados articulan el conjunto del texto. El primero viene dado por el ámbito de lo urbano, que se nos presenta a la vez como campo analítico y como escenario del trabajo etnográfico; el segundo explora las posibilidades del análisis simbólico en las sociedades contemporáneas y por ende, en la gran ciudad; el tercero desvela algunas particularidades del trabajo de campo urbano, al tiempo que reitera su importancia en ese espacio.

Los dos primeros ejes, lo urbano y lo simbólico-ritual ocupan, al alimón, la parte del león del libro, aunque hay que destacar que en todo él subyace veladamente la fuerza del trabajo etnográfico. Cada uno dispone de un capítulo específico en el que se informa sobre los desarrollos y principales problemas que han ido vertebrando a la antropología urbana primero (capítulo 1) y al estudio del ritual después (capítulo 2). En los dos capítulos siguientes (caps. 3 y 4) ambos campos se amalgaman para mostrarnos las posibilidades del análisis simbólico cuando se despliega en territorio urbano.

El capítulo de "Presentación de la antropología urbana" ofrece una escueta y selectiva historia de una de las más recientes y controvertidas especialidades antropológicas. La revisión toma como punto de partida a los clásicos del urbanismo (Weber, Simmel y algunos autores de la Escuela de Chicago), entre los que se destaca el dicotómico modelo rural/urbano que construyen las complementarias aportaciones de Louis Wirth y Robert Redfield. Al reiterar la importancia de dichos autores se reconoce explícitamente un hecho básico: que, en buena medida, el *corpus* fundamental de literatura antropológica sobre la ciudad ha surgido en diálogo con y como reacción a algunas de las asunciones más comunes sobre la vida urbana provenientes de esta tradición. Dos de sus rasgos han sido centrales para los antropólogos urbanos: su noción de urbanismo y su propuesta metodológica. La primera incitaba a ver la ciudad como una expresión cultural y un producto de relaciones sociales; la segunda invitaba a estudiar la vida urbana con las herramientas y perspectiva con que los antropólogos estaban estudiando otras sociedades lejanas. En la segunda mitad del capítulo, que finaliza de una manera un tanto abrupta, se observan los desarrollos de la antropología urbana a partir de la crítica de los antropólogos al sentido común urbanita de los clásicos (derivado en buena medida de la experiencia histórica de ciudades como Berlín o Chicago en los albores del siglo xx). Dicha crítica circularía por cuatro caminos distintos: por la línea de argumentación de los denominados "pueblos urbanos"; por el estudio de la urbanización como proceso, del que fue pionera la Escuela de Manchester; por el desarrollo del análisis de redes como técnica de investigación; y finalmente, por el enfoque analítico que enfatiza la relación inextricable de las ciudades con la economía política mundial.

El capítulo 2 se sitúa en el debate de la utilidad o la pertinencia del análisis del ritual en un tipo de sociedad que ha llegado a ser conceptualizada como "antirritualista".

La antropología, pionera en el estudio de este campo, estuvo metida de lleno en la polémica. La particular evolución de la antropología española, con un *tempo* y unos énfasis particulares, facilitó que desde los años 70 se desarrollara entre nosotros una heterogénea pero significativa corriente ocupada en la investigación del ritual. En ella se situó Francisco Cruces al inicio de su carrera académica y desde ella reflexiona ahora para explorar los problemáticos desarrollos del concepto, entre los que se destaca la extensión progresiva de su dominio de aplicación, la occidentalización (léase secularización) de sus contenidos y la aparición de otras conceptualizaciones alternativas (como festival, juego, competición, teatro, drama, etc.). En un segundo momento, se examinan dos de las respuestas teóricas esgrimidas por los antropólogos cuando contemplan el lugar del ritual en contextos modernizados, unas respuestas que el autor no duda en calificar de “tentaciones igualmente invalidantes”: la primera porque limita el uso del término a las sociedades premodernas, lo que supone *de facto* su abandono definitivo como herramienta; la segunda porque embota su filo al basarse en una noción apriorística de la ubicuidad de lo simbólico. Ante esa encrucijada teórica, se propone un modelo alternativo de aproximación al ritual contemporáneo, que aprovecha el valor heurístico del concepto y lo reformula para adecuarlo a los cambios de la propia sociedad. Se trata de un modelo procesual y performativo, que concibe al ritual como “una forma débil —pero operante— de sacralidad”. Con esta operación realizada con fina enjundia teórica, se consigue aguzar el filo de un utillaje analítico que pese a las dificultades, permanece como uno de los más eficaces y fructíferos de la antropología.

Como el propio autor indica, los dos capítulos siguientes ilustran al lector sobre las posibilidades del análisis simbólico en dos grandes metrópolis contemporáneas. En el caso de Madrid (capítulo 3), el estudio se despliega sobre la romería de San Antón, un ritual profundamente transformado a lo largo del proceso de intesificación festiva de los años 70 e intensamente mediado por las agencias racionalizadoras de la política, la cultura y los medios de comunicación. El ritual se interpreta en base a los conceptos de rebajamiento (lo “inferior” puede ser ritualmente regenerador), inversión y *communitas*, a los que más tarde se suma la distinción analítica de Turner entre significado operacional, posicional y exegético del ritual. De los resultados destaca el carácter paradójico de la fiesta y su condición de tradición inventada. La paradoja consiste en que “la *communitas* con los animales genere también, y sobre todo, *communitas* entre las personas”. Como recreación moderna y mediata de una tradición, la romería proporciona un “modelo implícito, y extraordinariamente eficaz, de *continuidad social* y de *integración conductual*”.

En el capítulo 4, las marchas de protesta en la Ciudad de México son tomadas como ventana etnográfica para reflexionar sobre la dirección y el alcance del proceso de redefinición de la esfera pública en el ámbito de las ciudades multiculturales. En lo que a este asunto respecta, el autor mantiene tres tesis bien definidas: la fragilidad y precariedad de la esfera pública; el relativo desdibujamiento de las fronteras entre público y privado; la teatralidad y la fiesta como lenguaje común de la multitud fragmentada de la urbe. Tras justificar el interés de las manifestaciones políticas callejeras para explorar el espacio público de la ciudad, se abordan de manera sucesiva las tres proposiciones anteriores, combinando con destreza y rigor los matices culturalmente situados y los elementos de carácter más universal y abstracto. Se destaca por un lado, que la manifestación extrae su potencial expresivo de ese dejar momentáneamente en suspenso el orden racionalizador y restrictivo de la vida urbana, basado en

los ideales de autonomía individual, de unidad e integración, y de distinción entre público y privado. Se muestra, por otro lado, que los cambios de los límites entre lo público y lo privado se producen en dos direcciones diferenciables: una apunta hacia la “publicitación de lo privado” (amas de casa que invaden la autovía con cubos vacíos, clamando por agua); la otra —considerada más sutil y de mayor trascendencia interna para algunos de los grupos manifestantes— señala hacia la “reconstitución de la privacidad” (participar en una manifestación gay puede significar para algunos salir del armario). La teatralización y festivización de la protesta expresan, por último, un cambio en la concepción de la política por parte de los movimientos sociales, y también una especie de retorno a la legitimidad prepolítica en la que el sujeto agente de la fiesta es la comunidad de participantes. En su cara oscura, esta tendencia habla de las “dificultades de la sociedad contemporánea para encontrar espacios unificados de acción simbólica, para centralizar y cohesionar de otra forma la heterogeneidad de lenguajes y grupos”.

El capítulo 5 trata de etnografía y de etnógrafos urbanos. Aquí me permitiré ser más explícita, para equilibrar quizás la balanza entre este campo de reflexión y los dos anteriores. Empezando por un lugar común, recordaré que se ha repetido reiteradamente que el trabajo de campo es uno de los rasgos que mejor definen a la antropología como disciplina diferenciada. Cuando dicho rasgo se eleva al rango de elemento definidor bien podríamos hablar de “esencialismo etnográfico”, del que es un buen ejemplo Seligman y sus lacerantes palabras: “el trabajo de campo es a la antropología lo que la sangre de los mártires es a la Iglesia”¹. En el momento actual esta postura tiende a parecernos extrema e incluso descabellada y, en general, las y los antropólogos tendemos a apostar por posturas más flexibles, entre las que prima ese enfoque triangular que tan bien describe Joan Josep Pujadas (2004), una especie de cocktail metodológico hecho a base de métodos cualitativos y cuantitativos, contextualización y etnografía. Tras un periodo de crisis, allá por los años 60 y 70, en el que se plantearon agrios debates sobre la pertinencia del trabajo etnográfico en el terreno urbano, la antropología ha vuelto a proclamar como indiscutible la validez de su aplicación. Pero tal proclamación no se ha efectuado sin cambios. Tras la sacudida postmoderna de los años 80-90, hemos entrado en un periodo de reconstrucción metodológica y de consolidación teórica en el que como señala João de Pina Cabral, el pasado de la antropología ha vuelto a ser asumido como inspiración para el futuro, “como inspiración —insiste—, no como reproducción” (Pina Cabral 2006).

Por un lado, se enfatiza la doble necesidad de superar los prejuicios localistas de la tradición etnográfica (Appadurai 1996) y de adecuarla a las profundas transformaciones en marcha. En un mundo globalizado, en que lo local está conformado por influencias distantes y en el que la imaginación y las lealtades de los individuos no están necesariamente anclados a los lugares particulares donde viven, el campo local no puede considerarse como algo dado. Si el campo de investigación se encuentra integrado en esa densa red formada por todo tipo de comunicaciones y relaciones que atraviesa fronteras y une continentes, entonces también tiene sentido para la práctica etnográfica “to be mobile across borders” (Hannerz 2003: 25), o lo que es lo mismo, desplegar una etnografía multisituada o multilocal que, según los casos, puede diferir de manera notable del trabajo de campo clásico.

¹ Las palabras de Seligman las he tomado del artículo de Ramón Sarró y Antonia de Pedroso de Lima (2006: 17).

Por otra parte, la etnografía *at home* también ha alterado profundamente las condiciones del ejercicio etnográfico, en especial cuando se vincula a la palabra metrópolis. Tal vez por eso, en la literatura antropológica de las dos últimas décadas son frecuentes los textos en los que los antropólogos reflexionan sobre la experiencia —propia o ajena— del terreno urbano para sacar a la luz la complejidad de sus especificidades. Eso es precisamente lo que hacen Francisco Cruces y Ángel Díaz de Rada en el último capítulo del libro que nos ocupa, significativamente titulado “El intruso en su ciudad”. Al considerarse de este modo, intrusos en su propia localidad, los autores se hacen eco de la paradójica impostura del etnógrafo *at home*, que consiste en apartarse analíticamente de un mundo del que nunca podrá salir del todo. En este artículo redactado desde la juventud y el asombro, los autores abordan un problema metodológico esencial que se plantea a todo etnógrafo: “saber quién eres —y quién puedes llegar a ser— para ese otro que pretendes estudiar”. Recapacitan sobre su propia experiencia y aventuran una respuesta en la que superponen con cierta alegría dos ámbitos analíticamente distintos: el territorial (urbano *versus* rural) y el de las lógicas relacionales (lógica burocrática, impersonal y ejercida profesionalmente *versus* lógica proxémica que ordena el mundo de la vida cotidiana). De esta manera destacan la indefinición del rol del antropólogo que investiga organizaciones burocrático-formales en la gran metrópoli, frente a la neta definición de su papel cuando realiza trabajo de campo en el seno de comunidades rurales.

Y con esto hemos llegado al final de un libro breve pero sugerente, denso y bien informado, en el que el autor nos muestra su buena escritura y, sobre todo, su *savoir faire* como antropólogo, capaz de teorizar a partir de los datos etnográficos, culturalmente específicos y localmente asentados, pero vinculados a universos y procesos que atraviesan las culturas contemporáneas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- APPADURAI, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Global Change. An Anthropological Approach*, Londres-Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HANNERZ, U. 2003. “Several Sites in One”, en T. H. Eriksen (ed.), *Globalization. Studies in Anthropology*: 18-38. Londres-Sterling, Virginia: Pluto Press.
- PINA CABRAL, J. 2006. “Reflexões finais”, en R. Sarró y A. Pedroso de Lima (orgs.), *Terrenos metropolitanos. Ensaio sobre produção etnográfica*: 177-192. Lisboa: ICS.
- PUJADAS, J. J. 2004, *Etnografía*, Barcelona: UOC.
- SARRÓ, R. y A. PEDROSO DE LIMA. 2006. “Já dizia Malinowski: sobre as condições da possibilidade da produção etnográfica”, en R. Sarró y A. Pedroso de Lima (orgs.), *Terrenos metropolitanos. Ensaio sobre produção etnográfica*: 17-34. Lisboa: ICS.

JOSEPA CUCÓ GINER
Universidad de Valencia

CASTELLOTE HERRERO, Eulalia: *Exvotos pictóricos del Santuario de N^{ra} Sr^a de la Salud de Barbatona: una guía para conocerlos y admirarlos* (Guadalajara: Tierras de Guadalajara 55, AACHE Ediciones, 2005), 141 pp. + 129 figuras + 3 gráficos. Prólogo de Antonio Herrera Casado.

El término “exvoto”, revalorizado en ámbitos científicos, refiere a las pinturas en tabla o en lienzo, a las imágenes de cera —ofrenda de un miembro curado— y a

cualquier otra prenda que se deja en las paredes de los santuarios en agradecimiento por el auxilio o remedio recibido de una devoción concreta: cristo, virgen o santo. Esta voz —EX VOTO o PRO VOTO— se utilizaba ya en época clásica y de nuevo hoy, tanto en el campo de la arqueología como en el de la antropología. Pero en la literatura medieval y durante los Siglos de Oro se empleaba el término “milagro”, o, mejor en plural, “milagros”, de manera que los llamados “Libros de Milagros” —en realidad un género literario— son el resultado escrito de lo que el romero veía pintado o como elemento votivo colgando en altares, sepulturas de santos o de las paredes y techos de los santuarios, y su mejor propaganda.

Quizá no exista nada mejor para conocer el poder taumatúrgico de una imagen o de unas reliquias y el alcance de su devoción que una colección de exvotos pintados. La importancia de esta propaganda pintada se completa a veces con otros cuadros de carácter votivo y gran formato, situados en el camarín o en el presbiterio del santuario y que describen la aparición milagrosa, la fiesta principal por razón de patronazgo o el voto con procesión de la imagen. También son propaganda devocional los grabados (en papel o en seda) para uso doméstico y como “verdadero retrato” de esa advocación, donde, además de describir fielmente el icono y su entorno inmediato —el retablo— pueden añadirse alrededor de la figura principal y a manera de orla o panoplia otros tondos menores con la escena de las apariciones y los más sobresalientes milagros que especializan como sanador a ese icono.

El diccionario de Covarrubias, al que acude la autora de este libro sobre las pinturas devocionales de Barbatona, nada dice de lo que aquí nos interesa acerca de la voz “voto”, ni bajo la voz “milagro” ni tampoco la de “promesa”. Sí, en cambio, el *Autoridades* (1732) respecto al término “milagro” en su tercera acepción: “Milagro se llama figuradamente el voto u ofrecido de cera u otra materia que se cuelga y pone en los Templos y Capillas, en memoria de algún milagro o beneficio que se ha recibido de Dios nuestro Señor por intercesión de su Santísima Madre, o de algún santo”.

Estos “milagros” o “exvotos” tienen quizá su prototipo y precedente más colosal en las *Cantigas* del Rey Sabio y se componen de dos ingredientes indispensables: pinturas y textos. Las pinturas, llenando la parte superior o central del códice (o del sepulcro santo como en el caso de los marfiles del de San Millán), y los textos, alrededor o al pie. Con la diferencia de que el exvoto permanece en el templo de quien produjo el milagro y las Cantigas o los Libros de Milagros (los de Berceo y Juan Gil de Zamora, de los que pudo servirse Alfonso X de Castilla) son, en cambio, su producto difusor (al igual que sucederá con los grabados) como medio de consumo a domicilio para su devota lectura en público o en privado.

El llamado *Libro de Registro de Milagros*, existente en cada santuario que se preciara de importante (tanto si se llegaba a imprimir o quedaba como libro de ‘contabilidad’) fue costumbre vigente al menos desde el siglo XVI hasta la época de las desamortizaciones.

En el mundo devocional de hoy se habla popularmente de “promesa”, más que de “exvoto” o “milagro”. “Ir [vestido] de promesa” o “ir de mortaja” y “dejar [colgada] la promesa” como sinécdoque de la túnica blanca con caperuza de quienes se ofrecen a ir en procesión, a veces descalzos y de rodillas y con un cirio alumbrando delante de la imagen a la que se prometieron, dando así gracias por el favor concedido con esa mortaja (como las que utilizan para enterrarse); exvotos que en Francia se denominan *merci* y en Italia, *pro grazia ricevuta*.

El estudio de los exvotos de Barbatona se estructura en tres grandes apartados.

En el primero de ellos (pp. 7-16) plantea la autora el estado de la cuestión en el contexto de lo religioso, la bibliografía y estudios precedentes en otras áreas sobre el exvoto, así como las alteraciones y variaciones sufridas en la colección de Barbatona a lo largo de los dos periodos en los que Castellote lleva a cabo este trabajo con la recogida de material en dos campañas, 1978 y 2004, año en el que vuelve al santuario a “retomar la tarea con vistas a realizar un estudio en profundidad” (p. 8).

El epígrafe sobre la *religiosidad popular* analiza el concepto desde una perspectiva antropológica y atendiendo a la vez a las dos posiciones del catolicismo: el de la religión *horizontal* y el *vertical*, “que origina un comportamiento penitente, milagroso y pietista”, uno de cuyos apartados proporciona los materiales, objeto de estudio.

La actitud del devoto que pide gracia a la divinidad y la recibe —*per grazia ricevuta*— implica la de la promesa cumplida en peregrinación o en romería y con ello el *exvoto*. No existe manera más explícita y personal que la de hacer pintar y escribir el milagro exhibiéndolo como *exemplum* en las paredes del santuario y propagando así el poder espiritual —y también territorial— de la advocación a la que se acudió. Además, es un modo, a la postre, de perpetuar la memoria personal en público (si no se llega por estirpe a poseer capilla o enterramiento propios).

El epígrafe sobre el fenómeno de la *aparición* sintetiza los conceptos de espacio sacralizado, imagen aparecida o hierofanía; épocas de las apariciones; oficio; personaje a los que se manifiesta, generalmente pastores; “A los inocentes se aparece Nuestra Señora” (Correas). O sea, el perfil de aptitud, ingenuidad, incultura, pobreza y aislamiento como características donde florecen bien los milagros y apariciones. También, los principales santuarios, órdenes religiosas a su cuidado, cofradías y colecciones, *Exempla* y Registro de Milagros.

La *cofradía*, como guardiana principal que mantiene despierto el culto a la advocación (segundo epígrafe) conlleva a veces una relación de oficio y estado del cofrade y siempre unas ordenanzas reguladoras de la vida social y religiosa de sus miembros, así como el protocolo de las festividades de la imagen.

Bajo el epígrafe de *el santuario* se analizan los elementos que conlleva ese espacio sagrado de culto: su origen legendario; la toponimia y los intermediarios de la aparición; diseños —cuasi caprichosos— y voluntad de la divinidad aparecida; características iconográficas y de indumentaria de la advocación; evolución del santuario en relación con la fluctuación e intensidad devocionales; economía (limosnas y piadosos recuerdos) y, de manera especial, el lugar santo —camarín y retablo— donde habita la imagen de culto; además de otros elementos que conforman la organización de lo que se denomina *santuario*.

El apartado correspondiente al *exvoto*, consecuencia de un milagro y tema principal de este libro, tiene un *tempo* que abarca desde la Contrarreforma al Vaticano II. Se estudian aquí la tipología y clasificación de las ofrendas. Aquellas donaciones o mandas diversas representadas en cera, que la autora clasifica como “de carácter metafórico” y que están en relación con la especialidad de la imagen sanadora. Igualmente, aquellas donaciones “de carácter metonímico”, reliquias o despojos de la enfermedad curada. También, los testimonios escritos —generalmente oraciones y plegarias— sobre las paredes del templo, expresiones tan efímeras, borradas cada vez que esas paredes se pintan. Finalmente, las pinturas votivas o exvotos pintados.

Analiza la autora pormenorizadamente las tablas o lienzos con gráficos de intensidad sobre los distintos periodos del santuario de Barbatona. El espacio representado es casi siempre la alcoba —“exvotos de alcoba” —, en directa relación con el sobre-

nombre general de esa advocación mariana de la Salud. Se expresa el carácter de la enfermedad, el desahucio de los médicos y el milagro. En términos curativos, esta imagen sería una médica de cabecera o de medicina general, sin apenas casuística por accidente, cuyos ejemplos son aquí excepción.

Se analiza la evolución de este género piadoso desde las piezas-testigo más antiguas conservadas (correspondientes a los siglos XVIII y XIX), y el cambio de técnica con los exvotos fotográficos, o la sola mención escrita en lápidas de mármol, conocidas en Francia como *merci*.

La autora se detiene en el estudio de los soportes y los materiales empleados; estructura y tipología de estas piezas, generalmente divididas en tres espacios: el superior, con la imagen vestidera en escenario de "gloria rompiente". El intermedio, con el enfermo o sanado en la cama, símbolo de la enfermedad y, alrededor, sus circunstancias en relación con el cuerpo y con el alma: médico, confesor y familia pidiendo remedio. El espacio inferior de la pintura escrita —a veces lateralizado— suele estar reservado al texto, que describe y narra lo que sucede en la imagen, proporcionándonos el cuadro médico de las enfermedades sanadas y, por tanto, la especialización de la imagen, dentro de la advocación, generalizante, de la Salud.

Hace notar la autora las calidades y adherencias temporales del exvoto: modas, arquitecturas, mobiliarios, así como las escuelas de estos pintores votivos identificando hasta cinco maestros distintos: el llamado Maestro "A", que trabajó entre 1737 y 1755. El "B", entre 1754 y 1764. El "C", entre 1828 y 1844; el Maestro "D", de 1856 a 1881 y, finalmente el Maestro "D", coetáneo del anterior, cuya obra fecha Castellote entre 1861 y 1870.

Como colofón a este apartado, recoge la autora la pintura votiva conservada en el camarín, como del género *cassus belli* y que perpetúa el milagro "que obró la Virgen cuando el ataque de los franceses", en este caso firmada: "Soriano lo pintó, Año 1814".

Concluye el capítulo con un gráfico que recoge las características y porcentajes, resultado del análisis de los ejemplos estudiados bajo los conceptos de: causas de ofrecimiento; tipo de enfermedad; situación del enfermo; acompañantes; donante; protagonista, por género y edad y posición de la imagen sanadora en la pintura. Apartado que ofrece, sin duda, la mayor aportación científica de la autora a la casuística general y al *status quaestionis* del exvoto en el panorama ibérico devocional.

En la segunda parte del libro (pp. 32-117), que es propiamente el catálogo, muestra la autora los exvotos conservados de Barbatona. En las páginas de la izquierda — en cuyo tercio superior aparece un grabado como "verdadero retrato" de la advocación de Barbatona— se ofrece la ficha técnica, transcripción fiel de los textos del exvoto, y las consideraciones sobre lo que denominaríamos "composición de lugar" y características devocionales y etnográficas de cada pieza. Son en total 43 los exvotos pintados del catálogo, cuya reproducción ocupa la mitad superior de las páginas impares, donde se ofrecen con claridad y buena calidad de color las pinturas y sus marcos. En la parte inferior y como logo invariable, una reinterpretación en detalle de uno de los exvotos de esta Virgen de la Salud.

En un tercer y último apartado (pp. 118-141) nos proporciona la autora detalles y variantes por familias y temas que produce esta evolución con las siguientes entradas: la propia imagen de la Virgen; las mujeres y los hombres enfermos; la familia, los clérigos y los médicos. Es de agradecer a la autora este ejercicio taxonómico, una de las mayores aportaciones en este tipo de trabajos, porque se facilita con ello el estudio de los distintos aspectos etnográficos y sociales que conlleva esta pintura

devocional; el aspecto y evolución de la propia imagen de culto; la moda y el mobiliario; los gestos y actitudes del entorno pidiendo ayuda a la Virgen; los estratos sociales y los roles de los tres estamentos que se analizan —la Familia, la Religión y la Ciencia Médica— a través de sus representados.

En suma, la obra de Eulalia Castellote Herrero sobre los exvotos pictóricos de Nuestra Señora de la Salud de Barbatona contribuye a llenar un vano más en este incompleto mosaico del EXVOTO, dentro del panorama científico nacional, cuyo mapa estudiado enumera la autora en la nota 2: Los estudios de Amades (1952), los de París y Romero (1983 y 1984) y el de la colección de Monserrat (1999) para el ámbito catalán, además del estudio general de Castillo de Lucas (1958). En Mallorca, los llevados a cabo por Llompart en 1965 y 1972 respectivamente. El estudio de Rodríguez Becerra y Vázquez de Soto (1972) sobre los exvotos en Andalucía, o el de Velasco Maíllo en la Rioja (1997). Además de otras obras sobre religiosidad popular de carácter general y particular que sirven a la autora como marco y fondo para contextualizar y vertebrar este fructífero trabajo que podemos calificar de útil, sencillo y riguroso y que se presenta al lector muy bien desbrozado.

Se recupera, pues, una muestra importante de esta fórmula devocional, pintada y escrita, tan esquilmada por los propios guardianes del culto, los clérigos que han malinterpretado —casi siempre por poca profesionalidad e incultura— las directrices del Concilio Vaticano II sobre estos modos populares de religiosidad.

El estudio sobre los exvotos pictóricos de Barbatona lo está completando la autora con otro, general y sistemático, de toda la provincia de Guadalajara y diócesis de Sigüenza, cuyos resultados deseamos vean pronto la luz.

ANTONIO CEA GUTIÉRREZ
Dpto. de Antropología. CSIC

ORTIZ GARCÍA, Carmen; Cristina SÁNCHEZ CARRETERO y Antonio CEA GUTIÉRREZ (coords.): *Maneras de mirar. Lecturas antropológicas de la fotografía* (Madrid: CSIC, 2005), 281 pp.

El volumen objeto de esta recensión es el resultado final de un seminario para postgraduados organizado por el Departamento de Antropología del CSIC en mayo de 2004. Es decir, se trata de una obra eminentemente académica, que une al rigor de los textos una iconografía fotográfica de excelente calidad técnica. Su mayor interés, al menos para un lector como el que redacta estas líneas, radica en el hecho de pretender dar a las imágenes fotográficas el papel protagonista, convirtiéndolas en objeto de análisis en lugar de hacer de ellas, como es habitual, auxiliares, a menudo de primer orden, del discurso. Y digo “pretender” porque no en todos los casos las colaboraciones responden a esta intención, lo cual no es óbice para que la totalidad de los trabajos que componen el libro tengan una calidad muy estimable.

Además de la presentación de los editores, el primer capítulo, de Carmelo Lisón Arcal —“Investigando con fotografía en Antropología social”— cumple fielmente con lo postulado en el título. Su evocación de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, que sólo constituye parte de su argumentación, pero la ilustra de manera deslumbrante, incide precisamente en el valor de la fotografía impremeditada como documento antropológico y como origen del trabajo teórico, y no a la inversa. Espe-

cialmente sensible a dicho postulado me parecen los trabajos de Luis Calvo Calvo y Cristina Sánchez Carretero. El título, del primero, “Las ‘otras imágenes’ o la fotografía profesional como referente antropológico”, lo pone de relieve. El mero hecho de denominar “otras” a las imágenes de dos “fotógrafos profesionales” —entiéndase, en la perspectiva del libro, los “no-antropólogos”—, Paul Strand y William Klein, señala en qué medida ha adoptado la perspectiva que señalaba al principio. Como lo hace, por su parte, el de Cristina Sánchez —“Desde Madrid con amor: *La performance fotográfica* como hilo conductor de narrativas”— que toma como objeto de estudio las fotografías enviadas a sus remotas familias por quienes han tenido que emigrar para encontrar un empleo.

Aunque menos evidente, ésta es también la orientación de los capítulos de que son autoras Jesusa Vega —“De la estampa a la fotografía. El traje regional y el simulacro de España”— y Carmen Ortiz García —“Fotos de familia. Los álbumes y las fotografías domésticas como forma de arte popular”; dos trabajos que de algún modo resultan complementarios, pues en ellos se muestra cómo la fotografía puede servir al propósito de “construir” un estereotipo aplicable a fines concretos, así como a la configuración de una identidad y una memoria familiares que, a su vez, no dejan de estar condicionadas por las influencias del entorno.

Igualmente podría conectarse con el de Jesusa Vega el estudio de Julián López García, “Sentido y efectos de la fotografía para la solidaridad”, si bien en este caso el uso instrumental y, si se quiere, manipulador de la fotografía está enderezado a un propósito estimable, al menos en una primera lectura, al tomar como tema las hambrunas y tener la pretensión de estimular la compasión del espectador.

Junto a éste, hay otro grupo de trabajos que, aunque apartándose un tanto del objetivo señalado, tienen un interés al menos igual: los dedicados al empleo de la fotografía como valioso instrumento del trabajo de campo, antropológico y médico en este caso. Lo componen los textos —y las imágenes en ellos estudiadas— de Luis Ángel Sánchez Gómez —“Exhibiciones etnológicas *vivas* en España. Espectáculo y representación fotográfica”—, Rafael Huertas García-Alejo —“Imágenes de la locura: El papel de la fotografía en la clínica psiquiátrica”—, Antonio Cea Gutiérrez y Rafael Huertas García-Alejo —“Locura de santidad. Un caso del doctor Lafora”— y Juaco López Álvarez —“la fotografía en un museo de etnografía: la experiencia del museo del pueblo de Asturias”—. El primero de los textos mencionados, a través del empleo ilustrativo de la fotografía en las exposiciones antropológicas (coloniales) de finales del siglo XIX, no se limita a mostrar el uso que en esta perspectiva se hacía del recurso recién descubierto, sino que aventura una interpretación sobre la sociedad que de ese modo lo empleaba. El primero de los dos en los que interviene Rafael Huertas desarrolla el tema expuesto en el título tomando como campo de estudio la célebre iconología de la Salpêtrière, ejemplo extremo de una medicina basada en la mirada como la que, cada uno con su inconfundible estilo, nos enseñaron a reconocer en la del presente Pedro Laín Entralgo y Michel Foucault. El segundo, que se beneficia de la colaboración de Antonio Cea, presenta un interesantísimo caso del psiquiatra Rodríguez Lafora, en el que la fotografía constituye un elemento fundamental para la expresión de la “locura de santidad” del paciente. Por fin, el trabajo de López Álvarez suministra un ejemplo encomiable de la búsqueda, recopilación y empleo de material fotográfico del pasado al servicio de la memoria, en el más amplio sentido del término. De hecho, no pocas de las excelentes fotografías que incluye tienen, a mi parecer, más valor histórico que propiamente antropológico.

El volumen concluye con tres textos relativos a la obra de Cristina García Rodero, que participa muy activamente en dos de ellos: “Interpretar sin palabras: entrevista con Cristina García Rodero”, realizada por Stanley Brandes, y “Espejos: Cuerpos, imágenes y palabras en el culto de María Lionza” (Francisco Ferrándiz Martín y la propia García Rodero), precedidos por un texto de carácter introductorio de Brandes, “Retratos en acción: La España de Cristina García Rodero”, que destacan tanto por la calidad del material iconográfico como por el valor de los textos. Cabría considerar este bloque como un homenaje; un homenaje elegante, académicamente elegante, pues en él se resalta de forma plena la especial validez de la imagen fotográfica en la perspectiva abordada en el libro.

Y éste no es el último de sus méritos, aunque lo mencione al final: no hay, en mi opinión, iconografía superflua alguna en esta obra. Había que exigírselo, es cierto, a una así concebida. Pero los autores han cumplido esta exigencia con talento y buen gusto. El resultado es un libro del que sus autores, y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pueden sentirse satisfechos, y del que puede beneficiarse directa o indirectamente —mediante la incitación y la sugerencia— todo estudioso de las ciencias humanas y sociales.

LUIS MONTIEL

PÉREZ ALONSO-GETA, Petra M.^a: *El brillante aprendiz. Antropología de la educación* (Barcelona: Ariel, 2007), 227 pp.

Uno de los temas de nuestro tiempo es, sin duda, la educación. Nos encontramos en un mundo en el que los cambios sociales, las nuevas propuestas legales, la inmigración, la crisis de autoridad, la comparación entre países sobre los éxitos académicos, los problemas psíquicos y laborales de los profesionales de la enseñanza, la violencia y el fracaso escolar han hecho del campo de la educación uno de los que mayor atención reclama. Esto no significa que la enseñanza, la socialización y la educación se encuentren en la actualidad en un estado más problemático que hace algunos años. Si repasamos la historia más reciente veremos cómo, en realidad, son muchos los factores (alfabetización, volumen de población escolarizada, inversión pública, legislación, etc.) que permiten confirmar el claro progreso alcanzado en este campo. Con todo, se trata de un campo en el que nunca estaremos satisfechos, pues forma parte de sus mismas características la posibilidad de perfeccionarse, es más, como la autora señala en su libro, “educar es esencialmente una tarea perfecta. Un proceso por el cual el ser humano se modifica, se va haciendo cada vez más humano”, y ocurre que el ser humano es un ser constitutivamente inacabado cuya tarea es, precisamente, tener que hacerse. Esta visión *orteguiana* del hombre no es la única que subyace al texto de la profesora Pérez Alonso-Geta. El texto se apoya en una larga y amplia experiencia profesional tanto en el campo de la Pedagogía universitaria, como fruto de la investigación empírica personal sobre muchos de los problemas que hoy importa entender a los educadores, desde el ámbito de la familia y la escuela, o desde el de los medios de comunicación, la moda infantil y la industria del juguete. Su experiencia se ha enriquecido desde la dirección del Instituto de Creatividad e Innovaciones educativas de la Universidad de Valencia, ampliando el alcance de su atención tanto a los problemas de la violencia escolar como a la creatividad artística.

Desde la base de tan rica experiencia, la Dra. Pérez Alonso-Geta nos ofrece un verdadero texto de Antropología de la Educación en el que presenta, en su primera parte y con gran claridad, los fundamentos biológicos de la necesidad de aprendizaje, el contexto cultural en el que desemboca el humano inacabamiento y los problemas contemporáneos más destacables debidos al encuentro intercultural que se produce en nuestros días como consecuencia de la inmigración. Con una escritura clara y precisa a la vez, el texto va distinguiendo términos y categorías (socialización, educación, aprendizaje, enculturación, aculturación, interculturalidad, emic, etic, asimilación, integración...) que ayudan al lector a penetrar, tanto en el tema que la Antropología de la educación estudia como en los instrumentos que la propia ciencia utiliza para penetrar en sus problemas. Es un texto, pues, que combina el análisis de su objeto de estudio con el de la historia, método, técnicas e instrumentos categoriales de su proceso de conocimiento. No en vano su segunda parte se dedica, tanto a presentar la historia de la disciplina, como a discutir las versiones o modelos que en esa historia se han derivado de su inserción doble y paralela en el ámbito de la Pedagogía y en el propio de la Antropología.

El libro termina con dos capítulos en los que distingue el enfoque filosófico y el científico dentro de la Antropología de la educación y, en este último, las corrientes etnográficas, postmoderna, el método comparativo y la singularidad de la mirada antropológica. Con todo, donde mejor se aprecia la experiencia profesional que preside, guía y motiva su escritura la encontramos en el último capítulo en el que, a modo de ejemplo, formula una serie de propuestas de investigación que la propia autora ha aplicado, tanto sobre la visión de las normas escolares, su trasgresión y el papel de la emoción en la configuración de la experiencia del orden y normas escolares frente a la razón de las mismas, como sobre el altruismo y el comportamiento agresivo en la escuela infantil.

Todo el texto está acompañado, al final de cada uno de los siete capítulos que lo componen, con una bibliografía especializada que ayudará al lector a proseguir en el estudio de un tema que la autora hace tan atractivo. Su amplia bibliografía se corresponde con las muchas citas que enriquecen y autorizan el contenido del libro, y si bien no siempre la cita es textual, de ese modo se aligera la escritura y se facilita una lectura más fluida.

Presentar un libro con esta temática y en esta época constituye una valiosa aportación que nos recuerda la doble cara o filo que el logro evolutivo posee. Necesitamos la educación para llegar a ser lo que somos en potencia. Seguimos la estrategia de prolongar la inmadurez y de ese modo ampliamos nuestras posibilidades de aprendizaje, ganamos con ello flexibilidad, posibilidades adaptativas, ampliamos el campo de lo posible, el ámbito de la libertad, pero también el de la responsabilidad, el de tener que elegir y acertar, renunciar a lo que no elegimos y saber quedarnos con lo verdaderamente valioso. También esa inmadurez nos liga más a unos y a otros, nos hace dependientes, seres sociales, creativos e inseguros, perpetuos buscadores de nuestra propia identidad en medio de los otros, y no toda alternativa es igualmente significativa. No solo biológica sino culturalmente seguimos usando esa vieja estrategia de prolongar en la edad adulta buena dosis de la indefinición de la juventud y, si bien la productividad exigida por nuestro competitivo estilo de vida parece exigir esa perpetua adaptabilidad, la estrategia tiene sus costes y sus límites móviles e inexplorados. Sin duda eso sigue abriendo un hondo panorama para la investigación en el futuro de la educación, en el impacto de los modelos que no sólo ven los

jóvenes, sino también esta especie de adultos inacabados que esos mismos modelos nos proponen que seamos.

RICARDO SANMARTÍN ARCE

Departamento de Antropología Social.
Universidad Complutense de Madrid

CAMPO TEJEDOR, Alberto del: *Trovadores de repente. Una etnografía de la tradición burlesca en los improvisadores de La Alpujarra* (Salamanca: Diputación Provincial de Salamanca-Centro de Cultura Tradicional Ángel Carril, Colección Miletnio, 2, 2006), 443 pp.

Este libro, que obtuvo el Premio Internacional de Investigación Etnográfica “Ángel Carril” —pero que ya había conseguido anteriormente otros reconocimientos— constituye mucho más que un buen trabajo de etnografía galardonado con todo merecimiento y magníficamente editado. Es más, puede temerse que —en este sentido— su formato de libro-catálogo, ciertamente desmesurado para ser manejado con comodidad, así como la lujosa exquisitez de la obra y una distribución por fuerza limitada, llegue a dificultar la difusión y repercusión que su mero contenido científico merece. A este respecto cabe decir que la inclusión de algunos grabados —como los archiconocidos de Gustavo Doré que ilustraron el *Viaje por España* de Davillier u otros medievales también muy reproducidos— no era, quizá, necesaria ni tampoco pertinente con tanta profusión cuando ya las fotografías del trabajo de campo iluminan suficientemente el texto. Pero no se puede negar que “adornan”, por lo demás, una edición cuidadísima y excelente.

El trabajo, tesis doctoral del autor, sorprende por su consistencia y profundidad. Con la virtud —no tan frecuente en muchos textos antropológicos recientes— de que teoría y trabajo de campo encajan de forma fluida, sin suturas. Es una investigación hecha a fondo, con gran dedicación, en el campo y fuera de él. Pues como el propio autor declara, rindiéndose a la evidencia, “los tiempos del trabajo de campo y el de reflexión teórica no están —ni probablemente deban de estar— tan marcados y separados entre sí como cierta rutina etnográfica haría suponer: hemos trabajado con una metodología conscientemente dispersa. Ésta pretendía romper con la usual etnografía lineal en que el antropólogo se ‘pierde’ en su trabajo de campo durante un tiempo, al fin del cual escribe la monografía. Nuestra propuesta intentaba experimentar en cierto grado con lo contrario: que observación, vivencia y diálogo ocurrieran simultáneamente” (p. 35).

El tema podría haber propiciado un típico trabajo de recopilación y recuperación folklórica. Se trata, al fin y al cabo, de poesía popular, o sea, de folklore, que muchos estudiosos y mediadores de estos asuntos —simplemente— recogen y almacenan, rescatan o recuperan. Y —a lo sumo—, tras escribir una introducción entre histórica o filológica al efecto, ofrecen en forma de colección, una vez el material ha sido clasificado y catalogado (lo que, también hay que decirlo, no es poca ni vana tarea si se hace bien). Sin embargo, el hecho de que —además— esta poesía transmitida oralmente, no deje —por lo común— de recrearse y seguirse haciendo, exigiría un poco más: una contribución no únicamente recopilativa y “textualista” por parte de quienes se ocupan de ella. Es decir, que fuera estudiada no sólo como un pro-

ducto, sino —sobre todo— como un proceso. Y parecería que, al ser el *trovo* un género repentístico o de improvisación, este enfoque procesual viene de suyo, pero no es así. Esta obra emerge como una de las más relevantes entre las que abordan los procesos de creación y ejecución de la poesía improvisada —y la poesía popular en general— en la Península, cabalmente y a través de sus más variados aspectos (sociales, económicos y culturales). Porque el modelo de análisis que el autor propugna sería —en realidad— extensible al estudio de toda la poesía popular que no se ha convertido en mero remedo espectacular y rígido, en reliquia o antigualla a la que se pasea —en muchas ocasiones— como reclamo de identidad y señuelo turístico. Existían, con anterioridad, algunos fundamentados acercamientos a este campo, como el realizado por Samuel G. Armistead en ese continuado marco de reflexión al respecto que han sido los Simposios Internacionales sobre la Décima impulsados y editados por Maximiano Trapero: “La poesía oral improvisada en la tradición hispánica”, en *La décima popular en la tradición hispánica: Actas del Simposio Internacional sobre la décima* (Las Palmas de Gran Canaria: Universidad-Cabildo Insular de Gran Canaria, 1994), pp. 41-69. O la aproximación —valiosísima— de Antonio Zavala al *vertsolarismo*. Pero hay pocos “estudios de caso” que encararan el fenómeno a lo largo y a lo ancho, en su integridad.

Dotar a esta clase de estudios de alcance antropológico no resulta fácil. Al contrario, es de lo más arduo que cabe hacer en antropología. Y el autor ha asumido el reto en toda su dimensión. Pues infundir a este tipo de investigaciones la profundidad antropológica necesaria supone estudiar la creación y transmisión de tal poesía o cultura expresiva en su contexto. No es sencillo proponerse un asunto así como tesis antropológica en España, donde los temas y tratos con todo lo que huele a folklore siguen despertando suspicacias académicas. Y, muy especialmente en el ámbito de la antropología, a pesar de que nuestra tradición etnográfica más específica y continuada proceda de la investigación de la cultura popular tanto o más que de cualquier otra vertiente etnológica.

El enfoque netamente antropológico del autor se manifiesta en que —por ejemplo— rechaza ni desprecia *a priori* la folklorización del *trovo* y, con razón, supone que tal fenómeno ha constituido —a menudo— un acicate que ayudaría a mantener de algún modo la tradición del género, más que a “corromperla” o determinar su desaparición. Si bien, no deja de matizar —muy acertadamente— que para sus propios mantenedores un “festival” no es la “fiesta” y actuar para un jurado —en plan concurso— sí altera la misma naturaleza de la comunicación que suele establecerse entre los *troveros* y sus audiencias en el cortijo.

Campo Tejedor, más allá de estudiar el repentismo desde la *performance*, incorpora también otros conceptos, así el de “marco” o el de “metacomunicación” (acuñado por Bateson) como posibles paradigmas interpretativos: “Algunos elementos claves para interpretar las *performances* pueden aparecer en ellas de manera tácita o no expresarse siquiera. Puesto que las conductas humanas sólo tienen sentido en el contexto cultural donde surgen, el investigador ha de conocer la cultura —en sentido antropológico— de las personas que intervienen en una *performance*” (p. 25).

Y esto es lo que al autor afronta en una visión amplia —casi caleidoscópica en la diversidad de los puntos de vista adoptados— sobre la realidad cultural en que el *trovo* se produce. Para “contarlo”, Campo Tejedor se vale de diferentes registros estilísticos, que van de las aproximaciones historicistas que podrían servir de introducción a una recopilación convencional del *trovo*, “El trovo en la historia” (parte IV)

o incluso “El trovo en el siglo XX: De la fiesta al festival” (parte V), a otras que nunca suelen aparecer en ese tipo de obras. Así, por ejemplo, el estudio que dedica a “El trovo festivalero” (parte X), que sigue el periplo del trovo desde los cortijos a los escenarios con la consiguiente institucionalización del repentismo. Mención especial merece el apartado que el autor dedica a la *performance* en sí, no folklorizada, que titula “Una fiesta de trovo” (parte II), y que nos acerca al quehacer de los *troveros* con la inmediatez de lo vivido. Campo Tejedor ha llevado la observación participante a una participación que no deja de observar, integrándose él mismo en la trova como repentista, sumándose como un trovero más en esa “competición burlesca”, propia del género, cuya dimensión jocosa e irreverente el autor no deja de enfatizar a lo largo de toda la obra. La resonancia de Geertz del principio de esa parte anuncia ya que el etnógrafo —en este caso— no es un elemento al margen de lo que se nos cuenta, sino un observador-actor dispuesto a implicarse, a no quedar al margen de la historia: “Anita y yo habíamos llegado un día caluroso de agosto y alquilamos una casa en Albuñol, cerca de la costa, en un lugar equidistante de los cortijos de Contraviesa y el campo de Dalías” (p. 45). Magníficos son también los capítulos dedicados a los planteamientos teóricos —aunque la Introducción resulte quizá, a ratos, excesivamente enumerativa en lo que parece afán de no dejar fuera de las citas a ningún autor relevante— y a las cuestiones metodológicas, verdadero tratado práctico sobre lo que se puede hacer en antropología respecto a la tradición oral (Parte D).

La anécdota que el autor recoge a propósito de la consciencia creativa de los *troveros* resume bien el espíritu del libro, hecho por alguien que ha pretendido desentrañar los secretos de la creación popular desde dentro, desde la complejidad de sus procesos, y no como mero erudito que ve los resultados de la misma desde fuera.

En el 1.º Festival Iberoamericano de la Décima en 1991, hubo quien sugirió la conveniencia de que los repentistas que representaban a cada país “fueran cultos, si universitarios mejor” y que la décima no debiera mezclarse con otras estrofas como la quintilla, que es la forma poética utilizada por los *trovos* alpujarreños. A lo que Miguel García Candiota —uno de los *troveros* más respetados— salió al paso, improvisándole a la conferenciante María Teresa Linares esta copla:

Oiga, señora María,
 reina de los universos,
 catedrática en poesía:
 si siendo inculto hago versos,
 siendo culto ¿qué no haría?
 (p. 286).

LUIS DÍAZ G. VIANA
 Dpto. de Antropología. CSIC