NOTAS DE LIBROS

El salvatge europeu [textos de Roger Bartra y Pilar Pedraza] (Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Institut d'Edicions de la Diputació de Barcelona, 2004), 127 pp., il. col. y n., texto en catalán con traducción al castellano. Catálogo de la exposición homónima celebrada en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona del 17 de febrero al 23 de mayo de 2004.

El salvaje europeo [textos de Roger Bartra y Pilar Pedraza] (Valencia: Fundación Bancaja, 2004), 219 pp., il. col. y n. Catálogo de la exposición homónima celebrada en la Fundación Bancaja de Valencia del 16 de junio al 29 de agosto de 2004.

Los turistas que acceden a la catedral de Ávila a través de su puerta principal cruzan entre las amenazantes figuras de dos peludos y malencarados personajes esculpados a ambos lados de la portada. Quienes aún dispongan de la capacidad de asombrarse, algo difícil en los tiempos que corren, habrán de sentirse perplejos, tanto por el grotesco aspecto de estos seres como, y sobre todo, por su ubicación, pues no en vano parecen vigilar o incluso proteger el acceso a tan sagrado lugar; aunque también podría verse en su actitud el propósito justamente contrario: el de amedrentar —armados, como van, con clavos, rodela y escudo— a quienes osan penetrar en la Casa de Dios. Si prestásemos atención a los comentarios de esos viajeros, es muy posible que la interpretación más reiterada y más presuntamente erudita que oyéramos fuera la que los identifica con «salvajes americanos». Pero no, no se trata en ningún modo de representaciones de nativos americanos; entre otras razones, porque las figuras fueron labradas antes del descubrimiento del Nuevo Mundo. En realidad, hace tiempo que sabemos que son «salvajes europeos», que son «nuestros salvajes».

El salvatge europeu es el catálogo de la exposición homónima presentada en Barcelona entre los meses de febrero y mayo de 2004, posteriormente trasladada a Valencia. Ciertamente, el libro no tiene el carácter formal de un catálogo, ya que se limita a recoger los textos de los dos responsables de la exposición y a reproducir —intercaladas— las imágenes de los grabados, pinturas, tallas, esculturas o fotografías que suponemos fueron exhibidas. Los autores de los textos y comisarios de la exposición son el antropólogo mexicano Roger Bartra y la profesora española de historia del arte Pilar Pedraza. Bartra posee una amplia y fértil trayectoria como profesor e investigador en el campo de la antropología y, quizás podría decirse así, en el de la historia de las mentalidades. La singularidad de Pilar Pedraza reside en que, junto a su faceta académica e investigadora, es autora de novelas y relatos fantásticos, integrados en lo que su principal editorial, Valdemar, define como «género gótico contemporáneo». En principio, la trayectoria y los intereses de ambos autores parecen moverse por territorios que sólo se vinculan de forma muy tangencial. Pero esa puntual convergencia es

RDTP, LX, 2 (2005): 255-306

en realidad muy intensa y se manifiesta en el interés compartido por ambos sobre las imágenes, los relatos y los mitos relacionados con seres perturbadores y liminales. En el caso de Bartra, el mito de referencia es el «hombre salvaje» occidental. En Pedraza, ese interés se dirige de modo muy especial hacia las imágenes que de la mujer nos ofrecen la pintura, la literatura y el cine; sobre todo de la mujer recreada como personaje mórbido, siniestro, peligroso, siempre enigmático y liminal. Es cierto que apenas encontramos en la obra académica de Pedraza imágenes de mujeres identificables de forma directa con «el salvaje» estudiado por Bartra, pero también es verdad que no pocas de las características de este ser mítico forman parte del repertorio de rasgos singulares que definen a algunos de los prototipos que ella analiza.

Para quienes ya conozcan los dos magníficos textos de Bartra sobre el «hombre salvaje», el catálogo que reseñamos servirá como ligera y apretada síntesis de tan extensa investigación, enriquecida aquí con un selecto repertorio de imágenes que, aunque menos extenso que el recogido en aquellas dos obras, resulta de enorme interés por su representatividad y por la calidad de las reproducciones¹. La tesis de Bartra es bien conocida: esos hombres peludos que podemos contemplar en grabados, tallas o relieves de época medieval o moderna, similares a los que flanquean la entrada principal de la catedral de Ávila, nada tienen que ver con «salvajes exóticos» de África, Asia o América; son nuestros propios salvajes, son «salvajes europeos». Su imagen fue creada «para responder a las preguntas del hombre civilizado; para señalarle, en nombre de la unidad del cosmos y de la naturaleza, la sinrazón de su vida; para hacerle sentir trágicamente el terrible peso de su individualidad y de su soledad». De acuerdo con tal afirmación, Bartra considera que existe un vínculo que une a través de los siglos a mitos tan aparentemente dispares como los salvajes «domésticos» de los antiguos griegos, el hombre salvaje del desierto hebreo, el anacoreta velludo de la tradición cristiana, el *homo sylvestris* medieval, el noble *wilder Mann* germánico, Robinson Crusoe, los *yahoos* de los viajes de Gulliver, el buen salvaje de Rousseau (que no es un salvaje exótico sino doméstico), los monstruos románticos creados por Goya o Mary Shelley, los *freaks* exhibidos en circos y ferias, Tarzán, los superhéroes del comic y no pocos seres y personajes recreados una y otra vez por la cinematografía, la literatura y el arte contemporáneos. Éste es el recorrido que nos presenta Bartra, con claridad y notable esfuerzo de síntesis, en diez breves capítulos.

Por su parte, Pilar Pedraza estructura su aportación en cuatro apartados, optando por una organización temática y no estrictamente cronológica. Aunque en su primer texto se refiere, al igual que hacía Bartra, a determinados personajes y mitos literarios —como Robinson Crusoe, los *yahoos* o el buen salvaje de Rousseau—, da la impresión de que el concepto o la imagen del «hombre salvaje» que maneja la autora no se corresponde exactamente con el que de algún modo se convierte en el eje de la obra de Bartra, el *homo sylvestris* del occidente medieval. Y es que, aunque en el capítulo que lleva por título «La mujer, aquella salvaje», se retrotrae Pedraza al mundo clásico griego y a la Europa medieval, su intención al hacerlo es únicamente la de ofrecer algunos ejemplos antiguos de la recreación de la mujer como bestia maligna, tema que es su principal objeto de estudio y que desarrolla en el texto tomando como

¹ Los textos de Bartra a los que nos referimos son los siguientes: *El salvaje en el espejo* (1996) y *El salvaje artificial* (1997), ambos publicados en Barcelona por Ediciones Destino.

referencia el arte, la literatura y sobre todo el cine². La contribución de Pedraza al catálogo se completa con un repaso a otros seres singulares, reales o imaginarios, que se documentan en esos mismos ámbitos que acabamos de citar y que parecen interesarle más por sus deformidades físicas, por su imagen repulsiva o por su carácter maléfico, pérfido o siniestro que por una posible vinculación con el mito del «hombre salvaje» de la Antigüedad o del Medioevo. Al final, la autora abre el ángulo de enfoque y argumenta que los europeos han utilizado el fantasma del hombre salvaje para «subyugar a otros hombres y mujeres identificándoles como tales» y que «la tentación de presuponerle salvaje, esto es, anómico, sin ley ni conciencia y diferente, al extranjero, al emigrante, a la mujer o al enfermo, es hoy mayor que nunca, como también lo es el peligro de la barbarie, que no es sólo 'otredad' sino guerra y deprecación».

Esa proyección de la imagen peligrosa y perversa del «salvaje europeo» hacia, entre otros, los emigrantes y extranjeros, no creemos que se corresponda exactamente con el modelo de interpretación que nos propone Bartra. Aunque señala en su texto que «a nuestro alrededor podemos ver pasar a bandas de neoprimitivos tatuados y, tirados en las aceras, a toda una variedad de indigentes urbanos, *homeless* o *clochards*, de aspecto amenazador e inquietante» y que todos ellos pueden ser transmutados en salvajes «si nosotros los contemplamos como tales», Bartra no parece estar pensando que los contextos de alteridad y exclusión racista tengan como fundamento último los temores y ansiedades generados en torno al *homo sylvaticus* arcaico. Su reflexión es más universal y al tiempo, aunque parezca una paradoja, aplicable en esencia a la sociedad occidental, entendida como la suma o la conjunción de la civilización grecorromana, la Ilustración y la concepción judeocristiana del mundo. Lo que quiero decir, es que si en realidad existe una continuidad entre los «salvajes domésticos» de la Grecia clásica y ciertos seres o mitos de la literatura o la cinematografía contemporáneas no es debido a que sus imágenes hayan servido para articular un discurso sostenido de exclusión frente al «otro exótico». Por supuesto, los europeos aplicaron algunos de los rasgos esenciales de su noción ya elaborada de salvajismo a las gentes no europeas, pero la alteridad de lo que a partir de cierto momento se conoce como el «salvaje exótico» se ha desarrollado a través de procesos que sólo de forma tangencial se relacionan con los estudiados por Bartra, circunstancia que el antropólogo mexicano anota de forma expresa en sus obras. Por tanto, si realmente fuese factible trasvasar el mito, y el estigma, del *homo sylvaticus* al emigrante o al extranjero no habría de serlo por su diferente origen o cultura, sino precisamente por el hecho de ser «diferente entre nosotros», por estar aquí y ahora compartiendo ciertos espacios físicos y simbólicos que consideramos «nuestros». Si ese emigrante no es tal, si se trata simplemente de un extranjero, de un extraño más o menos salvaje o más o menos exótico que habita en el lugar que le vio nacer, ya no es recreado de acuerdo con la esencia conocida del *homo sylvaticus*. De hecho, ni siquiera es factible proyectar la imagen de este último sobre el nativo que habita un territorio colonial, incluso aunque pueda entrar en contacto con el propio entorno social del hombre blanco colo-

² Pedraza ha estudiado las imágenes míticas de la mujer en las siguientes obras: *La bella, enigma y pesadilla (Esfinge, medusa, pantera)* (Barcelona: Tusquets, 1991), *Máquinas de amar. Secretos del cuerpo artificial* (Madrid: Valdemar, 1998) y *Espectra. Descenso a las criptas de la literatura y el cine* (Madrid: Valdemar, 2004).

nizador. Las imágenes de los «otros exóticos» han sido recreadas a través de procesos diferentes, perfectamente singularizados.

Al margen de lo anotado, existen otros contextos, otros personajes y seres estudiados por Bartra —y también citados por Pedraza— sobre los que tengo dudas en cuanto a su vinculación con el mito del *homo sylvaticus*. Me refiero a los individuos de carne y hueso víctimas de graves enfermedades o deformidades físicas y, por ello, considerados diferentes, repulsivos, incluso infrahumanos. Es cierto, no obstante, que en las distintas sociedades y culturas, y me refiero únicamente al ámbito occidental, no siempre han sido tratados de igual modo. El repertorio de opciones se extiende desde la muerte violenta nada más nacer hasta la casi veneración al ser catalogados algunos de ellos como portentos, prodigios o signos de la naturaleza o la divinidad, pasando por la exclusión social, la mendicidad, la exhibición espectacular o la explotación con fines presuntamente científicos. Quizás se pudieran mencionar también otros mitos o seres que podrían situarse en un contexto aparentemente excéntrico al mito central, algo casi inevitable teniendo en cuenta el amplísimo marco temporal y geográfico-cultural estudiado por Bartra; sin embargo, no puedo ofrecer argumentos decisivos al respecto. Esa misma circunstancia, la *longue durée*, debería plantearnos el interrogante de si —al margen de las interpretaciones eruditas de cada época— son ciertamente comparables las sin duda diferentes formas en las que a lo largo de tantos años han sido interiorizadas las imágenes de esos «hombres salvajes» por parte de las gentes de a pie que las contemplaron, sea cual fuere la forma en la que se mostraban ante sus ojos. Y, por supuesto, al esclarecimiento de este presunto problema habría que añadir al menos otro que considero no menos relevante: si es legítimo vincular a personajes como, y es sólo un ejemplo, el Tarzán literario o el cinematográfico interpretado por Johnny Weissmuller con los hombre peludos de la catedral de Ávila. Dicho de otro modo: deberíamos interrogarnos sobre si en realidad existe una continuidad esencial no sólo entre los distintos modelos históricos de un presunto mito compartido, sino entre las actitudes de un feligrés abulense de finales del siglo XV que accede a la catedral por su puerta principal, un espectador de cine de los años treinta que acude al estreno de una película de Tarzán e, incluso, el joven o el cinéfilo que contemplan hoy esa misma película en su DVD doméstico. En todo caso, al margen de las dudas e incertidumbres de quien esto escribe, la investigación de Bartra sobre el mito del «salvaje europeo» que en este catálogo se resume es sencillamente excepcional.

Y si de los textos pasamos a los materiales presentados en la exposición, la valoración que se puede hacer es igualmente muy positiva. Desconozco si ha resultado complicada la cesión de las piezas, pero estoy seguro de que su selección sólo puede haberse visto dificultada por el volumen de material disponible, dado que Bartra ya contaba con la amplia recopilación de imágenes que le sirvió para ilustrar sus dos libros sobre «nuestros salvajes».

Para concluir, es necesario hacer algunas anotaciones sobre la doble entrada bibliográfica que encabeza esta reseña. La exposición vista en Valencia es la misma que se pudo contemplar previamente en Barcelona; de hecho, fue coproducida por Bancaja y el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona. Sin embargo, ambas instituciones han optado por editar su propio catálogo. Bancaja ha publicado dos versiones: una en castellano y otra en «valenciano», aunque esta última no la hemos podido consultar³. El

³ El catálogo en «valenciano» tiene idéntico título que el catalán —*El salvatge europeu*— y, por lo que sabemos, sus características editoriales son idénticas a las de la edición en castellano.

del CCCB está en catalán, con una apretada y un tanto marginal traducción al castellano. Si nos fijamos en el número de páginas que se cita en cada una de las fichas, llama poderosamente la atención que el catálogo valenciano tenga casi cien más que el catalán. Además, resulta que no sólo es más grueso, sino de formato bastante mayor que el del CCCB: 30 x 24 cm mide el valenciano frente a 24 x 17 del catalán. Al margen de un muy breve texto de Pilar Pedraza, acompañado de ilustraciones, que sobre «Picasso y el salvaje» se incluye de forma complementaria en la doble edición valenciana, no existe ninguna razón a priori que justifique la disparidad de páginas y formatos; además, ya anotamos que sólo la edición catalana es bilingüe. Entonces, ¿cómo se explican esas diferencias? Pues por la sencilla razón de que los responsables de la edición de Bancaja han debido de echar mano del refranero y hacer suyo lo de «caballo grande, ande o no ande». En efecto, esta edición ha optado por reproducir a página completa, sin márgenes, la práctica totalidad de las ilustraciones. Y lo peor de todo es que no se ha respetado la integridad de los originales, recortando de forma muy poco profesional las áreas más externas de pinturas y grabados. Además, los textos presentan un interlineado amplísimo, que no solo afea la edición sino que entorpece de forma evidente la consulta. La sinrazón se culmina con la imagen elegida para la cubierta: nada menos que un primerísimo plano de la conocida fotografía promocional de *Lionel*, el «hombre-león», tomada a comienzos del siglo XX mientras «trabaja» para el circo Barnum. Lionel padecía, presuntamente, hipertriosis o hirsutismo patológico, y era el más acabado ejemplo de lo que en otros ámbitos se conocía como un «hombre-lobo». Esta imagen formó parte de la exposición «El salvatge europeu» y, como tal, se reproduce también en el catálogo catalán, pero no en la cubierta. Al optar la edición de Bancaja por llevarla al exterior del libro, condiciona y hasta distorsiona profundamente la interpretación que el potencial lector puede hacer de forma apriorística de aquella exhibición, ya que sin duda habrá de considerar que sus contenidos están más relacionados con la presentación de imágenes de seres deformes o simplemente monstruosos que con el repaso histórico-antropológico del mito del «hombre salvaje europeo» que realmente se muestra. Por fortuna, ninguno de estos lamentables despropósitos se reproduce en la edición catalana, aunque personalmente tampoco hubiera elegido la imagen que han seleccionado para su cubierta: el Minotauro pintado al óleo por George Frederic Watts en 1885. Cualquier representación de un *homo sylvestris* medieval hubiera resultado no sólo científicamente más honesta sino mejor ajustada al mito sobre el que se articula en realidad toda la exposición.

LUIS ÁNGEL SÁNCHEZ GÓMEZ
Universidad Complutense de Madrid

MALLART GUIMERÀ, Lluís: *La Fôret de nos ancêtres. Le système medical des Evuzok du Cameroun* (Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale, 2003, dos volúmenes, 257 pp. y 511 pp.

En las dos últimas páginas de su extraordinario libro *Soy hijo de los evuzok* —un ejercicio apasionante de etnografía radical no muy frecuente en nuestras ciencias sociales—, y mediante una imagen basada en una crecida del río, Lluís Mallart narra la agri dulce despedida de la que fuera su tierra de acogida durante un cuarto de siglo. «Quan els evuzok donen la benedicció a un dels seus fills és perquè tingui un bon viatge, certament, però sobretot perquè retorni al seu país.... Fins ara sempre

havies tornat...” (Mallart 1992: 270). Le dice mama Jeanne, «Soc vella, ja no ens veurem mes».

Me emocionan esos párrafos, porque contienen sentimientos, emociones, compromisos intelectuales, científicos y políticos inherentes a la labor del etnógrafo. Frente a la nimiedad del viaje a la Polinesia de Josep M. de Sagarra (1942), Mallart consigue unas páginas memorables para la literatura catalana que enlazan con la prosa viajera del mejor Pla. Pero a diferencia de ambos, su implicación profunda con la tierra africana que le acogiera le conduce, en el momento de la separación, del exilio que sabe que va a ser definitivo a invertir la posición del emigrante verdagueriano: «qui de tu s'allunya/ d'enyorança és mor».

Pero Mallart no se queda en el inútil ejercicio de la nostalgia. En su exilio europeo, mantiene una intensa actividad científica, cuyo principal objetivo es ordenar y digitalizar su inmenso archivo etnográfico sobre su mundo beti camerunés. Pero también a publicar, como en este caso, obras de síntesis que le permitan retomar materiales ya publicados, ampliarlos con abundante material inédito, y producir una etnografía con voluntad de fuente documental e histórica, no sometida a las coyunturas teóricas a las que se ve abocado el científico a lo largo de su vida académica. Es el punto en que una etnografía adquiere valor historiográfico y permite, a mi juicio, reflexionar sobre el significado de la tarea etnográfica cuando se proyecta a lo largo de varias décadas

La Forêt de nos ancêtres, al que seguirán otras obras, tiene la voluntad de ser —ni más ni menos— una etnografía sobre el proceso salud-enfermedad-atención entre los beti, a partir de una revisión sistemática del fondo documental del autor, sus cuadernos y fichas de campo, grabaciones, así como de aquella documentación ya publicada por él mismo a lo largo de treinta años y de la cual anexo una bibliografía sintética. Se presenta en dos volúmenes, en tamaño Din-a-4, impresos a doble columna, cuidadísimos en su presentación editorial, con numerosos y muy bien dibujados cuadros y gráficos, y con un trabajo de edición exhaustivo, minucioso, difícil, por la cantidad de material escrito en ewondo y por el interés del autor —que sigue la traza de Sahagún—, para que el libro —escrito en francés—, no signifique la pérdida de las palabras ewondo originales.

El primer volumen es una monografía de antropología médica sobre el sistema curativo evuzok y la transformación de sus prácticas en los últimos cuarenta años. Muy pocas monografías de antropología médica pueden hoy remitirse a un trabajo de campo de décadas en una misma área.

El segundo volumen, precedido por una extensa introducción, es una obra de etnobotánica que llena un hueco en la bibliografía erudita africanista de tal importancia que explica el extraordinario esfuerzo editorial hecho por el *Musée Royal de l'Afrique Centrale*. Para el lector no avezado en el área o para el no erudito, este segundo volumen es un repertorio sistemático de plantas, que probablemente le desborde, pero la presentación contiene una interesantísima discusión sobre sus usos medicinales y no medicinales que enlaza con los materiales etnográficos de la primera. A diferencia de lo que hiciera Font i Quer (2000) con su extraordinario *Dióscórides renovado* en Cataluña, Mallart no se limita a catalogar las plantas, sino que el catálogo es el complemento indispensable de la monografía. A tanto no podía llegar el añorado naturalista catalán. Quizás mi única objeción a la estructura del libro sea no haber dejado el catálogo etnobotánico en el segundo volumen, e incorporar los materiales de la presentación al capítulo terapéutico del primero.

Mallart hace una opción arriesgada por su voluntad, expresada en ambos libros, de que sean ante todo «fuente», de modo que sus lectores primordiales sean eruditos que necesitan información de base, como el propio Mallart la recabara de los etnógrafos del pasado, voluntariamente ajustado a una radicalidad etnográfica positivista, desprovista —aparentemente, sólo aparentemente— de cualquier otra instancia teórica más allá de «lo que he visto» y «lo que me han contado». Así, asumiendo que su obra anterior publicada en cuatro lenguas ya ofrece un amplio panorama de su posición teórica y metodológica (ver bibliografía), piensa que ahora es posible esforzarse en el detalle con una voluntad enciclopédica. Esta concepción de la obra como «fuente etnográfica» y no como monografía antropológica convencional, publicada además por un editor institucional y con vocación altamente erudita, tiene como efecto reforzar, si cabe, la radicalidad de la propuesta. En efecto, la narrativa de Mallart cubre aproximadamente medio siglo y por ello se sitúa, no solo en las coordenadas de la antropología —médica o no—, sino también de la historia. Bien es cierto que el «etnógrafo» Mallart podía haber escrito una etnografía a-histórica, pero el autor soslaya magistralmente el escollo y aunque antes de abordar el libro el lector puede pensar que se halla ante una monografía antropológica «clásica» sobre las concepciones de los *evuzok* sobre salud y enfermedad, ya el sumario y la muy sintética introducción, ponen de relieve que clásica sí, pero de «clásica» nada.

La obra no quiere ser una fotografía sincrónica y atemporal sobre las representaciones de la salud y la enfermedad, como se hubiese hecho hace décadas, sino un itinerario —histórico, como veremos— sobre la articulación de las prácticas y las representaciones de la enfermedades en un entorno de pluralismo asistencial. Y ese itinerario es el que convierte al etnógrafo también en el memorialista, en el historiador de un proceso que le ha sido posible seguir durante décadas. Es en este punto, que el lector descubre ya en la introducción, donde emerge el carácter novedoso y fascinante de *La forêt*. Y es que los bosques y la selvas en su aparente homogeneidad contienen secretos y son realidades mudables con el paso del tiempo. Y Mallart, no sin una fina ironía, que le lleva a decir que no siendo él médico los aspectos más vinculados a la biomedicina los va a soslayar —aunque están presentes en toda la obra—, va a utilizar aquello que forma parte de la materia clásica de la etnomedicina —los *culture-bound syndroms*, aquí las enfermedades nocturnas— para subvertir ese arcaico modelo que suele dicotomizar la biomedicina y lo que no es cosa de médicos. A partir de aquella nosología que él mismo describiera como más específicamente *culture-bounded*, Mallart describe la transformación de las representaciones de los *beti* en relación a la enfermedad, a la evolución de las enfermedades llamadas nocturnas. Destaca, no sin advertir el carácter singular y en cierto modo menos frecuente —en el sentido epidemiológico del término—, que lo que alguna literatura antropológica pudo considerar antaño un rasgo cultural estereotipado se somete a relecturas de su significado absolutamente fascinantes, como destacaré más adelante.

Tanto es así que, como las selvas, el texto, a medida que el lector se adentra, cambia de coloraturas y de registros. Conociendo la ironía que gasta el autor, estoy convencido de que juega con él. Y eso no es fácil en un libro que aparentemente debe ser seco y fríamente etnográfico, fuente para eruditos, pero apasionante para el lector común. Si el catalán de Mallart es cercano a la prosa de Pla, una lengua funcional destinada a ser leída, su prosa francesa no lo es menos, y ello es también una cierta ruptura con el francés académico escrito, cada vez más alejado del habla corriente. El francés de Mallart es elegante, pero nada afectado (no debería ser un

obstáculo para los menos familiarizados con la lengua vecina) y le permite determinados juegos estilísticos, y sobre todo una evolución a lo largo del escrito que no es, obviamente, fruto del azar.

La estructura del libro es, en apariencia, la de una monografía erudita. Primero una sintética introducción sobre el área y la complejidad de los dispositivos sanitarios: la biomedicina, la medicina doméstica, la de linaje y las enfermedades nocturnas, que dan pie a la estructuración de la primera parte. En ella se combina la descripción de prácticas en los distintos niveles, especialmente en los que no se articulan con la biomedicina, y por eso se describen desde las concepciones anatómicas hasta la nosografía, las categorías etiológicas, los procedimientos diagnósticos y las prácticas terapéuticas. Hasta aquí nos hallamos ante una relectura crítica y una ampliación de materiales publicados en los setenta ochenta por el autor, pero con un esfuerzo muy específico por la nomenclatura y la terminología ewondo. El libro nos lleva del plano más general y visible al más secreto.

Aunque hasta aquí pueda hablarse de estructura clásica, y con evidentes conexiones —buscadas— con las grandes monografías de la antropología médica francesa desde los sesenta, Mallart no se limita a trabajar sobre la lógica intelectual, las representaciones, sino que incide muy directamente en las prácticas a partir de un conocimiento personal directo y participativo en los rituales. No estamos pues sólo ante los discursos de los informantes, sino ante una realidad directamente observada y cuidadosamente anotada, en la que los detalles juegan un papel fundamental. En esto, Mallart reivindica su condición de etnógrafo y se distancia respetuosamente de los estilos practicados por los *ethnologues* franceses que proceden de la *Agrégation de Philosophie*. Hay en esta postura positivista —naturalista—, una clara reivindicación del campo frente a los *ethnologues* de salón, y un realce absolutamente necesario en los tiempos que corren del «haber visto y escuchado» —sabiendo ver y escuchar, y no sólo limitarse a grabar narrativas. Por eso la primera parte contiene suficientes advertencias al lector para que no se confunda: a Mallart no le interesa discutir teorías en la academia europea o americana, quiere devolver una realidad —con los límites que se quiera dar a ese término, tanto me da—, beti, porque si Lluís no lo hace, esa realidad se pierde, desaparece, se olvida, se pierde la memoria —la de los beti y la nuestra. También la nuestra.

Y es eso lo que le lleva a una actitud positivista, escéptica y crítica en relación a una antropología de la medicina que sobrevalora el uso de lo «tradicional» o de lo «narrativo» e ignora el resto. Su postura es distinta y encomiable: para él es evidente que los usos más frecuentes entre los beti son las prácticas domésticas y la biomedicina en los límites de su disponibilidad —algo en lo que el propio autor participó—, mientras que los más excepcionales —y los más frágiles desde la perspectiva de la memoria— son los que remiten a la medicina de linaje (*lignagère*) y a la «nocturna». Por eso reconoce que su interés por éstas últimas tiene que ver con que es la materia más necesitada de indagación antropológica, y porque es consciente de su fragilidad.

Y lo es tanto que cuando el lector llega a la descripción erudita del «secreto» de las enfermedades nocturnas —y que Lluís estudiara en sus dos primeras décadas de campo (1978, 1981)—, la genialidad de Mallart le lleva a abrir de nuevo el libro para mostrar en sus dos últimas partes la evolución de las enfermedades nocturnas que pudo estudiar en su última década de campo. Por eso las tres primeras partes se ajustan más a su obra inicial (*Medecine et thérapeutique Evuzok* o *Ni dos ni ventre*), mientras que la segunda mitad del libro tiene un carácter novedoso, de ruptura.

Cuando hice un *coup d'oeil* del primer volumen, me dije a mí mismo que la primera parte del libro era hoy historia y el positivismo de Mallart era el positivismo del historiador. Mientras que en la segunda parte, la más propiamente historiográfica, en la medida que narra las transformaciones de la sociedad beti, es cuando Mallart es más etnógrafo. No es que no fuese etnógrafo en los sesenta, es que el etnógrafo de los sesenta no es el etnógrafo de los ochenta y un texto como *Soc fill dels Evuzok* significa una ruptura mucho más profunda de lo que pueda parecer, tanto que su influencia en la redacción final de *La Forêt* no puede eludirla ni la exigencia de radicalidad positivista de un texto erudito.

En mi relectura, ya detenida, ratifiqué esa primera impresión, puesto que entre la primera y la segunda mitad del libro hay una evidente transición de estilos narrativos que se corresponden con dos estilos muy distintos en las dos etapas del trabajo de campo: un primer periodo de gran continuidad en el campo y de trabajo *en la comunidad* y escasas interrupciones en Europa, y una segunda etapa de estancias más breves centradas en un *estudio de caso* nuclear, Mba Owona —aunque no único—. La transición no solo es estilística sino también conceptual, de la rigidez académica inicial y de las distancias del etnógrafo, se pasa a un estilo narrativo mucho más personal, más implicado, más lleno de interrogantes respecto al futuro sin respuesta del proceso de cambio que el etnógrafo registra.

El problema antropológico que interesa a Mallart en *La Forêt*, ya no es tanto la descripción del sistema médico, como su evolución, tal como podía observarla desde finales de los ochenta y a partir del caso de Mba Owona, un sancionador tradicional (*guérisseur traditionnel*) especializado —e iniciado—, en el tratamiento de medicina nocturna, pero que efectúa un singularísimo trabajo de profesionalización alineándose con las estrategias que la propia biomedicina utilizara desde el s. XIX, es decir, introduciendo el registro escrito de casos, los historiales —que están disponibles en los archivos de Mallart— y estrategias de promoción, publicidad y de legitimación y acreditación. Al pasar del estudio de comunidad al de caso, Mallart no puede eludir su implicación personal con Mba Owona al que dedicara varias publicaciones (1982) y una trayectoria en la que la evolución del *guérisseur* ha sido «acompañada» por el etnógrafo a lo largo de un par de décadas, y que da lugar a una dialéctica personal que se refleja en la narración e introduce en la obra erudita una dimensión que la aleja de la etnografía puramente historicista y la vincula a una posición mucho más implicada. Me fascina el movimiento interno de la obra, como representación de las transformaciones de la identidad del propio etnógrafo, por el modo cómo la obra no es sólo el producto de poner orden a una masa de datos en el sentido positivista más clásico, sino una creación en la que aflora la evolución intelectual del autor.

Por eso el producto final es un clásico, nada «clásico», es una obra abierta que se cierra con un interrogante no resuelto del todo, sólo en parte, como es el de cuál será la evolución no ya de la medicina nocturna beti, sino de los *culture-bound syndroms* con los que se quisieron establecer taxonomías nosológicas asociadas a taxonomías culturales.

Recomendar *La Forêt* es algo que debe hacerse sin reservas, más aún, dado que una edición de estas características no suele tener la difusión que merece, pero es cierto también que este tipo de ediciones no son productos fugaces, sino que persisten en el tiempo, de los que constituían el fondo de las buenas bibliotecas. Me queda lamentar que la edición francesa será difícilmente traducida a nuestra lengua, y eso que el primer volumen y la introducción al segundo serían más que bienvenidos

en nuestro panorama editorial. Por eso hemos de saludar la generosidad y el esfuerzo editorial del *Musée Royal d'Afrique Centrale*. ¡Cuando habrá aquí mecenazgos como éste!

BIBLIOGRAFIA CITADA

- FONT I QUER, Pius. 2000. *Plantas Medicinales*. Barcelona: Península.
- MALLART GUIMERA, Lluís. 1977. *Médecine et Pharmacopée Evuzok*. Nanterre: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.
1978. «Witchcraft Illness in the Evuzok Nosological System». *Culture, Medicine and Psychiatry* 2 (4): 373-396.
1981. *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*. París: Société d'Ethnographie.
1983. *La dansa dels esperits. Itinerari Inicitiàtic d'un medecinaire africà*. Barcelona: La llar del llibre.
1992. *Sóc fill dels Evuzok. La vida d'una antropòleg al Camerun*. Barcelona: La Campana (trad. castellana, Ariel).
2001. *Okupes a l'Àfrica*. Barcelona: Edicions La Campana.
- SAGARRA, José María de. 1942. *El camino azul. Viaje a la Polinesia*. Barcelona: Editorial Juventud.

JOSEP M. COMELLES
Institut Català d'Antropologia

BRANDES, Stanley: *Estar sobrio en la Ciudad de México* (México: Plaza y Janés, 2004), 259 pp.

Es éste un libro tan interesante por el tema como por el tratamiento. El asunto abordado es el del alcoholismo, un problema que —por supuesto— no resulta exclusivo de sociedades concretas pero que, según las épocas también, cada sociedad vive de maneras diferentes y con distinta intensidad. Hoy, por ejemplo, en España, se experimenta con preocupación e incluso con alarma el abuso de alcohol por parte de las generaciones más jóvenes: el famoso «botellón» que ha dado —incluso— normativas legales de ámbito municipal.

Ya que la forma de abordar el alcoholismo en esta monografía responde a un método cualitativo, aunque no ignore —ni prescinda tampoco de— los datos estadísticos, cabría preguntarse por qué la elección del grupo estudiado se ha centrado, aquí, en un grupo determinado de Alcohólicos Anónimos situado precisamente en México. D.F. Dicho de otra manera, y dado que el trabajo consiste en una etnografía —finísima y matizada por cierto— de un caso específico de esa agrupación de carácter internacional (si bien de origen estadounidense) que es AA (Alcohólicos Anónimos), ¿en qué medida es relevante que el grupo en cuestión sea mexicano?

Más allá de lo fortuita que puede ser la selección del tema elegido en un trabajo etnográfico y cuyo azaroso origen el mismo autor nos relata en una precisa y amena introducción, alguna consideración hecha en el propio texto parecería apuntar a las posibles razones de por qué México constituye un lugar especialmente apropiado

—o más interesante que otros— para estudiar el problema del alcoholismo y la lucha contra él. Así, que el beber sea allí algo bastante bien aceptado socialmente, por un lado. Y no sólo esto, sino que —además— el alcoholismo forme parte de la construcción de la masculinidad a la mexicana. Es decir, que beber haga «más hombre» y el no beber sea como un menoscabo de lo masculino. Escribe Stanley Brandes que «en México ingerir bebidas alcohólicas es inherente al rol masculino». Y añade: «Yo diría que los hombres mexicanos tienen bastante más que vía franca para beber; el alcohol es prácticamente una característica obligada de los rituales religiosos y los encuentros ritualizados de todo tipo en los que participan con frecuencia los hombres» (p. 135).

De otra parte, el que AA haya logrado una cierta implantación en México —a pesar de su inspiración moral, que religiosamente tendría que ver más con la variante protestante que católica de la religión cristiana— constituye en sí un fenómeno con interés para ser estudiado, tal como el autor apunta y explica: «Especular que Alcohólicos Anónimos se ha convertido en el equivalente funcional del protestantismo en Latinoamérica resulta muy tentador. Después de todo, ahora hay una considerable literatura que sugiere que los miembros se convierten del catolicismo al protestantismo, en parte, para poder controlar sus problemas con la bebida. La literatura también propone una relación causal entre el progreso económico y la conversión al protestantismo (...) que alienta la sobriedad necesaria para ser un actor económico racional» (p. 213). Sin embargo, el autor asevera que «las filas de los miembros de AA no están compuestas de manera predominante por conversos al protestantismo, sino por católicos romanos tradicionales» (p. 215), si bien también reconoce que «en el caso del protestantismo mejicano, la abstinencia es uno de los preceptos más sobresalientes» (p. 215). Y matiza que «aunque queda claro que el protestantismo y Alcohólicos Anónimos son rutas alternativas para alcanzar la sobriedad, no hay muchas pruebas de que AA transforme a sus miembros en actores eficientes de la economía global» (p. 216). No hay que crear, además, «dicotomías rígidas» al respecto, pues —según se ha constatado en muchas zonas de México— «los conversos al protestantismo (...) no abandonan el catolicismo del todo» (p. 215).

La estrategia empleada por AA —aunque la asociación aparezca revestida de laicismo en sus actuaciones exteriores— se inspira en una concepción puritana del mundo que, en el fondo, es también esencialmente maniquea. Y no cabe duda, a juzgar por los resultados, de que como estrategia contra las adicciones parece bastante eficaz: uno no debe beber nada, uno no debe fumar nada. Pretender hacerlo en pequeñas dosis constituye un pretexto, una recaída en el mal. Se bebe o no se bebe, se fuma o no se fuma: no caben términos medios. No queda resquicio para beber o fumar por gusto de una manera controlada. Se puede ser «alcohólico húmedo» o «alcohólico seco», pero siempre un pecador. En el nuevo reino de Manes no cabe el placer.

Por ello, los miembros de la Asociación se presentan así: «Soy fulano y soy un enfermo alcohólico». Porque desde esta terapia, que sin duda responde a una ideología, se asume sin dubitación «la idea general de que la persona que es alcohólica lo será para siempre» (p. 122). El autor recoge en boca de varios de los integrantes del grupo en que realizó su trabajo de campo la convicción de que el alcoholismo es una enfermedad poco menos que genética de la que uno por sus propios medios no puede librarse: está condenado a serlo, como otros son rubios o bajitos:

«David...dice que al principio pensó que su alcoholismo era hereditario, que era de origen biológico, porque su padre y su abuelo eran alcohólicos; que después pensó

que estaba embrujado y que, por último, entendió la verdad: el alcoholismo es una enfermedad y sólo con la ayuda de Dios y sus compañeros de AA podía acariciar la esperanza de dejar de beber» (p. 123).

Y, en este sentido, siempre queda la sospecha de que muchos, si no todos, podemos ser igualmente alcohólicos sin saberlo. O arrastrar algún problema no menor en nuestra existencia que enmascare o nos aboque al alcoholismo, de modo que uno de los miembros del grupo llega a decir al investigador en una de las sesiones en las que éste participa: «Usted tal vez deba corregir algo en su vida» (p. 119). En definitiva, parece que la moral o el moralismo de AA enseña a aceptar o —incluso— a descubrir el sentimiento de culpa cuando éste aún no era percibido por el sujeto. No resulta tolerable —bajo sus principios— la idea de una buena relación o amable convivencia con el alcohol —y lo mismo podría decirse del tabaco ahora tan perseguido en muchos países después de haberse iniciado la cruzada contra él en los USA—: no se puede beber una copa sin más. La abstinencia absoluta como única técnica contra la adicción deviene en una teoría del mundo que, a veces, da la sensación de que persigue no sólo el control sino hasta la destrucción del placer. Porque la carne es débil y por un pequeño placer puede comenzar la perdición de la persona.

Toda etnografía es un juego de espejos: el antropólogo habla mediante ella —a través del estudio de los «otros»— de un problema que tiene que afectar o interesar suficientemente a los «suyos», a los que —si no son «como él»— comparten en mayor o menor grado su cultura. En esa exotización de los problemas que la etnografía tiene se habla con mayor libertad de lo que nos preocupa. Siempre fue así, el sexo entre los salvajes o lo que las adolescentes hacían o dejaban de hacer en remotas islas interesaba en la medida que ello nos aportaba un mejor conocimiento del sexo o la adolescencia. La enseñanza extraída por medio de esta proyección exotista ayudaría a saber más del sexo, a controlar los deseos y sus formas para conseguir mayor placer o a atisbar una solución frente a determinados conflictos.

El problema del alcoholismo es tanto o más un problema de la sociedad norteamericana —o de las sociedades europeas consideradas como desarrolladas— que de México u otros países del llamado Tercer Mundo. Con el agravante de que —como también señala el autor de este libro— el alcoholismo femenino resulta vergonzante y semiculto en México: «En el caso específico de México, es posible explicar las diferencias de género considerando básicamente la forma en que la bebida afecta a la reputación familiar; en pocas palabras, no es vergonzoso que un mexicano se emborrache, pero es muy vergonzoso que una mexicana lo haga» (pp. 126-27). El alcoholismo femenino está, probablemente, mucho más extendido en los USA (donde no por eso resulta menos vergonzoso o clandestino) y, sin embargo, no por ello exento de cierta connotación machista. De allí, de Norteamérica, procede —además— el modelo del «alcoholismo como enfermedad» que, desde Estados Unidos, ha sido exportado a otros lugares (p. 193). Este modelo hace responsables e irresponsables de una vez a los alcohólicos por paradójico que ello pueda parecer: «se consideran responsables de su comportamiento de bebedores, pero al mismo tiempo consideran que no son responsables del mismo» (p. 194). Y no lo son porque «habrían nacido así», sin poder evitarlo después.

Norman Mailer, en un reciente artículo en que hablaba —entre otras cosas— del presidente Bush lo dice claramente: «los miembros de Alcohólicos Anónimos se denominan a sí mismos *borrachos secos*. Dicen que, aunque ya no beben, la sensación de desequilibrio relacionada con la falta de alcohol no desaparece. No es que Dios les

ayude en su esfuerzo para permanecer sobrios, sino, más bien, que esconden el impulso detrás de la fe. Es posible que dejar el alcohol fuera el acto más heroico de la vida de George W., pero tal vez Estados Unidos esté pagando el precio. Su piedad se ha convertido en una pomada que sirve para tapar toda la inestabilidad apagada del *borracho seco* que aún se agita en su lívido interior» («¿Quiénes somos?», EL PAÍS, 24-X-2004). La idea de que el alcoholismo es una enfermedad hace a la gente —en cierto modo— irresponsable por ser alcohólica, pero culpable respecto a esa tara originaria y sólo redimible por la fe.

Aunque esta monografía se publica en español por vez primera, es traducción del original que el autor escribió en inglés y, es de suponer, que para un público estadounidense o —vagamente— internacional. Habla de un problema no sólo o especialmente mexicano y estudia —desde un pequeño grupo de AA en ciudad de México— la solución que propone para el mismo una Sociedad, la de Alcohólicos Anónimos, con carácter internacional, pero de inspiración norteamericana. Por ello, no cabe duda de la verdad de lo que el autor afirma —al final del texto— cuando dice que «los miembros de Apoyo Moral, al confrontar su problema con la bebida, participar en una organización voluntaria como AA y modificar creativamente su visión de lo que significa ser hombre en la ciudad de México, llevan vidas heroicas; tal vez son heraldos de una nueva sociedad» (p. 229). Y no es poco, desde luego, que en lugares como México D. F., «hoy, no tomar alcohol represente, cada vez más, sólo otra manera de ser hombre» (p. 228). Pero sí surge la pregunta: ¿de qué nueva sociedad son heraldos estos miembros?, porque —como hemos visto— no todo es, quizá, tan positivo en la ideología de AA. Y, sobre todo, ¿cuáles son las luces y sombras de su «credo»? Pues —según consigna también el autor— «para los católicos creyentes, como son muchos de los de Apoyo Moral, AA equivale a una Iglesia» (p. 228). Verdaderamente ese credo o iglesia ¿qué anuncia y a dónde nos lleva?

En todo caso, la magnífica monografía de Stanley Brandes resulta, como cualquier buena etnografía, no sólo fundamental —a partir de ahora— para conocer más sobre el alcoholismo en México, sino también para plantearse un montón de preguntas sobre el alcoholismo en los USA y el alcoholismo en general. Es —como debe ser toda obra verdaderamente antropológica— «buena para pensar». Y para preguntarnos hacia dónde va, entre contradicciones y prohibiciones muchas veces hipócritas, nuestro angustiado mundo.

LUIS DÍAZ G. VIANA

Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid

RIVERA ANDÍA, Juan Javier: *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Religión, ritual y ganadería en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 640 pp. Incluye mapas, cuadros y fotos a color.

Aunque este libro, el primero del joven antropólogo peruano Juan Javier Rivera Andía, haya sido incluido entre los mejores libros del año por uno de los diarios más importantes del Perú¹, y haya ganado el premio nacional a la investigación en el año

¹ Ricardo GONZÁLEZ-VIGIL, «Los mejores libros del año 2003», *El Comercio*. Sábado 3-1-2004.: A-5.

2004²; nos gustaría señalar, con ciertos detalles, algunos de sus aciertos y aportes. El volumen, de más de seiscientas páginas y abundante material gráfico, contiene, sin lugar a dudas, la etnografía más completa y detallada de la herraanza andina que se haya publicado hasta el día de hoy. Pero las descripciones de este libro —atentas a los gestos, a la distribución del espacio, a los testimonios de los participantes y a las metáforas más frecuentes— no se limitan al presente, sino que abordan el pasado. Juan Javier Rivera Andía ha recuperado y transcrito gran parte del enorme corpus de testimonios, fotografías y pentagramas que el desaparecido antropólogo Alejandro Vivanco Guerra, el desconocido y ejemplar discípulo de José María Arguedas, dejara inéditos hace ya cuarenta años. Hay aquí un tema tan importante como caro para la antropología peruana: el cambio. La comparación de ambos retratos —el del Juan Javier Rivera y el de Alejandro Vivanco— nos brinda, por vez primera, la oportunidad de estudiar con precisión la transformación cultural en el Perú. Esta precisión nos es otorgada por la delimitación estricta que hace Rivera Andía de una región (el valle de Chancay, en el departamento de Lima), de una época (exactamente cuarenta años, entre 1962 y 2002) y de un fenómeno (las celebraciones en torno a la identificación del ganado) determinados. La vocación etnográfica de este libro refresca, pues, un ambiente académico que, como el andinista, a veces se encuentra saturado de interpretaciones apresuradas.

Este libro intenta, además, una exégesis que, con algo de ventura, nos aproxima al sentido de los sistemas simbólicos religiosos que animan las celebraciones descritas por el autor. Sin embargo, creemos que la ascesis del análisis carece de una euforia y de un personalismo que contrastan quizá demasiado con la densa etnografía que le precede.

Completan este valioso libro, una breve colección de textos escritos por los mismos habitantes de esas comarcas y algunos cuentos populares recopilados durante el trabajo de campo en la región. Finalmente, encontramos dos exhaustivas bibliografías: una sobre la herraanza en los Andes peruanos, y otra sobre los estudios sociológicos realizados en el valle de Chancay.

Los precedentes del análisis y de la etnografía del libro se encuentran en las tesis de licenciatura y maestría sustentadas por Rivera Andía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. En el libro se logra, además, la publicación, por vez primera, de los valiosos documentos escritos por Alejandro Vivanco —uno de los menos conocidos discípulos de José María Arguedas— hace ya cuatro décadas. A pesar de contener materiales tan variados —etnografías, interpretaciones y documentos—, la coherencia del libro nos muestra un texto pensado como tal desde el principio. El autor ha intentado resolver algunas de las preguntas sugeridas en este libro en numerosos artículos publicados en varias revistas especializadas de Perú (en *Antropologica*, de la Pontificia Universidad Católica del Perú), Ecuador (en *Artesanías de América*, del CIDAP), Argentina (en *Scripta Ethnologica* del CAEA), España (en *Gaceta de Antropología* de la Universidad de Granada) y Estados Unidos (en *Journal of Anthropological Research* de la Universidad de Nuevo Mexico).

Sólo tenemos un reparo que hacer al libro: su título nos habla de «religión, ritual y ganadería». Creemos que hubiera sido más adecuado usar la noción de «simbolismo»

² Se trata de «Premio nacional CONCYTEC 2004. Estímulo a la creatividad científica y tecnológica», en la categoría de «Investigación en Ciencias Humanas y Sociales», convocado anualmente por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

en vez de la de «religión». En términos ortodoxos, una religión implica una iglesia, una institución jerárquica con funcionarios más o menos especializados en los oficios religiosos: ese no es el caso de los rituales descritos por Rivera Andía —al menos en el valle de Chancay. Sin embargo, podemos comprender el propósito del autor: enfatizar algo que los estudios de rituales en el Perú —siguiendo a algunos colegas norteamericanos— tienden quizá a descuidar. En efecto, el análisis del rico conglomerado de ceremonias populares en nuestro país ha tendido recientemente, no solo a descuidar la etnografía, sino a ver exclusivamente lo que Roy Rappaport ha llamado los «mensajes autorreferenciales» del ritual: la *performance*, el prestigio, la reafirmación de la masculinidad, etc. Siguiendo con esta terminología, podemos decir que el interés central de Rivera Andía son los mensajes canónicos, no codificados completamente por los participantes del ritual, aquellos que precisamente distinguen el ritual humano de los actos recurrentes de los monos o cangrejos.

Además de este reparo, nos gustaría señalar dos perspectivas adicionales y complementarias que podrían aplicarse en adelante a los rituales estudiados por Rivera Andía. En primer lugar, el análisis de los mensajes autorreferenciales ya mencionados (sobre todo ahora que ya se ha emprendido el estudio de los discursos canónicos). Y, en segundo lugar, sería interesante incluir en el análisis, las investigaciones etiológicas sobre el comportamiento de ciertos animales principales en los ritos en cuestión (como las reses o la perdiz *kiuyu*), y las consideraciones ecológicas sobre el medio ambiente que constituye el escenario del pastoreo del ganado y del pueblo de los hombres.

Con todo, es notable la valentía de este joven investigador. Sus investigaciones realizadas sin muchos recursos económicos y su alejamiento consciente de ciertas modas ideológicas que hoy predominan en el Perú; que nos dan un ejemplo más de la vieja sentencia de Oscar Wilde: «una idea que no es peligrosa no merece de ninguna manera el nombre de idea».

EDUARDO LINARES

Pontificia Universidad Católica del Perú

VICENTE, Ángeles (ed.): *Musulmanes en el Aragón del siglo XXI* (Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2004), 206 pp.

Musulmanes en el Aragón del siglo XXI ofrece al lector un análisis más amplio de lo que el título permite suponer, gracias a una excelente contextualización

Se trata de un estudio del colectivo musulmán llegado a nuestro país a través del proceso migratorio que ha tenido lugar, de forma significativa, a lo largo de las últimas décadas, visto a través de los trabajos de distintos especialistas en los temas que se tratan. Este tipo de aproximación, poco frecuente en la literatura sobre inmigración en España, permite ofrecer al lector un panorama extraordinariamente rico de un grupo de personas complejo y contradictorio como todo grupo humano, en vez de una pintura uniformemente gris en la cual la conducta se presenta determinada invariablemente por referencia a la práctica de una religión o a un país de origen, como a mi juicio nos hace suponer la mayoría de los trabajos sobre inmigración con que contamos en España.

El cambio de enfoque que supone esta obra, que es en mi opinión uno de sus mayores méritos, se basa en un trabajo de edición que no se ha limitado a hacer una

compilación de artículos, sino que proporciona al lector la posibilidad de aproximarse al tema complejo que es siempre la conducta social de un grupo desde la complicada coordinación de perspectivas de análisis diferentes complementadas. En este caso, a partir de un análisis de los censos de población (Manuel Pinos Quílez), de un estudio de la génesis y el desarrollo del estatuto jurídico del Islam en España (Iván Jiménez-Aybar), de las variables de la lengua árabe en relación con sus contextos sociolingüísticos (Ángeles Vicente), de la presencia y el comportamiento en las escuelas (María Elósegui Itxaso), de las consecuencias del cambio del código de familia en Marruecos (M^a del Pilar Diago Diago), la alimentación (Paula Durán Monfort) y el estereotipo de «moro» en nuestro país (Carmen Gallego Ranedo).

Una de las consecuencias fundamentales de la lectura de *Musulmanes en el Aragón del siglo XXI* es la de desterrar lugares comunes (presumidos más que aprendidos) y hacer inútiles las generalizaciones sobre el colectivo, ofreciendo, a cambio, un panorama interesante que obliga al lector a replantear las ideas sobre el grupo, sustituyendo certezas por nuevas preguntas. Por este motivo el texto resulta a la vez ameno y denso, es rigurosamente académico pero no está destinado a la academia, sino a un público amplio y curioso por aprender acerca de las personas que viven en España. Creo que sería muy útil a los profesores que demandan conocer algo más que tópicos acerca de los bagajes variados de los niños que tienen actualmente en las aulas.

Sólo los dos últimos artículos me ha parecido que no comparten estas virtudes en la misma medida. Quizá «Inmigración y globalización en el Espacio Mediterráneo. La identidad reconstruida a través de la alimentación» (Paula Durán Monfort) resulta demasiado simplista en relación con el resto de los trabajos, carece de la textura compleja que el aproximarse a los hábitos alimenticios nos podría ofrecer, al tratarse de una actividad tan cotidiana, tan determinada por los aprendizajes y trastocada profundamente por el traslado, la accesibilidad de los productos y la necesidad de «traducirlos».

«El 'moro' como amenaza de la conciencia nacional del 'nosotros'» (Carmen Gallego Ranedo) plantea un tema tan poco usual como necesario. El problema, en mi opinión, vuelve a ser la simplicidad del análisis que trata los prejuicios y los estereotipos como si siempre fuesen negativos y siempre perjudiciales, y deja al lector con la incapacidad de entender por qué a veces construimos estereotipos y prejuicios positivos, en particular, y por qué los generamos y los usamos, en general, por una razón que no sea la perversidad. De todas formas el trabajo consigue reclamar la necesidad de analizar el tema y la oportunidad de hacerlo en este contexto.

En cambio, «Musulmanes en Zaragoza. Nuestros vecinos desconocidos», supone una excelente introducción al libro, muy adecuadamente colocado en primer lugar, porque a partir de un análisis de las cifras que proporcionan los censos, nos ofrece un panorama del Aragón contemporáneo muy distinto del tradicional. El trabajo ofrece un marco excelente para encuadrar el resto de los artículos.

«La formación de la comunidad musulmana en Aragón y su estatuto jurídico» (Iván Jiménez Aybar) supone una introducción excelente al tema del Islam en España en el siglo XXI. Por sí solo, el trabajo sería recomendable a todo aquel que estuviera interesado en aprender sobre la gente que vive actualmente en nuestro país, pero junto al resto de los artículos resulta aún más interesante porque analiza el complicado proceso de engranaje de una comunidad que practica el Islam de muy diversas formas en un país no musulmán que reconoce una serie de razones históricas para permitir la creación de un espacio oficial para la práctica de la religión musulmana. Un espacio que es incomparable al que ocupa actualmente la religión católica, pero

donde el estatuto jurídico del Islam como religión de «notorio arraigo» tiene una serie de consecuencias significativas en la legislación española (desconocidas por la mayoría de la población) que aparta a nuestro país del modelo francés, a pesar de la insistencia de los medios de comunicación en comparar la problemática de los dos países en relación con este tema.

«El árabe dialectal en situación de inmigración: la comunidad arabófona de Zaragoza» (Ángeles Vicente) es quizá el artículo más técnico de toda la obra; sin embargo, cualquier lector interesado y no especialista tiene mucho que aprender y muchos lugares comunes que replantear a partir de este trabajo. Por otro lado, es posiblemente uno de los textos en los que mejor se percibe la complejidad de la comunidad sujeto de estudio, fundamentalmente porque la autora analiza las transformaciones lingüísticas en estrecha relación con las transformaciones sociales. La lectura de este artículo debería orientar la política lingüística educativa y evitar los errores que se cometen en el caso de los hablantes del árabe, debido a su complejidad.

«Interculturalismo e Islam en los centros escolares de Zaragoza» (María Elósegui Itxaso) se centra en la escuela y, a través de un excelente análisis de los conflictos de normas que se presentan en los centros escolares con respecto a los alumnos musulmanes, lo que nos está mostrando son los procesos de adaptación de los alumnos a la escuela y de la escuela a los alumnos. La autora concluye su trabajo señalando los problemas que aún están sin resolver, porque no ha entrado en vigor la legislación correspondiente en materia de educación contemplada en el estatuto jurídico, por falta de acuerdo en el tema de la representatividad en la comunidad musulmana, y ofrece el caso belga, donde se llegó a encontrar una solución al mismo problema, a modo de comparación.

«Repercusiones de la nueva *Mudawwana* en la inmigración marroquí» ofrece un interesante análisis de las contradicciones jurídicas en materia de derecho de familia en las que a veces se encuentran atrapados los ciudadanos marroquíes que viven en España por los conflictos de normas entre un régimen jurídico y otro. La autora centra su atención de forma especial en los cambios introducidos por la nueva *Mudawwana* marroquí del 2004.

MARGARITA DEL OLMO

Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid

FERNÁNDEZ PONCELA, Anna M.: *Estereotipos y roles de género en el refranero popular. Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos* (Barcelona: Anthropos, 2002), 157 pp.

A lo largo de los últimos años A. M. Fernández Poncela nos ha obsequiado con diversos estudios sobre estereotipos y roles de género en cuentos, leyendas (1995), canciones (2001) e, incluso, refranes (1994), textos folklóricos cuya función consiste, como bien es sabido, en condensar ingeniosamente ideas, sentimientos, advertencias, consejos, normas de conducta y enseñanzas con un lenguaje llano y conciso, aunque ayudado por la dicción sonora o rima. Los mensajes emitidos en ellos están destinados, por lo general, a la interiorización, aceptación y reproducción del modelo cultural socialmente establecido dentro de un contexto determinado. Por esto, la literatura oral tradicional, y el refranero en concreto, constituye un camino importante para

rastrear la violencia verbal y simbólica contra las mujeres, inscrita en el imaginario social. Aunque no cae la autora en la utopía feminista de postular la deconstrucción del lenguaje heredado, sí se propone descifrar los discursos del refranero popular como parte del modelo cultural hegemónico y profundizar en torno a la interpretación de los mensajes sexistas y androcéntricos de la mentalidad popular y el sistema social general, porque lo considera «ejercicio importante y necesario para el avance de unas relaciones de género —intergenéricas e intragenéricas— más igualitarias, gratas y satisfactorias para hombres y mujeres, para la humanidad en su conjunto» (p. 139). Este libro, pues, es fruto del análisis de la intersección entre fenómenos del lenguaje y fenómenos sociales de las relaciones entre los géneros tal y como aparecen dibujadas en esa parcela peculiar de la cultura popular que constituye el refranero. El estudio de la configuración, reproducción y posible cambio y subversión de las mismas, aludido con detalle en las páginas finales (pp. 117-141), es, en última instancia, el propósito al que responde el trabajo descriptivo que integra la primera parte del libro.

Como primer ejercicio ilustrativo de la visión «corta, reduccionista, esquemática y enormemente sexista» que prima todavía «en el umbral de un nuevo siglo y milenio» (p. 13), se citan las definiciones de *hombre* y *mujer* propuestas por la vigésima primera edición del *DRAE* (1992). Pero la vigésima segunda edición, que la autora no ha tomado en cuenta, había visto ya la luz en 2001, y las modificaciones efectuadas con respecto a la edición de principios de los noventa son cualitativa y cuantitativamente importantes, a lo que sin duda han contribuido las numerosas recomendaciones y propuestas hechas por organismos e instituciones oficiales a lo largo de la década¹. Así, por ejemplo, entre otros cambios, se han incluido, paralelamente a *hombre de letras* 'el que cultiva la literatura o las ciencias humanas' y *hombre de campo* 'el que con frecuencia se ejercita en la caza o en las faenas agrícolas', *mujer de letras* 'la que cultiva la literatura o las ciencias humanas' y *mujer de campo* 'la que con frecuencia se ejercita en la caza o en las faenas agrícolas', ambas ausentes de la vigésimo-primer edición. Y por lo que respecta a las frases hechas, a partir de *¡Ese sí que es un hombre!* 'individuo que tiene las cualidades consideradas varoniles por excelencia, como el valor y la firmeza', *ser alguien mucho hombre* 'ser persona de gran talento e instrucción o de gran habilidad', o *ser alguien todo un hombre* 'tener destacadas cualidades varoniles, como el valor, la firmeza y la fuerza' se han recogido, en paralelo, las expresiones *¡Esa sí que es una mujer!* 'mujer que tiene las cualidades consideradas femeninas por excelencia', *ser mucha mujer* 'ser admirable por la rectitud de carácter, por la integridad moral o sus habilidades', o *ser toda una mujer* 'tener valor, firmeza y fuerza moral'. Las definiciones de la mujer, por tanto, no son ya del todo negativas ni se mueven en los términos dicotómicos y bipolares de la que cumple perfectamente sus obligaciones domésticas y la de mal vivir, como señalaba la autora sobre la edición de 1992 (p. 14). Su descripción, como la de los hombres, incluye ya características identificadas socialmente como positivas: desde la firmeza y el valor, hasta la sabiduría, el arte, la ciencia y el talento. A este capítulo introductorio de carácter general (pp. 11-18), donde se definen conceptos fundamentales y se pre-

¹ Nos referimos especialmente a la comisión NORMA, que, constituida en junio de 1994 para asesorar sobre lenguaje al Instituto de la Mujer, en una reunión celebrada el 28 de junio de 1995 acordó la revisión y corrección sistemática de asimetrías sexistas y visión androcéntrica de cara a la vigésima segunda edición del *DRAE*.

cisa el sentido exacto que se otorga a *rol* y *estereotipo*, le sigue otro que aborda más concretamente la importancia del refranero popular como enseñanza viva y representación social en el marco del folklore y, de forma más amplia, en la cultura popular y en el lenguaje («Nombrar el mundo, el hombre y la mujer», pp. 19-35). Sorprende que en un estudio tan exhaustivamente documentado desde el punto de vista antropológico no se cite la obra de Calero (1990), que abordó ya el tema de la imagen femenina a través de la tradición paremiológica española y reunió hasta un total de 10.884 dichos alusivos de forma directa o indirecta a la mujer en cualquiera de sus etapas, estados, oficios u otras circunstancias de la vida; o los trabajos de Olmedo Rojas². Sin embargo, considerando la condición de antropóloga de la autora, estas ausencias, desconcertantes para un filólogo, pueden verse como indicio de la fragmentación del saber académico, a la que parece que estamos inevitablemente condenados.

Con el siguiente capítulo —«Estereotipos reales o cómo son las mujeres: malvadas, charlatanas, mentirosas, irracionales y peligrosas» (pp. 37-58)—, que revisa la imagen «real» de la mujer, entramos de lleno en la descripción del corpus. Una sola ojeada basta para comprobar que el refranero dota a las féminas de características negativas, principalmente por lo que respecta a su charlatanería e incontinencia verbal, que las incapacita para guardar un secreto; su propensión a la mentira y a la mutabilidad de parecer; su maldad y peligrosidad, con artes que abarcan desde la seducción a la brujería; y su animalidad, pues comparte con las formas de vida inferiores la incapacidad de raciocinio, el salvajismo, la tontería, la brutalidad y la maldad, razón por la que, en ocasiones, se equipara su figura a la del mismo diablo. Los dichos llegan, en ocasiones, a extremos inhumanos, pues, con crueldad infinita, abogan por la legitimación del maltrato, la violencia física, verbal o simbólica, e incluso la muerte. El siguiente capítulo, la otra cara de la moneda —«Imágenes ideales o cómo deberían ser: calladas, discretas, obedientes, limpias, caseras y trabajadoras» (pp. 59-65)— revisa la imagen del «ideal de mujer» propugnado por el refranero, coincidente con el del modelo cultural dominante. La mujer buena es la callada y discreta por antonomasia, es decir, la que no habla y de la que no se habla. Ha de hacer gala también de bondad, lealtad, honradez y obediencia, virtudes que la llevan a desarrollar satisfactoriamente las labores del hogar, cocina y costura principalmente. La belleza física no es, al contrario de lo que pudiera pensarse, el mayor atractivo que se le atribuye, pues aparece asociada a la maldad, la tontería y la incoherencia. Es la mujer buena, difícil de encontrar y mantener, la que es vista como tesoro maravilloso. Una vez establecida la imagen real e ideal de la mujer, en «Cómo son los hombres, las mujeres toman la palabra» (pp. 67-84) la autora pasa a describir y descifrar la imagen del hombre reflejada en los refranes. Aunque cuando el hombre es maltratado verbalmente por los dichos populares lo es generalmente no en razón de su sexo sino por su pertenencia a un sector social determinado, a un grupo étnico o a la generación no dominante, éste es también víctima de una serie de arquetipos paremiológicos. Examinando el refranero destaca, por un lado, el papel de hombre preñador-protector-proveedor

² Aunque Olmedo Rojas ha estudiado también con detalle las definiciones de hombre y mujer en el *DRAE* (1993, 1998), el trabajo que más interesante resulta con relación al libro que reseñamos es «*A la mujer la comparo...*» (Estudio sobre los refranes referidos a las mujeres en el *DRAE*) (2002), que, debido a su salida paralela, difícilmente pudo haber sido conocido por A. M. Fernández Poncela.

y, por otro, el valor y la virilidad que supuestamente le caracteriza: el hombre, para serlo real y cabalmente, debe mostrarlo y demostrarlo a través de una imagen de «macho» según el modelo imperante. Aunque los refranes aplicados a los hombres no son nunca tantos ni tan duros y descarnados como los dedicados a las mujeres, muestran también a veces una aguda crueldad, que se manifiesta ante todo en la imagen del cornudo y en la idea de que realmente no valen mucho, caso en el que son comparados, respectivamente, con frutas en mal estado o con el ganado e, incluso, si no dan la talla, asimilados a las propias mujeres, el peor insulto que puede concedérseles. Puede concluirse, en suma, que, según la imagen ideal socialmente establecida, reproducida por la cultura popular y reclamada, al parecer, por la población femenina, tampoco es fácil ser hombre. Los siguientes capítulos —«Papeles sociales de las mujeres en las relaciones de pareja: doncellas, esposas y putas» (p. 85-91) y «Roles en los vínculos de sangre y la familia política: madre, madrastra, hijas, suegras, nueras y cuñadas» (pp. 93-102)— se abocan al estudio de los refranes que hablan de las mujeres en función de sus roles tradicionales, siempre en relación o generalmente fundados y centrados en la esfera privada o doméstica, al cuidado de la casa y de la familia, en el matrimonio y en la maternidad. Se considera su estado civil —solteras, casadas, viudas—; su posición en la familia, por filiación —madres, hijas— o adscripción —madrastras, suegras, nueras, cuñadas—; su edad —jóvenes y viejas—; y, como caso particular, a las que desempeñan el más antiguo oficio del mundo, las prostitutas. Se observa, por lo general, una estereotipación y simplificación de las características de los roles representados, que se reifican, exageran y estandarizan. Continuando con los roles tradicionales, en el siguiente capítulo —«La descalificación o el miedo a la libertad: matrimonio, solteronas, viudas y viejas» (pp. 103-115)— se exponen los *pros* y los *contras* que el refranero aduce sobre el matrimonio y, seguidamente, la situación de las mujeres que, por una u otra razón, no están inscritas en dicho vínculo: las solteras —singularmente las solteronas, cuyo mal humor es especialmente resaltado— y las viudas, objeto a veces de un sarcasmo que, o bien las pretende enterrar en vida o bien destaca su avidez por mantener relaciones sexuales desenfrenadas. El escudo de superficialidad jocosa que porta quien emplea este lenguaje cómico permite la realización de afirmaciones brutales, despiadadas e, incluso, inhumanas, cuya dureza queda de ese modo atenuada. Si consideramos que la risa es producto de la victoria sobre el miedo, podría concluirse que la mofa incisiva hacia algunos roles y estereotipos femeninos en el refranero constituye una especie de desahogo lingüístico, simbólico, e incluso psicológico, del miedo que parecen inspirar a la población masculina las mujeres, singularmente las que gozan de una posición social que les otorga un mayor grado de libertad. A algunas mujeres, en efecto, se las teme más que a otras, como demuestra el grado de agresividad simbólica descargado en los mensajes que las retratan. El miedo se baña con un manto de desconfianza en el caso de las doncellas, de control con las esposas, de temor hacia las prostitutas, de utilización con las hijas, de odio con las suegras y madrastras, de burla con las viejas y de desprecio con las solteronas y viudas.

Los refranes, que forman parte de nuestras vidas, constituyen una narrativa social que, en su calidad de discurso didáctico-moral, implican un modelo de cultura no exento de ambigüedades y distorsiones sociales. El estudio de Fernández Poncela sobre los estereotipos y roles de género en los refranes populares nos enfrenta una vez más a la polisemia de la lengua y a sus contenidos culturales, expresión vital e inconsciente de socialización acontecida en el tiempo y en el espacio históricos. A la

vista del refranero no puede negarse, en efecto, que las paremias son signo activo del mantenimiento de los roles sexo-sociales, de la preservación de la estructura jerárquica de los mismos y de la subsistencia de una diversa valoración de lo masculino y lo femenino que coloca a las mujeres en inferioridad de condiciones. Ahora bien, si desde este punto de vista, el estrictamente sociológico, apenas pueden plantearse objeciones, desde una perspectiva filológica podría señalarse, además de lo indicado *supra*, que la asignación de una diatopía concreta a cada paremia va a veces en menoscabo de la exactitud científica. Fernández Poncela advierte al comienzo que señalará, tras la cita textual del refrán en cuestión, «el país donde se emplea según los refraneros consultados, o uno de los países donde sí se tiene constancia por lo menos verbal de su utilización, siempre a modo de ejemplo, ante la imposibilidad y complicación del conocimiento correcto y concreto de todos y cada uno de los países donde está o ha estado presente, sus diferentes versiones, diversas incidencias y variadas interpretaciones» (p. 27). Pero ante este complejo panorama consideramos que tal vez hubiera resultado mejor especificar el país sólo en aquellos casos verdaderamente idiosincrásicos, dejando en blanco los muy abundantes refranes que, salvo por pequeñas variantes, pueden, sin temor, considerarse panhispánicos. La decisión de la autora, en efecto, da pie a que aparezcan adscritas a áreas lingüísticas determinadas frases hechas usadas con igual o mayor frecuencia al otro lado del Atlántico, como sucede, por citar un solo ejemplo, con *ser más puta que las gallinas*, adjudicada a Nicaragua, pese a su persistente presencia en otros países de habla hispana. Que Muñoz Seca a comienzos de siglo pusiera en boca de doña Ramírez, dueña de la casquivana Magdalena, las palabras: «¡Infeliz! Es más coqueta/ que las clásicas gallinas» (*La venganza de don Mendo*, III, 342-343), con utilización eufemística de *coqueta*, da cuenta de la extrema vitalidad de la expresión. Porque ¿qué mejor prueba de la vitalidad del discurso repetido que la mutación del cliché con fines humorísticos? Sea como fuere, el propósito fundamental del libro, entender cómo se reproduce y legitima la discriminación sexual a través del refranero, ha quedado convenientemente cumplido.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CALERO FERNÁNDEZ, M. A. 1990. *La imagen de la mujer a través de la tradición paremiológica española (lengua y cultura)*. Publicacions Universitat de Barcelona, Col·lecció de Tesis Doctorals Microfitxades núm.1027, 1991, 2 vols. (Estudio y refranero).
- FERNÁNDEZ PONCELA, A. M. 1994. «Cuando las mujeres hablan o en boca cerrada no entran moscas». Diferencias de género según el refranero popular. *Nueva Antropología* 46.
- 1995. «Las niñas buenas van al cielo y las malas...» Una reinterpretación desde el género de la narrativa oral tradicional. *Nueva Sociedad* 35.
- 2001. «Pero vas a estar muy triste y así te vas a quedar» *Construcciones de género en la canción popular mexicana*. México: INAH.
- OLMEDO ROJAS, A. M. 1993. «Los artículos *hombre, mujer, varón* en el DRAE», en J. Fernández-Barrientos Martín (ed.), *Jornadas Internacionales de Lingüística Aplicada. Robert J. di Pietro. In Memoriam*: 39-48. Granada: Universidad de Granada - Instituto de Ciencias de la Educación.
- 1998. «¿Ha evolucionado el DRAE? (Definiciones de *hombre, varón, mujer*)», en J. D. Luque Durán y F. J. Manjón Pozas (eds.), *Teoría y práctica de la lexicología*. IV

- Jornadas Internacionales sobre el Estudio y Enseñanza del Léxico. Granada, 1997:* 65-73. Granada: Departamento de Lingüística General y Teoría de la Literatura de la Universidad de Granada - Método (Serie Collectae).
- 2002. 'A la mujer la comparo...' (Estudio sobre los refranes referidos a las mujeres en el *DRAE*), en J. D. Luque; A. Manjón y F. J. Pamies (eds.), *Nuevas tendencias en la investigación lingüística*, Granada.

MÓNICA MARÍA MARTÍNEZ SARRIEGO
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

- ARAÚJO, Teresa: *Subsídios para a história do romanceiro dos Açores* (Angra do Heroísmo/Lisboa: Centro Regional dos Açores/Universidade Nova de Lisboa, 2002), 160 pp.
- PURCELL, Joanne B.: *Romanceiro tradicional das Ilhas dos Açores. I. Corvo e Flores*. Samuel G. Armistead, Cristina Carinhas, Pere Ferré y Manuela da Costa Fontes (orgs.); Israel J. Katz (transcrip. musical) y Karen L. Olson (col.) (Angra do Heroísmo/Lisboa: Governo Regional dos Açores/Universidade Nova de Lisboa, 2002), 247 pp.

La edición de estos dos volúmenes del Romancero Portugués Azoreano se encuadra en los estudios que sobre el Romancero Portugués General se han venido realizando desde tres vertientes: publicación de monografías y contribuciones en revistas; nuevas investigaciones, y catalogación y clasificación —e incluso crítica textual de obras ya publicadas o del *corpus* romancístico—. Dentro del primer conjunto, y en orden inverso a su cronología, es de destacar la obra de Pere Ferré, *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna* en dos volúmenes (2000 y ss.); el *Romanceiro Popular Português* de Maria Aliete Galhoz (1987); y el trabajo de síntesis de J. J. Dias Marques, «La investigación sobre el romancero portugués (1967-1999)» (2001). Hoy día, pues, el estudioso sobre el romancero portugués puede acudir, entre otros, a estos trabajos de referencia, así como a los *Arquivos Sonoros* de M. Giacometti, y a los del Centro «Prof. Manuel Viegas Guerreiro», disponibles en Internet, para llevar a cabo su trabajo de análisis e investigación (véase más información en J. D. Pinto-Correia, *Romanceiro Oral da Tradição Portuguesa*. Lisboa: Edições Duarte Reis, 2003).

El volumen de *Subsídios para a História do Romanceiro dos Açores* está dividido en seis capítulos con un apéndice bibliográfico. El capítulo I «Almeida Garret, o primeiro editor da tradição açoriana», presenta la que se ha convenido en aceptar como primera edición, en 1851, del romancero de las Islas Azores realizada por Garret: *Romanceiro, Romances Cavalherescos Antigos*. Los materiales fueron recogidos directamente por el autor, en 1832, en la isla Terceira, e indirectamente, en 1824, en los alrededores de Lisboa. La autora subraya que esta recopilación dio inicio a la moderna metodología de recogida de la tradición oral, y marcó un hito en el contexto de la historia de los estudios romancísticos en la Península Ibérica. Todo ello a pesar de que los criterios seguidos no fueron siempre sistemáticos, pues, por ejemplo, no hay constancia de si los poemas fueron recitados, o cantados; en algunos casos se desconoce la procedencia geográfica de los mismos; están ausentes las referencias detalladas de los informantes, en otros. No obstante Garret sí demuestra conocer la importancia de las diferentes versiones que sobre un mismo tema puedan existir.

El capítulo II, «Teixeira Soares de Sousa, colector dos *Cantos Populares do Archipelago Açoriano*», da cuenta del primer trabajo regional que realizó Soares de

Sousa. Éste reunió los materiales con el propósito de que se incluyesen primero en el conjunto de la obra de Garret y, posteriormente, en el *Romancero Português* de Teófilo Braga. Finalmente los editó Braga, en 1869, como conjunto independiente con algunos retoques, con el título de *Cantos Populares do Archipelago Açoriano*, pero con Introducción y Notas del recolector Soares de Sousa. Éste no aceptó de buen grado el título porque la base del material recogido procedía apenas de la isla de S. Jorge y porque hubiera preferido que se hubiese respetado la separación del Romancero y del Cancionero. En este sentido hay constancia de indicaciones del autor para una segunda edición más sencilla, sin notas ni introducción, donde se restituyesen los textos originales enviados a Braga. Destaca Teresa Araújo el rigor metodológico que el recopilador mostraba a la hora de indicar, al inicio de cada versión, el nombre y la edad del informante, la procedencia geográfica del poema, y la edición sin retoques del texto.

«Sob o estímulo dos *Cantos Populares do Archipelago Açoriano*», título del capítulo III, indica la aportación de romances azoreanos que otros investigadores hicieron a la obra de Braga: Eugénio Vaz Pacheco do Canto e Castro, Francisco de Arruda Furtado —que entregó la primera versión de «O Veneno de Moriana», João Maria de Caires Camacho y el P. Manuel Azevedo da Cunha. La autora da cuenta de la aparición a lo largo del siglo XIX de algunas de estas versiones en diversas publicaciones, como la *Revista Lusitana*, *O Trovador* (de Río de Janeiro) o la *Revista do Minho*, y en colecciones de textos. Finaliza este capítulo señalando el propósito que tuvieron, por una parte, el investigador alemán Victor Eugenio Hardung de reunir en un único título, *Romanceiro Portuguez*, en 1877, todos los romances dispersos, y, por otra, Braga en su *Romanceiro Geral Portuguez*; propósito fallido en ambos casos porque ni uno ni otro compendiaron todos los romances azoreanos conocidos en la época.

En el capítulo IV, «A tradição açoriana na obra de Teófilo Braga, organizador dos *Cantos do Archipelago*» —el más largo de todo el libro, con 55 páginas— destaca Araújo el punto de vista de Braga sobre el romancero azoriano en lo que se refiere a alguna de sus características: aislamiento *versus* tradicionalidad y arcaísmo; y tradición *versus* conservación-innovación. Además la autora hace un repaso de las teorías defendidas por el investigador a lo largo del tiempo con base, generalmente, en los *Cantos*, pero que también tienen que ver con aspectos más generales del Romancero como son: la relación entre romance e historia; la antigüedad y la originalidad, portuguesa o española, de las versiones; el problema de la contaminación; el debate sobre el origen del Romancero; la métrica; la clasificación temática; la perspectiva comparatista y la concepción transnacional de las versiones (a veces estableciendo analogías excesivas, por ejemplo, entre versiones portuguesas y chinas); el concepto de regionalidad; y, por último, la tradición azoreana dentro del Romancero portugués.

«A edição de novas baladas ao longo do século XX», capítulo V del libro, recorre la edición en el siglo pasado del romancero de las islas Azores. Para ello Araújo menciona a autores cuyos trabajos, aparecidos en revistas como *Cantos & Contos*, *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, *Açoriana*, *Jornal Português* (Oakland), *Atlântida*, presentan un interés más etnográfico que literario. Son ellos Mendonça Dias, el P. Ernesto Ferreira, el P. José Luís Fraga, José M. da Silva. Algunos de estos investigadores se limitaron simplemente a ser meros transcripores. Pero no todos. Por ejemplo, Fraga debatió sobre problemas relativos a la naturaleza genética y poética de los cantos, sobre el origen de los poemas —individual o colectivo—; sobre la clasificación de los poemas —narrativos y no narrativos—, y a veces estableció comparacio-

nes con otros cantos del Alentejo y del Algarve. Posteriormente, Elsa Brunilde Lemos de Mendonça y Armando Monteiro, en los años sesenta, continuaron con esta labor, seguidos más tarde por Laurentieux, en los finales de los años setenta, y por João Homem Machado, en los noventa. A toda esta búsqueda hay que añadir la llevada a cabo por Artur Santos, en 1958, y por José Alberto Sardinha en 1997, en lo que se refiere a canciones con soporte musical, que redundó en el descubrimiento de nuevos romances. No queda aquí representada la tarea de recogida de material de interés romancístico en las Azores. Pues, por ejemplo, Pedro da Silveira, en la isla de las Flores, reunió, a partir de 1945, una serie de romances que fue publicando en periódicos y revistas locales, y el investigador Manuel Viegas Guerreiro llevó a cabo una tarea semejante, según aparece en la recopilación de Maria Aliete Galhoz, publicada en los años ochenta.

Pero hay que trasladarse de continente para encontrar nuevas recopilaciones sobre el romancero azoreano. Se trata de los estudios de Joanne Burlingame Purcell y de Manuel da Costa Fontes, iniciados en la década de 1970, con base en la emigración de gentes de este archipiélago a América del Norte. Dichos autores, desde la Universidad de California, establecieron un *corpus* sistemático de romances recogidos entre la población emigrante azoreana establecida en California, Nueva Inglaterra y Canadá. Ahora la amplitud del romancero del Archipiélago de las Azores se alarga, pues hasta ese momento sólo se había recogido prácticamente material en las islas de Terceira, S. Jorge y S. Miguel. Así, gracias a Purcell y a Costa Fontes, empiezan a investigarse los *corpora* de las islas de Faial, Graciosa, Pico, Corvo, con una metodología rigurosa, con una recogida sistemática de materiales, basada en un sólido conocimiento del género medieval y en el cotejo de sus resultados con los repertorios anteriores, dando, así, un nuevo impulso a los estudios del Romancero de Tradición Oral Moderna.

Por último el capítulo VI, «Os estudos de síntese», menciona reediciones que se han hecho de las primeras del Romancero portugués, concretamente del azoreano. La autora refiere las ediciones, incompletas y sin criterio filológico, que hicieron Jaime Cortesão y Alves Redol como *O que o Povo Canta em Portugal* o el *Romanceiro Geral do Povo Português*, respectivamente, así como los romances de ese archipiélago que están presentes en las antologías de João David Pino-Correia. Aunque con lagunas y ciertas carencias filológicas, continúa la autora, los romances también aparecen reunidos en colecciones de tipo particular, como en el *Romanceiro Popular Açoriano*. *Romanceiro* éste preparado por Armando Cortes-Rodrigues, organizado por Almeida Pavão, en los años ochenta, y basado en obras de Braga pero también con aportaciones de las islas de Flores y de Santa María. Es de señalar asimismo que este autor, Cortes-Rodrigues, elaboró posteriormente, en 1994, un romancero azoreano más amplio, teniendo en cuenta criterios filológicos modernos, en el que incluía el otro archipiélago, el de Madeira. Por último Teresa Araújo refiere la síntesis bibliográfica que sobre el Romancero brasileño y portugués han elaborado, respectivamente Costa Fontes y Pere Ferré, *Romanceiro Português e Brasileiro: Índice Temático e Bibliográfico y Bibliografia do Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna (1828-2000)*. Y aunque, evidentemente, ninguna de las dos obras se ciñe en exclusiva al archipiélago azoreano, remite al «Índice geográfico de provincias e Regiões Autónomas» y al «Índice geográfico de Distritos e Ilhas» y al «Catálogo bibliográfico», que permiten una rápida y completa visión de la tradición insular. Es este conjunto bibliográfico el que contextualiza la memoria luso-brasileña y pan-hispánica dentro de la tradición pan-europea del romancero tradicional azoreano.

El libro póstumo de Purcell, dedicado a *Corvo e Flores*, contiene un «Prefácio» escrito por los organizadores de la edición; sigue la reedición de un artículo publicado por Purcell en *Atlântida*, en 1970: «A Riqueza do Romanceiro e outras Tradições nas Ilhas dos Açores»; después un par de páginas de «Fotografias» y otras tantas de «Mapas». En el Apartado A aparecen los romances recogidos por Purcell en la isla de Corvo, «Morte do Príncipe D. Afonso», «D. Pedro Pequenino», «O Cego», «Gerinaldo», «Noite de Natal» y «O Lavrador da Arada». El apartado B contiene los romances de la isla de las Flores, «Conde Claros» (varias versiones), «Floresvento», «Morte do Príncipe D. Afonso», «Batalha de Lepanto», «Florabela e Brancaflor», «Gerinaldo», «Santa Iria», «Donzela Guerreira», «Rico Franco», hasta un total de 26. A continuación se encuentran las «Clasificaciones Temáticas» que contienen las correspondencias con *O Romanceiro Português e Brasileiro* (RPI); con *Os romances tradicionais de Galicia* (CARG); con el *Catálogo Índice de Romances Asturianos* (CRA); con *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal* (CMP) y con el *Índice General del Romancero* (IGR). El libro finaliza con los «Índices» de los Informantes, de los Romances editados, de los Romances y Baladas citados en las notas, de las Contaminaciones, de los Primeros Versos y de las Transcripciones Musicales. El volumen se cierra con un «Glossário».

Esta publicación inicia, según exponen los organizadores, una serie de volúmenes dedicados a la literatura oral y tradicional realizados por la investigadora Joane B. Purcell entre los años 1969 y 1970 en Portugal —Archipiélago de las Azores, de Madeira y en el continente (Alentejo, Beira y Tras-os-Montes)—, y cuyo material dejó en testamento a Samuel G. Armistead. En este tomo se presenta, además, una breve bibliografía de la investigadora estadounidense, que decididamente acabó por convertirse en uno de los grandes recopiladores de la literatura oral portuguesa, concretamente del romancero tradicional.

En la metodología, los organizadores han seguido la clasificación del *Índice Temático* de Manuel da Costa Fontes (RI), pero también remiten al *Romanceiro Português* de la Tradición Oral Moderna, vol. I (1820-1960) y vol. II-V (en prensa) (RPOM). Además, se tienen en cuenta las normas científicas de identificación de las versiones, los datos de los informantes, la fecha de recogida de materiales y las melodías de las composiciones. También, en las Notas, se añade la distribución pan-ibérica de cada romance y otros asuntos específicos de cada poema.

Tenemos pues ante nosotros el arranque de una serie necesaria y útil de publicaciones científicas sobre y del romancero azoreano, lo que viene a demostrar el interés que en estos momentos existe por dar a conocer, con el método adecuado, el acervo romancístico portugués y los análisis respectivos.

M.^a VICTORIA NAVAS SÁNCHEZ-ÉLEZ
Universidad Complutense. Madrid

TRAPERO, Maximiano: *Romancero General de Lanzarote* (Tahíche de Lanzarote: Fundación César Manrique, 2003), 372 pp.

Maximiano Trapero es, sin duda, el mejor recolector y erudito del Romancero de las Islas Canarias. Es autor de importantes libros y numerosos artículos, pero me limitaré a mencionar tres de sus anteriores libros de canciones populares: *Romancero de Gran Canaria* (1990), *Romancero General de La Gomera* (2000) y *Romancero General*

de La Palma (2000). La colección ahora publicada está dedicada a la isla de Lanzarote. La introducción a su trabajo comienza con una descripción de la isla desde el punto de vista de su geografía física y humana, con particular atención al fenómeno del turismo de masas. Tras haber empezado en los años 70, este boom hizo que la población de la isla se duplicara y, por supuesto, que se produjera un amplio y rápido cambio en la estructura de la comunidad insular. En palabras de Trapero: «Posiblemente sea Lanzarote la isla del archipiélago que más ha sufrido los cambios sustanciales que la industria del turismo ha provocado en los suelos canarios y en la mentalidad de sus hombres. La sensación que nosotros sentimos en Lanzarote, en el momento de hacer nuestras encuestas de campo romancísticas, de haber llegado a un territorio que había perdido definitivamente sus raíces de tradición no la habíamos sentido en ninguna otra isla, ni siquiera en Gran Canaria, aparentemente más «castigada» por el turismo, pero en donde, al menos, quedan determinados ámbitos rurales conservadores. En Lanzarote, no; la «isla de los volcanes» está toda ella totalmente «colonizada» por los nuevos tiempos y los nuevos usos sociales impuestos por la industria avasalladora del turismo, sin que quede un mínimo rincón (...) que pueda mostrar en los tiempos actuales el tipo de vida que le fuera tradicional hasta hace tan sólo 35 años, digamos hasta finales de la década de los 60 del siglo xx».

Uno puede, por consiguiente, entender el gran interés que el actual trabajo de Trapero tiene: sus informantes han sido grabados, quienes aún conocen romances son viejos y su muerte probablemente traerá el final de este género oral en la isla de Lanzarote. Pero permítanme recobrar la descripción de la introducción al libro. Después de referir la existencia de otros géneros poéticos, además del romancero (canciones folklóricas y otras poemas populares, las más recientes a veces improvisadas y transmitidas o por la oralidad o por la escritura), Trapero perfila la historia de la recolección de romances en Lanzarote, que puede reducirse a cuatro etapas:

La primera, emprendida entre 1960 y 1965 por Sebastián Sosa Barroso, y publicada en formato de libro en 1966. Este trabajo (con 28 versiones de 19 romances) tuvo muy poca difusión fuera de la isla.

La segunda fue conocida en 1969, incluida en *La flor de la marañuela* (editado por Diego Catalán), cuya intención fue la de reunir todas las versiones de romances canarios que se conocían hasta ese momento. Con respecto a la isla de Lanzarote, vuelven a publicarse las versiones recogidas por Sosa Barroso y se incluyen otros textos inéditos obtenidos por estudiantes universitarios, impulsados por Catalán, que ejerció de profesor en la Universidad de La Laguna (37 versiones). Hasta la aparición de los trabajos de Trapero, a partir de los años 80, *La flor de la marañuela* había sido el libro clásico sobre el romancero tradicional de las Islas Canarias.

Una tercera colección, publicada en 1986-7 por Jesús María Godoy, se distribuye en tres de sus libros sobre folclore en Lanzarote. Incluye 70 versiones de 46 romances, recogidos entre 1966 y 1972 por los estudiantes de Enseñanza Media que Godoy tuvo en la isla. Estos tres libros —raros incluso dentro de la isla de Lanzarote— tuvieron una difusión extremadamente limitada.

Y una cuarta colección, con diferencia la más importante, llevada a cabo por Maximiano Trapero y Helena Hernández, particularmente en 1989 y esporádicamente en otras ocasiones, hasta el 2000. Contiene 226 versiones de 115 romances.

Después de la panorámica histórica, Trapero dedica un capítulo a los Ranchos de Pascua, grupos que cantan de puerta en puerta en la Navidad, que aún existen en Lanzarote, aunque no son muchos hoy en día. Además de cantar canciones líricas,

estos Ranchos también cantan romances sobre el nacimiento y la infancia de Cristo, ayudando por lo tanto a su difusión, a pesar de que en ocasiones se manifiesten como un acto folklórico no espontáneo.

Trapero presenta después la variedad temática y estilística del corpus completo de romances de Lanzarote, que, contando con las colecciones conocidas con anterioridad, hace un total de 376 versiones de 159 romances. Habla luego sobre la manera en que los romances fueron o, mejor dicho, no fueron canjados. De hecho, con la excepción de pocos romances religiosos de los Ranchos de Pascua, los informantes prácticamente recitaron —y no cantaron— los poemas. Esta situación (excepcional dentro del mundo panhispánico) se manifiesta en la colección de Trapero, aunque él siempre pidió a sus informantes que le cantaran (como en efecto ha hecho en sus anteriores libros de romances, donde la música siempre ha sido registrada); este trabajo sólo incluye 8 textos con música, la mayoría de romances utilizados en el pasado por niños en sus bailes de corro.

Trapero acaba su introducción estableciendo los criterios de edición de los textos, especialmente en lo que concierne a las cuestiones dialectológicas.

Le siguen los textos, un total de 247 versiones de 132 romances. Las versiones son naturalmente agrupadas de acuerdo con los romances a los que pertenecen. La gran mayoría de las versiones transcritas en este libro proceden del trabajo de campo de Trapero y Hernández, aunque muchas versiones recogidas por otros autores están también incluidas, con la intención de completar el panorama romancístico de Lanzarote. Este es el caso de versiones que presentan aspectos ausentes en las versiones de Trapero-Hernández, y también con versiones de romances que Trapero-Hernández fueron incapaces de recoger. Siguiendo cada grupo de versiones de un romance dado, se da una lista de versiones recogidas del romance no presentes en el libro. En cuanto a las más recientes, se apunta también el nombre del informante y el lugar de recogida de cada versión. Además, cada romance está acompañado por un (a veces largo) comentario: qué se sabe de su origen, cuál es la más antigua versión publicada, los países y regiones donde existe o existió, especialmente en las distintas islas del archipiélago canario, y sobre cualquier característica especial de la versión publicada en este trabajo.

Los textos son por regla general bastante buenos y, entre sus muy interesantes aspectos, yo debería mencionar las curiosas influencias de la poesía hispanoamericana, traídas al regresar los emigrantes canarios, que pueden encontrarse en este libro. Tal es el caso del romance-corrido «La Martina», en cuyos versos se mezclan otros del romance «Albaniña», compartiendo la misma historia con el romance. Es el mismo caso de un fragmento del romance «La serrana de la Vera», convertido en la isla de Lanzarote en un poema lírico, en una décima, muy posiblemente traída desde Cuba.

Antes de finalizar, me gustaría referirme a la diferencia de géneros incluidos en este trabajo. En mi opinión, un criterio más preciso de lo que es un romance debería presidir la organización de este libro, el cual —desde su mismo título— se presenta como un romancero. Aunque, como se sabe, no pueden ser establecidas fronteras rígidas entre los géneros, la verdad es que este trabajo incluye, junto con romances, otros textos que claramente no son romances. En mi opinión, hay dos grupos de composiciones que han sido incluidas aquí inapropiadamente. En primer lugar los 5 textos publicados con los números 73 a 77. Es verdad que a menudo es difícil decir dónde acaba lo narrativo y dónde empieza lo lírico, y cuáles son los que pertenecen al género romancístico y cuáles no. Sin embargo, pienso que todos los investigadores

del romancero estarán de acuerdo en que el romance es un poema narrativo o un poema que tiene al menos algunos ingredientes narrativos. Así ocurre que, dentro del grupo de romances religiosos, hay un subgrupo de nula presencia narrativa. Los cinco textos a que nos referimos son simplemente oraciones líricas y por tanto están fuera de lugar en un libro de romances. El hecho de que compartan el mismo tema con los romances religiosos no debería, en mi opinión, socavar el hecho de que no son textos narrativos.

Hay un segundo grupo de textos cuya inclusión en este romancero debería ser reconsiderado, me parece a mí. Antes de mencionar este grupo, debería quizás explicar algo con lo cual los lectores de esta revista pueden no estar familiarizados: dentro de los poemas narrativos hispánicos, nosotros distinguimos dos subgéneros: el romance (normalmente traducido como *balada*) y la canción narrativa. Además de distinguirse una de la otra por su diferente origen y estilo, estos dos géneros son un grupo aparte por su diferente comienzo de versificación: el romance presenta la misma rima desde el comienzo hasta el final, al menos, la misma rima dentro de un cierto número de versos (algo semejante a las «*laissez*» de poemas épicos). Esto es, el romance no tiene estrofas. Por el contrario, las canciones narrativas son estróficas (cuartetos en su mayoría), y sus rimas siempre cambian de estrofa en estrofa. Pues bien, Trapero decide incluir en este romancero varios textos que no son romances sino canciones narrativas. A priori esto no es una decisión muy polémica, pues algunos romanceros, incluso modernos, incluyen ciertos textos que son de hecho canciones narrativas y no romances. Sin embargo, yo pienso que es un gran momento para que el género de las canciones narrativas adquieran su debido reconocimiento. Su origen más reciente (no anterior al siglo XIX), con temas más plebeyos (asesinatos, suicidios, accidentes, incestos...) y su lenguaje menos formulístico han inclinado a los recolectores e investigadores a desatenderlas e incluso a ignorarlas. Este no es el caso de Maximiano Trapero, que —¡alabado sea!— las recogió y publicó. Pero, en mi opinión, la publicación de estos textos debería hacerse en un volumen diferente o, al menos, en un apéndice del romancero. Es, repito, un buen momento para que la canción narrativa sea reconocida, y el primer paso debería ser, pienso, admitir que nos estamos ocupando de un nuevo género, con su propia identidad, que debería no ser confundida con un romance.

Pero estas observaciones sobre los géneros incluidos en el *Romancero General de Lanzarote* no menguan el valor de la enorme colección incorporada en esta investigación. Con este romancero, Trapero dota a otra de las Islas Canarias de una colección que asienta por buena la salud de sus romances, incluso si esta salud pudiera desaparecer, como parece que ocurrirá pronto. Por el momento, sólo una de las siete islas en el archipiélago (Tenerife) carece de colección de romances —una falta que Trapero ya se está esforzando en reparar—. ¡Qué espléndido sería si todas las regiones (en España y en otros lugares) pudieran tener sus repertorios de romances tan bien asentados como los tienen las Islas Canarias, principalmente gracias a la iniciativa de Maximiano Trapero!

J. JOAQUIN DIAS MARQUES
Universidad de Faro (Algarve), Portugal

PRAT, Joan (coord.): *I... això és la meua vida. Relats biogràfics i societat* (Barcelona: Generalitat de Catalunya. Temes d'Etnologia de Catalunya 9, 2004), 334 pp.

Desde 1997, con la publicación de *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas* (Barcelona: Ariel) hasta la actualidad, la trayectoria profesional de Joan Prat, catedrático de antropología social en la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona, ha estado vinculada, a nivel metodológico, con los relatos biográficos.

En este texto se da un paso más y el relato biográfico ya no es únicamente una cuestión de método, sino que se constituye en objeto de estudio *per se*. En el origen del libro se sitúa la estancia en París del coordinador (entre octubre y noviembre de 2000), con el objetivo de revisar la bibliografía relativa al método biográfico. Sus lecturas abordaban textos de antropología y sociología, y pasaron a interesarse por otras disciplinas vinculadas con el tema, como la literatura y la semiótica (Abastado, Martine Burgos, Philippe Lejeune...), filósofos como Gusdorf o Karl Weintraub, y algún científico social influido por el psicoanálisis como Selim Abou o Lipiansky. En todos los casos la presencia del «otro» investido de diferentes acepciones, según la disciplina de que se trate, aparece como un elemento fundamental en el análisis de los relatos biográficos.

A su regreso, J. Prat busca también un «otro» con el que reflexionar, y de este modo nace el Grup de Recerca Biogràfica formado por Yolanda Bodoque, Juan Manuel García Jorba, Lidia Martínez Flores (preparación de la edición), Miguel Ángel Martínez Igual, Isabel de la Parte, Jordi Roca Girona y coordinado por él mismo, que materializó en este texto los resultados.

«El material disponible permite descubrir la importancia estratégica que puede tener el método biográfico para el análisis de la realidad social. Los relatos sirven de espejos del yo, en la misma medida que de ventanas de aquello que le rodea...» (p. 167. traducción mía). En este fragmento, citado literalmente, queda reflejado el hilo conductor del trabajo que se nos presenta.

Si bien la propuesta inicial implicaba la investigación en torno al relato biográfico como objeto de estudio y método de trabajo, lo cierto es que la trayectoria profesional del equipo ha permitido realizarlo desde una perspectiva que podemos considerar original en el ámbito de la antropología. Como los propios autores indican, no se trata de partir de una multidisciplinariedad, pero sí de tener en cuenta variables que no siempre han recibido la suficiente consideración por parte de las distintas disciplinas que han utilizado este método para sus investigaciones. Este esfuerzo por evitar el reduccionismo se pone de manifiesto en la diversidad de citas que atraviesan el texto, y tiene como efecto que éste resulte de interés para profesionales de diferentes disciplinas, como sociología, filosofía, psicología y, evidentemente, antropología. Incluyendo también la literatura, en la medida en que todo relato biográfico implica una vertiente novelística.

Siguiendo este criterio, los autores han valorado, tanto los elementos individuales, como los socio-contextuales a la hora de analizar el contenido formal y cualitativo de los relatos de vida que les han ofrecido sus informantes, y contemplan el relato biográfico como un ejercicio de memoria individual, como una construcción social de la realidad que les rodea y también como expresión cultural. Igualmente se han tenido en cuenta los aspectos vinculados a la presencia del otro —el entrevistador en este caso—, a la hora de analizar el relato de vida.

En función de estas variables, el libro se organiza en tres grandes ámbitos, que tienen su correlato en la organización vital del individuo: el Pretexto, el Contexto, y el Texto.

Podemos definir como *Pretexto*, aquello que existe previamente. Antes de que se lleve a término la entrevista propiamente dicha. Esta realidad previa tiene sentido, tanto para el entrevistador, como para el informante y la relación que se establece entre los dos. Por parte del entrevistador hay una realidad previa vinculada a su posicionamiento teórico y también a sus características individuales. En el ámbito teórico, como ya he apuntado anteriormente, nos encontramos con el interés del grupo por la interacción entre construcción individual y construcción social a través del relato de vida y la memoria biográfica, teniendo como fuente de reflexión la construcción subjetiva que una persona elabora sobre sí misma y su entorno. Es decir, la vida tal y como la persona que la ha vivido, la recuerda y explica.

A nivel metodológico, la consigna: «Explicame tu vida» posibilita que el discurso del informante no esté sesgado de entrada por los límites preestablecidos por el entrevistador, y el grupo ha considerado —a mi modo de ver, de forma muy acertada— que si la consigna era libre, también tenía que serlo la tipología de los informantes. Esto ha implicado una superación de los casos límite-marginales, habituales en el mundo de la antropología como objeto de estudio. Aquí no se han escogido los informantes en función de unos criterios de selección grupal preestablecidos, sino que éstos se han dado *a posteriori*.

Por último, y en relación a las características individuales del entrevistador, es preciso tener en cuenta los procesos de identificación que pueden generarse entre él y el informante, con el fin de limitar en lo posible la aparición incontrolada de proyecciones, que afectan al tipo de interrogantes que el entrevistador plantee a lo largo de la entrevista y al sesgo que se pueda dar en el análisis de la misma.

El informante, por su parte, se encuentra con la necesidad de elaborar un guión de su vida, en función del momento concreto de la entrevista; lo que lo hace único e irrepetible. Intenta una búsqueda de coherencia entre el pasado y el presente, no siempre conseguida y siempre atravesada por el pretexto en el que se ha constituido como individuo. Debemos tener en cuenta, llegados a este punto, que en el pretexto del individuo se encuentra insertada una realidad que le hace existir por y en los otros, antes que por sí mismo. Y de entrada, ese otro es el otro parental. Otro atravesado por deseos, expectativas e historia personal que configuran un universo preexistente a la existencia del individuo, e inscrito en una realidad socio-contextual. Después, el individuo recibirá la influencia de modelos, diferentes a los parentales y a menudo idealizados, que intervendrán en los procesos de identificación, y modelos narrativos que implicarán la existencia de un hilo conductor, destinado a argumentar y justificar el guión vital que presentan.

La presencia del otro, individual y socialmente considerado, es pues fundamental a la hora de construirnos como sujetos y también a la hora de construir el relato biográfico. La vida precisa de otro que la haga posible, y el relato biográfico de otro-entrevistador, que lo escuche.

El escritor Antonio Muñoz Molina es citado en el texto: «Las cosas existen sólo si hay alguien que nos permite recordar, que alguna vez fueron ciertas» (p. 77). La cuestión es que nunca lo son. Siempre son una reinención. Pero nosotros, informantes incluidos, les damos estatuto de realidad objetiva, cuando alguien nos escucha y toma nota de esta realidad recreada, reinventada; que pasará a tener otro sentido cuando el lector de vida al libro. En este caso, los autores han sido el otro para el informante y nosotros, los lectores, el otro imprescindible para que *I... això es la meua vida* haya podido existir.

Esta necesaria presencia del otro para que podamos existir, nos permite enlazar con la segunda parte de la obra: el *Contexto*, caracterizado por las reflexiones acerca de la interacción entre éste y el sujeto. Los autores señalan dos posiciones al respecto: «los psicólogos, psicólogos sociales y psicoanalistas enfatizan el papel del individuo [...] los antropólogos (y también sociólogos e historiadores) [...] destacan el peso y el papel de la estructura» (p. 89. traducción mía). Desde este punto de vista estructuralista, el sujeto existe de una manera ilusoria; donde realmente existe es en el otro estructural. Otro cultural desde la posición de Lévi-Strauss, otro lingüístico desde posiciones lacanianas. En la misma línea escuchamos a autores como Menéndez, Ferrarotti o Sartre: «Aquello que denominamos individualidad es una pura fachada: el sujeto se rige por motivaciones, códigos, discursos y saberes que no controla y de los que no tiene conciencia» (p. 91. trad. mía) (Menéndez 2000). Los autores son conscientes de que no pueden resolver en este texto una polémica de estas características, pero concluyen con gran acierto que: «lejos de reflejar pura y simplemente la dimensión social, el sujeto se la apropia, la mediatiza, la filtra y la reinterpreta proyectándola en otra dimensión: La de la objetividad. Así, el individuo acaba siendo percibido como el producto más sofisticado de lo social» (p. 92. trad. mía)*.

Estas diferentes «realidades subjetivas», inscritas en un mismo contexto, son ejemplificadas a través de tres grupos de informantes: «Vidas de mujer», «Vidas consagradas» y «Vidas de migrantes transnacionales».

En el caso de la mujer se aborda la cuestión de género, dejando constancia de que en las informantes que han optado por seguir el modelo tradicional, ser mujer constituye en sí una profesión, una vida dedicada a los demás y a satisfacer antes su deseo que el propio. Frente a este grupo, nos encontramos con las mujeres que, decididas a romper con lo preestablecido, se convierten en «self made woman» a partir de una serie de mecanismos psíquicos, como pueden ser las Formaciones Reactivas: «Me gusta mucho discutir por el simple placer de hacerlo. Llevar la contraria y encontrar recursos para defender ideas indefendibles...» (p. 141. trad. mía); el deseo de cambio: «Te pueden apasionar por una casa, o por una persona, o por una idea. Pero se ha de mantener la pasión y la capacidad de enviarlo todo a la mierda por aquello...» (p. 141. trad. mía), los cambios de residencia que, al no ser consultados, son vividos como una agresión a la que hay que responder o la identificación con figuras que han conseguido seguir su propio camino, al margen de lo supuesto, y que han cumplido funciones de ideal yoico al que imitar. En cualquier caso, a lo largo de este capítulo se hace evidente que el individuo es fruto del contexto familiar, del social y de su posición subjetiva. Elementos que permiten que, frente a una misma realidad, se pongan de manifiesto las diferencias individuales.

Estas mismas variables aparecen en el apartado dedicado a las «Vidas Consagradas», en este caso a la religión. En todos los informantes aparece la religión como hilo conductor del relato, «life motiv» y elemento que da sentido y significado a su existencia. Pero las diferencias individuales hacen acto de presencia, cuando se analizan los porqués y cómo se ha llegado hasta allí. De este modo, podemos observar en las verbalizaciones de los informantes: elementos que implican la búsqueda de otro que permita el encuentro con iguales y la diferenciación respecto al contexto de origen; la existencia de un proceso de sublimación que les permite transformar aquellos aspectos de la realidad que generan displacer o insatisfacción. Por ejemplo, fenómenos de conversión tras un suceso traumático: «estuve enferma [...] y leía muchas novelas [...] una amiga me dijo: Yo te traeré libros más buenos [...] trataban de religión

[...] me transformaron totalmente [...] aquello sí que llenaba el rincón que yo siempre había tenido vacío»; o los efectos de un proceso de identificación: «[...] Entre las cosas que recibí de ellos —sus padres— la más importante creo que es la base de mi felicidad, la fe en Cristo, en una comunidad cristiana que es la Iglesia [...]» (p. 158. trad. mía).

Por último, y en relación a las vidas de los migrantes transnacionales, el análisis cualitativo que hacen los autores respecto al contenido de las entrevistas pone nuevamente en evidencia que el fenómeno está vinculado a elementos contextuales de tipo social, económico y/o político: «[...] Aquí un pobre aunque no tenga buena ropa para vestir pero tiene lo mínimo, digamos. No hay comparación, y hay mucha enfermedad [...]» (p. 185). Y otros de índole interna que responden a un deseo de cambio: «En Europa seré otro hombre» (p. 197. trad. mía) y que en este sentido responden también metafóricamente al deseo de una especie de viaje interior.

La última parte del libro, el *Texto*, da cuenta básicamente del cómo y porqué se organiza el discurso narrativo de los informantes. Y nuevamente aparecen aquí los elementos de interrelación sujeto-contexto.

Los autores plantean que, aún teniendo en cuenta que cada relato biográfico es fruto de una experiencia individual y subjetiva, «sus contenidos responden a estructuras de relato relativamente acotadas y compartidas socialmente, es decir, que poseen existencia previa a la experiencia individual, están a disposición del sujeto en su contexto cultural y semántico y han sido objeto de su aprendizaje» (Piña 1988, citado por los autores, p. 230). También en el caso del relato autobiográfico sucede como en el proceso de construcción del yo: existe un «pretexto» previo, atravesado por lo biológico, lo psíquico y lo social. Estos tres elementos determinan, en su combinatoria, el inicio y el final del relato y no podemos pasar por alto que «es en gran medida en función de las características del presente, que se conceptualiza el pasado» (p. 299. trad. mía) «Trayendo al presente los recuerdos, ordenamos el pasado» (Piña 1988, citado por los autores, p. 299).

Esta ordenación se realiza en base a elementos de orden cronológico, temático o traumático y no podemos obviar la presencia en ella de la otra cara de la moneda: el olvido. Un olvido que podemos poner entre paréntesis, cuando se trata de una censura consciente, con el objeto de omitir vivencias que han generado frustración y/o displacer, o con el propósito de ofrecer una determinada imagen de sí mismo al etnrevistador. Pero también puede ser un olvido efecto de los procesos inconscientes, que nos permite omitir aquello que nos generaría displacer, gracias al mecanismo de la represión. Sin prescindir del efecto de los recuerdos encubridores que permiten sustituir unas vivencias por otras —apoyándose en los mecanismos de condensación y desplazamiento—, cuando, a pesar de no deseárselo, es imposible evitar totalmente la huella de situaciones que el sujeto hubiera preferido no vivir.

En relación al tema del epílogo o final, los autores han detectado en sus informantes cuatro posibilidades: finales parciales o abiertos, finales definitivos o cerrados, finales recopilatorios y finales en círculo.

Es este último de los epílogos, el final en círculo, el que yo voy a utilizar para concluir esta reseña, regresando para ello al título: *Y...esto es mi vida*.

¿Qué es lo que queda en suspenso después del Y? ¿Estos puntos suspensivos... qué implican? Hay un inicio previo, y... algo aparece, pero también algo está por advertir. Esta suspensión implica un ejercicio de escucha y de silencio. A partir de este Y... ¿Hacia dónde iré? ¿Qué sentido tendrá mi vida? Como en las partituras mu-

sicales, también la partitura de nuestra existencia necesita de silencios que determinen y permitan darle sentido, otorgarle un significado. Es esa otra cara de la moneda a la que nos hemos referido anteriormente: el olvido, las omisiones, la deformación de la realidad, los recuerdos encubridores, los lapsus...

Sin todo esto sería imposible tolerar la existencia. Contando con ello, situamos el relato de nuestra vida en una ficción que nos permite acercarnos a una parcela de la realidad, y.... vivirla.

INÉS TOMAS

Universitat Rovira i Virgili. Tarragona

ORIOI, Carmen y Josep M. PUJOL: *Índex tipològic de la rondalla catalana* (Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, 2003), 405 pp.

Siglo y medio después de que Manuel Milà i Fontanals, catedrático de la Universidad de Barcelona, publicara una breve noticia sobre los cuentos de Cataluña en la Gaceta de Barcelona, aparece el *Índex tipològic de la rondalla catalana*, elaborado por Carme Oriol y Josep M. Pujol, dos profesores de la Universitat Rovira i Virgili que ya dedicaron sus respectivas tesis de licenciatura a la catalogación del repertorio cuentístico catalán. Este índice de cuentos folclóricos catalanes se basa en el catálogo internacional *The Types of the Folktale*, publicado por Antti Aarne y Stith Thompson en 1928, reeditado y ampliado en 1968, y revisado y puesto al día en la edición de 2004 por un equipo perteneciente a la *Enzyklopädie des Märchens* de Göttingen bajo la dirección del doctor Hans-Jörg Uther. Los autores del *Índex* han mantenido un estrecho contacto y una comunicación continua con el grupo de Göttingen a fin de adaptarse a los cambios introducidos en el catálogo Aarne-Thompson.

En el *Índex tipològic de la rondalla catalana* se incluyen todos los cuentos populares del ámbito lingüístico catalán publicados en forma de libro desde 1853 a 2001. Para evitar un excesivo retraso en la publicación de los resultados, y a pesar de que así se podrían corregir patentes desequilibrios territoriales —hay consignados, por ejemplo, cientos de registros de Cataluña y Mallorca frente a unos pocos cuentos andorranos o una única muestra procedente de Formentera—, los autores decidieron reservar para una segunda etapa los cuentos recogidos en publicaciones periódicas. También se omiten las ediciones en otras lenguas, salvo cuando la traducción sea la única versión publicada, como sucede con los resúmenes en castellano de Milà o los cuentos recopilados por el romanista Felix Karlinger, normalmente publicados en alemán. Del amplio corpus objeto de estudio se han extraído en total 4819 registros, de los que 2049 corresponden a argumentos incluidos en el índice Aarne-Thompson, mientras que el resto requiere un trato diferente que obliga a reservarlos para una publicación aparte.

El grueso del libro lo constituye el catálogo en sí mismo, dividido en cuentos de animales, cuentos propiamente dichos —agrupados en cuentos maravillosos, religiosos, de ingenio y los cuentos del ogro tonto—, chistes y cuentos formulísticos. Cada entrada va encabezada por el número Aarne-Thompson, el título en catalán —en el que se ha hecho una adaptación consciente a las denominaciones que recibe ese cuento en la tradición catalana y no una mera traducción directa— y el título estándar en inglés. Tras el título, se ofrece un resumen del argumento a partir de las versiones

conocidas, no es una descripción pormenorizada de cada una de ellas, sino que se intenta desarrollar una idea general del tipo en cuestión por encima de detalles particulares. A continuación, se dan las fichas bibliográficas de cada versión del relato, ordenadas según la región de procedencia y, dentro de cada región, según el orden alfabético del apellido del recolector. Carme Oriol y Josep M. Pujol, siguiendo criterios históricos y socioculturales, han dividido el territorio lingüístico catalán en once zonas: Cataluña, Franja de Aragón, Cataluña del Norte, Andorra, Mallorca, Menorca, Ibiza, Formentera, País Valenciano, El Carche y Alguer. Al final de cada ficha también se consignan las posibles combinaciones de argumentos y después de la misma, y en tipos más pequeños, aparecen datos complementarios como los «préstamos» entre recolectores —poco abundantes excepto en el caso de Joan Amades— y catalogaciones interesantes introducidas por otros autores. Como resultado de la adecuación de este índice a las reformas del profesor Uther, también se añaden unos listados con las catalogaciones de nueve tipos modificados y trece suprimidos.

Pero el *Índex* no se reduce a un simple catálogo de argumentos, sino que también cuenta con una interesante introducción en la que se explican, tanto los orígenes del método histórico-geográfico, como el proceso de catalogación de los cuentos folclóricos catalanes, sin olvidar observaciones sobre la organización y uso del propio catálogo. Completan el volumen una serie de mapas descriptivos del territorio de estudio, una bibliografía y un índice alfabético exhaustivo que remite al número de cada tipo. Este último posee un especial valor ya que reúne los títulos genéricos de los tipos Aarne-Thompson en catalán e inglés, los títulos de los cuentos más conocidos de las recopilaciones de Joan Amades y Antoni M. Alcover y un índice de palabras clave de extraordinaria utilidad a la hora de localizar cada uno de los textos.

Aunque con anterioridad ya se habían publicado el monumental *Catálogo tipológico del cuento folklórico español* por parte del tristemente desaparecido Julio Camarena y Maxime Chevalier —con versiones orales en castellano, catalán, gallego y vasco, además de valiosísimas referencias a versiones literarias, pero que, por desgracia, aún permanece inédito en parte— y el *Catálogo tipológico de cuentos folklóricos aragoneses* de Carlos González Sanz —que incluye cuentos en catalán procedentes de la Franja de Aragón—, el *Índex tipològic de la rondalla catalana* es el primer catálogo sistemático dedicado en exclusiva al cuento popular catalán. Esta última circunstancia reviste especial importancia ya que así se configura una herramienta de trabajo ideal y especializada al adaptar los contenidos del universalmente reconocido catálogo Aarne-Thompson a la realidad concreta del cuento catalán de transmisión oral. Desde que Antti Aarne publicó en 1910 su primera versión en alemán, los catálogos tipológicos han demostrado su utilidad a la hora de estudiar, clasificar y sistematizar colecciones de cuentos en múltiples lenguas y se han convertido en instrumentos imprescindibles para filólogos y folcloristas. De ahí la gran importancia de que la cultura catalana cuente por fin con este *Índex*, un volumen que facilitará la labor de los investigadores y que, por su carácter actualizado y acorde con criterios internacionales, permitirá el acercamiento a los cuentos catalanes desde una perspectiva científica. Asimismo, un libro de estas características sirve también de práctico manual de recogida que animará futuros trabajos de recopilación y clasificación de cuentos tradicionales, algo de suma urgencia dado el evidente declive que sufre este género de transmisión oral en la sociedad contemporánea. Y teniendo en cuenta los resultados estadísticos que arroja el *Índex*, los investigadores podrán realizar sus encuestas en los territorios menos representados u orientar su búsqueda hacia los tipos menos frecuentes. Por todo ello

sería muy deseable que, como anuncian sus autores, se pudiera acceder a los datos del *Índex* a través de una página web.

Debemos agradecer, pues, el esfuerzo realizado por los profesores Carme Oriol y Josep M. Pujol para dar a la imprenta el *Índex tipològic de la rondalla catalana* y poner así a nuestro alcance una parte tan considerable del patrimonio inmaterial catalán. Es, sin duda alguna, una obra necesaria de la que esperamos conocer sus frutos en breve.

JOSÉ LUIS GARROSA GUDE
Universitat Rovira i Virgili. Tarragona

PÉREZ GALÁN, Beatriz y Gunther DIETZ (eds.): *Globalización, resistencia y negociación en América Latina* (Madrid: Catarata, 2003), 269 pp.

Escribo estas líneas poco tiempo después de que, en Bolivia, un movimiento de protesta indígena por la venta de gas natural en el mercado internacional haya hecho dimitir al segundo presidente constitucional del país en menos de dos años; un país amenazado al mismo tiempo por la secesión de algunos de sus departamentos constituyentes, precisamente aquellos más ricos en recursos, como el gas natural.

Comparable a otros grandes procesos en la historia de la humanidad, la llamada «globalización» o «mundialización» de nuestro tiempo es estructuralmente contradictoria y paradójica, y no digamos conflictiva. Así lo han puesto ya de manifiesto numerosos estudios que se han hecho de ella (v. g., los de R. Cohen, *Global Diasporas*, Londres, 1997; U. Beck, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, 1998; J. Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Madrid, 1998) y así lo puede constatar el simple ciudadano atento a la prensa diaria, las emisorias de radio y la televisión sobre el asunto que sea: desde las crisis bursátiles y monetarias en cadena a las manifestaciones por doquier contra la guerra de Iraq, pasando por la construcción de la Unión Europea, la apertura del antiguo imperio soviético y China al capitalismo internacional, los nuevos movimientos migratorios en masa, la comunicación e información por internet y los actos de afirmación identitaria de carácter étnico y/o lingüístico dentro de, y a través, de las fronteras geopolíticas reconocidas por la ONU.

Pero la difusión vertiginosa por los cinco continentes de los usos, maneras e instituciones surgidos en Occidente, en todos los ámbitos de la experiencia humana, desde la economía a la religión —con el consiguiente debilitamiento de los Estados nacionales—, marcha al compás de la creciente capacidad de movilización entre los individuos de esos Estados para adaptarse, negociar y hasta contrarrestar esa difusión en principio incontrolada. Los nuevos movimientos migratorios —transformando los tradicionales conceptos de territorialidad y solidaridad comunitaria, así como de la misma migración, que ya no es lineal sino circular— han venido a complicar aún más las cosas, tanto para el Estado nacional como para los nuevos nacionalismos e, incluso, para la expansión del capitalismo sin fronteras que está en el origen de todo el proceso. Como señala Gunther Dietz, de la Universidad de Granada, en la introducción a este ilustrativo libro, en la globalización pueden distinguirse tres dimensiones: (1) la «creciente integración supranacional», (2) la «(re) aparición de identidades subnacionales» y (3) el «establecimiento de redes y comunidades transnacionales» (p. 11). Cada una de estas dimensiones tiene sus rasgos específicos a escala local o regional.

América Latina, por su diversidad cultural, su larga experiencia con el colonialismo (primero europeo y después norteamericano) y la fragilidad de sus instituciones estatales, proporciona un amplio campo en el que observar con provecho el fenómeno y comparar sus manifestaciones y sus efectos. El libro reseñado aquí reúne doce trabajos sobre el particular, presentados preliminarmente en julio de 2002 con ocasión del Primer Seminario Internacional de Latinoamericanistas de Granada y el Tercer Congreso Europeo de Latinoamericanistas, celebrado en Amsterdam.

En el libro se advierte un desequilibrio «territorial», sin embargo. La gran mayoría de los trabajos concierne a México y América Central; sólo tres se ocupan de otras zonas y países como Colombia, el Brasil y el Perú. La calidad de unos y otros es asimismo desigual, como suele ocurrir en un libro de compilación como éste. Pero abundan los estudios brillantes y sus conclusiones son fácilmente extrapolables a otras partes del subcontinente; y también a Europa y a España, donde el crecimiento económico, la integración en la Unión Europea y las transformaciones sociales y políticas progresistas de las últimas décadas coinciden con un gran flujo inmigratorio, desconocido desde la Edad Media, y con un nuevo cuestionamiento de la identidad nacional del país. De nuevo, en el mejor espíritu de la antropología, la mirada a lo ajeno sirve para que entendamos lo familiar.

Juan Carlos Gimeno Martín, de la Universidad Autónoma de Madrid, en el primero de los trabajos incluidos en el volumen («¿Etnicidad contra globalización?: Una mirada antropológica»), ya llama la atención sobre la complejidad, de doble dirección, del proceso de mundialización. Éste puede entenderse en principio como la forma más reciente del capitalismo internacional. Pero, como ocurriera con formas anteriores, la actual genera contradicciones, incluso contra tal capitalismo, al tiempo que transforma el mundo. Por ejemplo, ha generado, y sigue generando, una resurrección o redefinición de la identidad etnicista en muchos países; fenómeno que, al ir adquiriendo —él también— un carácter «global», se convierte en un efectivo medio de resistencia contra aquel que le dio origen y, ulteriormente, tal vez en un potente factor disolvente del mismo. El autor pone a México como caso modélico. Recuerda que este país fue pionero en abrir sus puertas al capitalismo neo-liberal más agresivo y grosero, ya bajo la presidencia de López Portillo (1976-1982), así como en rebelarse contra él dando nacimiento al movimiento zapatista a partir de 1994.

Pilar Monreal Requena, asimismo de la Autónoma de Madrid («De campesinos a indígenas: Tierra y cultura en los discursos del desarrollo»), se acerca a esa transformación contradictoria en México de las últimas décadas con la óptica del lenguaje de la significación política. Así, el uso del término «campesino» en medios de las ciencias sociales y las políticas de desarrollo hasta los años setenta del siglo pasado fue siendo sustituido, a partir de entonces, por el de los vocablos «indígena» e incluso «indio». Siguiendo al antropólogo mexicano Guillermo de la Peña («Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario», 1998; «Ciudadanía social, demandas étnicas, derechos humanos y paradojas neoliberales», 2001), el término «campesino» formaba parte de un discurso de construcción y desarrollo del Estado-nación en el país, mientras que su sustitución por el término «indígena» refleja la crisis de identidad de ese Estado ante el proceso de globalización que atraviesa al país. Pero la autora invita a no descuidar otros factores concatenantes, aunque la mayoría de ellos remiten al mismo proceso mundializador. Uno es la creciente toma de conciencia por los problemas medioambientales tras el descrédito del desarrollismo: un cambio de percepción sobre la relación hombre-naturaleza que ha dado curso a la idea del «indio guardián» del territorio en que

vive. La perspectiva posmoderna en la antropología internacional también ha contribuido al cambio, privilegiando en la investigación el interés por la definición de identidades comunitarias en un territorio o país por encima del interés por los conflictos de clase en una supuesta sociedad nacional.

No hay que olvidar tampoco el papel desempeñado por los mismos movimientos indígenas o indigenistas en México. Como Gimeno Martín, la autora llama la atención sobre el movimiento zapatista y parece seguir la valoración de aquél sobre este movimiento contra la opinión de influyentes intelectuales de la globalización, como el sociólogo Manuel Castells («La era de la información: economía, sociedad y cultura», 1998), para quien el levantamiento zapatista fue meramente «reactivo» frente al progreso representado por la globalización. No obstante, Monreal Requena alerta contra la derivación «primordialista» del antiguo «campesino» que se ve ahora, y es visto, como «indígena»: una caracterización excluyente, localista y obviadora de las fuertes desigualdades internas a estas comunidades, tanto de clase como de género.

Edward F. Fischer, de la Universidad Vanderbilt, en los EE.UU. («Globalización económica, culturas híbridas y futuros políticos: Potencialidades y problemáticas para los pueblos mayas») desarrolla el planteamiento dialéctico apuntado por Gimeno Martín, tomando como caso el de las comunidades mayas de México y América Central, tal la maya-cakchiquel de Tecpán, en Guatemala. Fischer subraya aun más que la globalización es un proceso polivalente y contradictorio: aunque ciertamente encierra una nueva forma de colonialismo, incluye los medios de enfrentarse con éxito a él. En la Guatemala indígena permite, por ejemplo, la desintermediación, que está fomentando la comercialización en el mercado mundial de productos agrícolas no tradicionales. En el frente político, la implantación del Tratado de Libre Comercio entre los EE.UU., México y Canadá, una de las manifestaciones institucionales de la globalización, se ve combatida con medios que la misma globalización pone a disposición de sus adversarios, como la internet, la difusión de la prensa internacional y la canalización de fondos de ayuda procedentes de otros países. En el frente cultural, el contexto de la popularidad de las hamburguesas de *Burger King* en Iberoamérica es el mismo que explica la difusión en los EE.UU. de la música latina.

Estas y otras expresiones de polivalencia en el mundo acelerado y crecientemente inter-comunicado de la América de hoy le sirven a Fischer para reflexionar oportunamente sobre la percepción negativa que tienen muchos antropólogos de los cambios que se producen a su alrededor. Su experiencia de campo en la comunidad agraria de Tecpán le enseñó que tales temores pueden carecer de fundamento. Los cambios culturales del presente pueden ser deseados por la población objeto de estudio y representar para ellos un enriquecimiento desde muchos puntos de vista (v. g., desde el lingüístico), no una desestructuración trágica.

También en Guatemala, así como en el México chiapaneco, Manuela Cantón Delgado, de la Universidad de Sevilla («Religiones globales, estrategias locales: Usos políticos de las conversiones en Guatemala») estudió esos cambios en el ámbito religioso, iniciados por la difusión en los territorios indígenas de la iglesia evangélica pentecostal. Originada en los EE.UU. como derivación del metodismo, esta iglesia carece de una organización centralizada, por lo que las comunidades locales de fieles gozan de bastante autonomía. Esta particularidad ha favorecido que la difusión del credo y los valores pentecostales haya sido diversa en Guatemala y México, según los distintos lugares. En los municipios del centro-oeste de Guatemala, por ejemplo, el pentecostalismo ha traído consigo la difusión de una ética protestante en el trabajo y

la economía doméstica, teniendo como efecto el declive de las tradicionales fiestas comunitarias (muy mezcladas con las celebraciones católicas) y, por consiguiente, el del sistema de cargos, sancionados o justificados por ellas. Un nuevo espíritu individualista, en definitiva, está allí sustituyendo al comunitarista de las viejas instituciones indígenas. Pero si en esa parte de Guatemala la transformación se ha producido de forma hasta ahora pacífica, en los altos de Chiapas ha generado tensión y hasta violencia por parte de los perjudicados, aquellos que se beneficiaban del *statu quo ante*: los caciques locales y el Estado mexicano. El resultado ha sido que los pentecostales se han puesto de parte de los zapatistas en sus reivindicaciones sociales y políticas.

Finalmente, en la Guatemala urbana y criolla se da el otro extremo del espectro de situaciones variadas. La llamada «Iglesia neopentecostal El Verbo» fue cómplice allí del régimen sanguinario del general Ríos Montt en la década de 1980. El notorio personaje aún goza de muchos partidarios en el país y la difusión entre ellos del pentecostalismo cabe entenderlo como una reacción frente al posicionamiento de izquierda en las parroquias católicas. La autora advierte de que sólo en este caso es válida la denominada «teoría conspirativa» que convenció a muchos intelectuales y actores políticos de izquierda en las décadas de 1970 y 1980, quienes percibieron la llegada y ascenso del pentecostalismo en el país como una astuta operación ideológica orquestada desde los EE.UU. por la derecha más reaccionaria e imperialista. Los demás casos desmienten en buena parte esa teoría y, de paso, sirven para mostrar la complejidad de los efectos de la globalización —en este caso, la de una organización religiosa transnacional— en un mismo país.

La complejidad en el ámbito jurídico, extensible a otros países del subcontinente iberoamericano, es el tema tratado por Wolfgang Gabbert, de la Universidad Libre de Berlín («La interacción entre derecho nacional y derecho consuetudinario en América Latina»). La globalización, a través de las migraciones en masa, la legislación internacional en apoyo a las minorías étnicas y la crisis del Estado nacional, ha venido a complicar —más que a resolver o empeorar— el viejo problema de la articulación entre el derecho nacional republicano y el consuetudinario indígena en aquellos países que cuentan con una población de origen pre-hispánico numéricamente significativa y culturalmente rica. Como sobrio correctivo a posibles ilusiones románticas del movimiento indigenista internacional, el autor advierte que en las condiciones generadas por la globalización, tan prometedoras en varios aspectos, no se pueden soslayar las serias dificultades estructurales a las que se enfrenta todo proyecto de reconocimiento en esos países del derecho indígena, en el marco de un nuevo orden jurídico de ámbito supralocal que, al tiempo, también sea democrático. En el caso de la república mexicana, por ejemplo, las dificultades de este carácter identificadas no son pocas. En primer lugar, está la representada por la misma fragmentación política de la población indígena. (El autor comete aquí, de paso, la ligereza de decir que esta fragmentación tiene su origen en la política de la Corona española en América, que según él no optó por el llamado *indirect rule* británico y que, en consecuencia, atomizó al máximo el orden político prehispánico, hasta llevarlo al nivel de las comunidades locales, p. 131. Con esta afirmación Gabbert parece querer referirse al descabezamiento de los grandes Estados territoriales nativos en Mesoamérica y los Andes en el siglo XVI. Y es cierto que el resultado fue la atomización de tales formaciones políticas, pero eso no significa que el régimen virreinal español no descansara en el *indirect rule*, el ejercido a través de los caciques locales y hasta regionales. La diferencia con la experiencia colonial británica fue, en este aspecto, sólo de grado.)

La segunda dificultad señalada por Gabbert para una satisfactoria, y democrática, articulación entre el derecho indígena y el nacional republicano es que en México concurren diversos derechos consuetudinarios, incluso dentro de un mismo grupo lingüístico. Otro problema es que aquél es difícilmente homologable *per se*, ya sea al nacional o al internacional. La diferencia cultural entra en juego aquí; el derecho consuetudinario, por ejemplo, no contempla el delito en abstracto, ajeno a la situación personal de las personas involucradas en él. No hay que perder de vista tampoco, finalmente, un hecho poco resaltado por los indigenistas más dogmáticos, y es que el derecho indígena puede no corresponder a un orden democrático contemporáneo, sino a otro difícilmente compatible con él, en el que rigen claras desigualdades de clase, género y generación; lo cual explica que haya habido aborígenes que han recurrido al derecho republicano en busca de desagravio contra resoluciones derivadas del derecho consuetudinario.

La complejidad en el ámbito económico es lo que sobrepasa del minucioso estudio de Ute Schüren, también de la Universidad Libre de Berlín, de un ejido mexicano en la región de Los Chenes, en el estado suroriental de Campeche («Del tractor al abecedario: La aplicación práctica de las medidas estatales»). Sus conclusiones, muy sólidas, desmienten dos manidos tópicos del discurso oficial y desarrollista mexicano sobre el orden rural en el país: (1) que los ejidatarios son poco productivos, a pesar de las generosas ayudas que reciben para potenciar la producción agrícola, y hasta irracionales (pues pueden llegar a vender las semillas que reciben, y hasta tractores, por un dinero con el que satisfacer necesidades de consumo); y (2) que el ejido es una comunidad igualitaria, cerrada y autosuficiente. Schüren empieza mostrando convincentemente hasta qué punto lo segundo no es verdad. Hay profundas y antiguas desigualdades entre las unidades domésticas del ejido comparando ingresos y acceso a la tierra; hasta el punto que los miembros de las unidades más pobres tienen que complementar o incluso sustituir el trabajo en la agricultura por otras fuentes de ingresos. Esta situación de desigualdad es precisamente lo que en buena medida explica que el ejido no realice la producción agrícola que, en teoría, se espera de él: muchas unidades domésticas no pueden generar o acceder a los recursos necesarios (semillas, mecanización), o adquirirlos por otros medios, para hacer de la agricultura una actividad rentable, o incluso llegar a practicarla. Muchas recurren entonces a las técnicas tradicionales de roza, tala y quema (una agricultura que no es tan arriesgada para el productor, aunque la producción sea menor) y complementan esta fuente de ingresos con lo ganado en otras actividades, como el trabajo a jornal en granjas avícolas vecinas. Otros ejidatarios emigran a la ciudad para encontrar trabajo allí con el que ayudar a sostener a sus familias de origen.

Por otro lado, contradiciendo en los hechos la retórica oficial, la política de ayudas del régimen del P.R.I. (Partido Revolucionario Institucional, en el poder desde 1929 hasta 2000) no buscaba tanto la productividad del ejido como la reproducción de sus redes clientelares en él. En los últimos años, los agobios financieros del Estado mexicano han hecho incluso disminuir estas ayudas. A ello hay que sumar la reciente tendencia a la caída de precios agrícolas en el mercado. Ante este panorama, no hay que extrañarse que muchos ejidatarios opten por soluciones individualizadas de supervivencia: como recurrir a la diversificación de las fuentes de ingresos, y a la venta de semillas, y hasta tierras, que reciben (para una producción que no les va a ser rentable) con objeto de cancelar deudas y/o comprar libros para un hijo que, con su educación, podría emigrar a la ciudad en el futuro y acceder allí a mejores ingresos

para la familia: una estrategia económica perfectamente racional, dadas las circunstancias objetivas en el ejido, que mucha gente desconoce.

No lejos de Campeche, en Honduras, Águeda Gómez Suárez, de la Universidad de Orense («Resistencias colectivas entre los grupos indígenas de selva húmeda tropical en Latinoamérica: El pueblo indígena Tawahka»), nos habla de las vicisitudes de esta pequeña comunidad étnica de la región selvática mosquiteña. En el contexto de la globalización, su historia parece ser la de un admirable éxito, la de una adaptación inteligente y hasta próspera —sin perder por ello sus señas de identidad fundamentales— a la nueva presión de Occidente; un alentador proceso que al lector interesado podría recordarle otros, como el vivido por los Navajos en los EE. UU., los Kuna en Panamá, los Kayapó en Brasil o los Aymaras en Bolivia. Águeda Gómez así parece creerlo. Hasta la década de 1980, los Tawahka eran pocos, unos mil, vivían en la pobreza y se hallaban totalmente marginados de la política nacional. Pero entonces empezaron a cambiar las cosas. En 1987 los Tawahka se dotaron de una organización política propia; y después, en la década de los 90, obtuvieron, entre otras victorias, el reconocimiento nacional a sus tierras, la protección de su medio ecológico-cultural y la aprobación de un «Programa de Educación Bilingüe e Intercultural» con el que fortalecer su identidad étnica y «contribuir a la formación de una auténtica conciencia social y política dentro del grupo y fuera de él, fraguando otro mecanismo legitimador de sus demandas» (p. 176). La autora sostiene que la clave de este éxito radica en un proceso dialéctico, de sinergia positiva, entre, por un lado, las fuerzas de la globalización sobre la Honduras indígena (creciente toma de conciencia internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas y sobre las amenazas a las selvas húmedas tropicales; la celebración del V Centenario del primer viaje de Colón y sus críticos; la guerra civil en la vecina Nicaragua, orquestada por los EE.UU.—la región mosquiteña se extiende a este vecino país—; y el fin de la Guerra Fría) y, de otro, la movilización de los propios Tawahka, que supieron aprovecharse de las oportunidades que les ofrecía el nuevo mundo globalizado.

Es un argumento sugerente, pero del que uno puede echar en falta más datos que lo apoyaran. A pesar de lo atractivo del tema (un nuevo caso de David cultural imponiéndose sobre un Goliat destructor), el artículo de Gómez Suárez es el más breve de todo el libro y su argumento está expuesto algo esquemáticamente, tal vez por estar inspirado en los modelos teóricos de la llamada «Escuela de la Estructura de la Oportunidad Política» (D. McAdams et al., *Movimientos sociales: perspectiva comparada*, Madrid, 1999), en los que parece que se resalta la acción de los sujetos afectados, los Tawahka en este caso, a expensas de la acción de otros sujetos igualmente involucrados en el proceso, como ONG's e incluso antropólogos, impulsando y canalizando, voluntariamente o no, el cambio cultural.

El caso de los Rarámuri, de la sierra Tarahumara de México, es otra historia de éxito; mayor aún si cabe, y más larga, a tenor de lo que de ella escribe Ángel Acuña Delgado, de la Universidad de Granada («Tradición y cambio cultural en la sociedad rarámuri: Semblanza de un conflicto»). El autor se remonta a los primeros contactos de esta comunidad con los colonizadores españoles en el siglo XVI para señalar que, ya desde entonces, la presión aculturizadora sufrida por ella ha sido constante y de formas diversas y, sin embargo, han logrado sobreponerse siempre a ella, por violenta que haya sido, arreglándose en todo momento para evitar que nada fundamental de su cultura cambiase a lo largo de todos estos siglos transcurridos hasta el presente.

El secreto de los Rarámuri para este éxito es, según él, que uno de los principales valores sociales de esta comunidad es, precisamente, la «resistencia», el «aguante», ante la agresión exterior, y que este valor ya existía antes de que se produjera el primer contacto aculturizador; desde entonces, simplemente ha ido seleccionando de lo ajeno aquello que le interesaba para sobrevivir una y otra vez como pueblo y como cultura. Cómo sabe él que la «resistencia» y el «aguante» ya regían la estrategia de adaptación de los Rarámuri antes de que se produjeran los primeros ataques a su cultura (como la campaña de evangelización de los jesuitas a principios del siglo XVII y el descubrimiento de minas en sus tierras en 1631) Acuña Delgado no lo demuestra convincentemente; sobre todo teniendo en cuenta que él mismo dice que los Rarámuri no habitaban sólo la sierra Tarahumara —una zona de difícil habitabilidad, que exige una gran fuerza física y de espíritu— cuando se produjeron los primeros contactos con los españoles, sino «una extensa región en el centro y sur del actual estado de Chihuahua» (p: 249).

Al contrario que en el artículo de Gómez Suárez —cuanto más en el de Gimeno Martín o en el de Monreal Requena—, realmente hay poco o nada en este artículo de Acuña Delgado sobre dialéctica entre globalización y etnogénesis, o entre globalización y redefinición o reafirmación identitaria: un tema de gran interés para mí y creo que otros muchos en el estudio antropológico del mundo actual, incluidos los posibles lectores del presente libro. Y no es porque el autor considere que la globalización hay que entenderla como subsumida en las presiones aculturizadoras, muchas de ellas violentas, sufridas desde el siglo XVI —una idea que yo comparto plenamente—, sino porque el artículo adolece, de principio a fin, de ese esencialismo historicista que ya denunciara hace décadas Karl Popper (*The Poverty of Historicism*, 1944-1945) como muy ideologizado y pobre científicamente, amén de una idealización de los Rarámuri según el arquetipo del «buen salvaje» que no sé si realmente les hace un favor a ellos mientras que puede desanimar a todos aquellos que deseamos aprender de la diversidad cultural, dentro y fuera de México.

Más ilustrativo y valioso en este sentido —y pasando ya los trabajos sobre América del Sur— me ha parecido el estudio de las luchas y logros del movimiento indígena en el Departamento del Cauca, Colombia, a cargo de Theodor Rathgeber, de la universidad alemana de Kassel («Movimientos indígenas, revitalización de la política y regulación de la sociedad: El caso de Colombia»). El caso recuerda al de los Tawahka, con la diferencia de ser más largo, con menos ayuda exterior y en circunstancias políticas menos favorables. Cuenta Rathgeber que ya en 1971 los indígenas del Departamento del Cauca lograron organizarse políticamente constituyendo el C.R.I.C. («Consejo Regional Indígena del Cauca»), pionero en el país, para ver reconocidos legalmente sus derechos a sus tierras, ocupadas o no por terratenientes y la Iglesia, y luchar por su afirmación identitaria y propios programas de desarrollo: como el de creación de escuelas bilingües, de una red de centros sanitarios, de una organización para el suministro de agua y energía, y de pequeñas industrias para competir en el «mercado capitalista». Sus acciones se desarrollaron en un contexto de gran violencia civil y militar en Colombia, de represión contra todo intento de acabar con el poder de la oligarquía heredera del régimen colonial español, y de una forma de globalización del todo adversa a que el Estado republicano pusiera traba alguna al flujo libre de capitales. Es muy interesante por ello, aparte de admirable, que en circunstancias tan difíciles el C.R.I.C. pusiera todo su empeño en la negociación y las movilizaciones pacíficas; y aún más que, en un clima internacional en el que priman las revitalizaciones

localistas, luchara no sólo por sus intereses indígenas y regionales, sino también, en unión con otras organizaciones, por la democratización y descentralización de toda la sociedad nacional colombiana.

Cristina Larrea Killinger, de la Universidad de Barcelona («Respuestas locales al saneamiento urbano: Análisis antropológico del impacto de un proyecto de construcción de la red de alcantarillado en un suburbio de la ciudad de Salvador de Bahía, Brasil»), a pesar del largo título hace una muy breve descripción de la actitud de cinco mujeres de un suburbio de esta ciudad costera brasileña ante la instalación en él de un sistema de alcantarillado. La autora describe, primero, la actitud de las mujeres ante los graves problemas de falta de agua corriente y de evacuación de aguas residuales antes del comienzo de las obras de instalación y, después, ante éstas una vez iniciadas. Las condiciones sociales, económicas y familiares de partida eran diferentes de una mujer a otra. Una de ellas, Marta, de 34 años, vivía con ocho de sus nueve hijos en una casa de un solo cuarto, sin más ingresos que la caridad de una iglesia espiritista, un trabajo doméstico esporádico y la ayuda de su madre. Otra, Teresa, de la misma edad, vivía con su marido carpintero y sus hijos en una casa de cuatro habitaciones. Una tercera, Maribel, viuda y madre de cinco hijos, trabajaba como empleada doméstica permanente, aunque muy lejos de su domicilio. Son todas ellas situaciones desgarradoras, pero no me ha parecido clara en ellas su relación con la globalización, salvo el dato de que el sistema de alcantarillado fuera a financiarse con dinero que, en parte, provenía del Banco Interamericano de Desarrollo y del Banco Mundial. La autora da una presunta profundidad teórica a esta breve descripción recurriendo al concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu y nada más. Dice que lo escrito es parte de un proyecto colectivo de mayor calado; al que habrá que esperar.

Finalmente, Beatriz Pérez Galán, de la Universidad de Granada, analiza un festival «incanista» que tiene lugar todos los años en Pisac, cerca de Cuzco, en el alto Perú, en agosto («Escenificando tradiciones incas: Turistas e indígenas en el Cuzco contemporáneo»). Junto a otros actos y representaciones, que se presentan como «auténticamente incas» —y donde también participan actores venidos de otras partes—, en el festival de Pisac desfilan para los turistas los alcaldes indígenas del distrito municipal. La autora señala que el incanismo surgió en Cuzco a principios de la década de 1990, tras la derrota en el país de la organización guerrillera conocida como «Sendero Luminoso», con el propósito de revitalizar el turismo en la ciudad y la reivindicación regionalista de Cuzco en la lucha política nacional, con el populista alcalde de la ciudad a la cabeza. Todo ello, en un contexto de globalización donde interesa y se debate sobre la diversidad cultural, y de alza del turismo místico y «New age». Pérez Galán discrepa de aquellos autores (como Flores Ochoa y Van den Berghe) que ven en el incanismo una ideología fundamentalmente interna y propia de Cuzco. Y, en efecto, parece no serlo mucho en sus manifestaciones contemporáneas, a tenor de los datos que ella ofrece; pero el incanismo tiene una larga historia en el Perú y esa historia, de carácter cíclico, tiene poderosos componentes endógenos, que no es éste el lugar para detallar. La autora no la tiene mucho en cuenta, tal vez porque su artículo no es propiamente de antropología histórica; pero sí parece haber estado en la mente de autores como Flores Ochoa y Van den Berghe.

Pérez Galán sí muestra convincentemente el modo cómo el incanismo actual en Cuzco debe mucho al «redescubrimiento» del *Inti Raymi* (La fiesta del Sol, una ceremonia fundamental en el calendario litúrgico del Cuzco incaico) en la década de 1940. En esta operación de «reinvención» de una tradición jugaron un papel destacado, entre

otros, conocidos antropólogos del país, como Efraín Morote Best, Manuel Chávez Ballón y Óscar Núñez del Prado. A partir de ese redescubrimiento, empezaron a proliferar festivales homólogos (*raymis*) por todo el sur del Perú, como en Pisac.

De las características de este *raymi*, Pérez Galán llama la atención sobre el papel otorgado a las autoridades indígenas que participan en él, y que para ella es la de una forma de mediación entre la población indígena bajo su mando y la estructura de poder foránea, antaño el encomendero español o la Corona de Castilla, luego la administración republicana, y hoy el turismo internacional y las elites criollo-mestizas que han creado el incanismo; un papel mediador transformado, pero que contribuye a legitimar nuevamente el status y poder de tales autoridades aborígenes.

La autora atribuye la paternidad de esta interpretación al estudio, por el antropólogo británico Tristan Platt (*Estado boliviano y ayllu andino*, Lima, 1982), del papel de las elites indígenas en el norte del departamento de Potosí en relación con la administración republicana en Bolivia y con sus transformaciones. Sirva de muestra que estas elites, de etnia aymara, se opusieron en su día a la abolición del tributo indígena, de origen colonial, porque eso significaba para ellas el fin de uno de los términos de la ecuación en la estructura de reciprocidad de las comunidades aborígenes con el Estado que justificaba su *auctoritas* y su capacidad de mando.

Este caso boliviano ilustra, de paso, que también hubo complejidades y paradojas en «globalizaciones» anteriores. Es una gran ironía, en relación con la actual, que hayan sido dirigentes aymaras los principales responsables de la caída de dos presidentes constitucionales en el país del Altiplano en menos de dos años.

JUAN J. R. VILLARÍAS ROBLES
Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid

MARCOS ARÉVALO, Javier (ed.): *Las culturas del vino. Del cultivo y la producción a la sociabilidad en el beber* (Sevilla: Signatura Demos-Fundación Maimona, 2005), 361 pp. (Fotos, cuadros y gráficos).

Señalaba la antropóloga británica Mary Douglas a finales de los años ochenta, en la introducción a su libro *Constructive Drinking: An Anthropological Approach to Drink*, que la especificidad de la perspectiva antropológica sobre el consumo de alcohol es el hecho de observar dicho consumo desde el punto de vista de los estilos de vida; como un elemento de cultura. Desde esta perspectiva, no cabe duda de que, en la Europa del sur, el vino es mucho más que una simple *bebida* en muchos sentidos: en los ámbitos, tanto cotidiano como social —y sociable—, simbólico, económico, identitario, patrimonial...

La publicación que aquí reseñamos tiene su origen en un curso de verano de la Universidad de Extremadura y la Fundación Maimona, celebrado en la localidad de Los Santos de Maimona (Badajoz) en julio de 2004. En dicho curso participaron especialistas de diferentes disciplinas (antropología, historia, sociología, economía y empresa, medicina) procedentes de diversas comunidades autónomas, de Francia y de Portugal, con la voluntad de ofrecer una visión global y abierta del vino.

El libro parte, pues, de esa concepción «antropológica» de esta bebida en el sentido expuesto más arriba, y asume una cierta pretensión «holística», de trazar un recorrido por este *alimento* abarcando desde su historia, su cultivo y su producción, hasta

el consumo final y sus posibles consecuencias. De este modo, la obra se divide en cinco partes diferenciadas: *antropología social, geografía y economía, historia, patrimonio cultural y medicina y salud*.

Posiblemente el hecho de que el director del curso y editor del libro: Javier Marcos Arévalo (profesor de la Universidad de Extremadura) sea él mismo antropólogo, haya propiciado que esta disciplina sea claramente la que tenga un mayor peso dentro de la obra (siete de los trece autores del libro son antropólogos) y la que dé inicio, asimismo, a la obra como bloque, desde una perspectiva social y cultural.

El libro se abre con una breve presentación y una introducción de Javier Marcos, en la cual pone de manifiesto la pluralidad de factores que entran en juego en el complejo mundo del vino y justifica, desde esta perspectiva, la necesidad de hablar de *culturas del vino* en plural y no de *cultura del vino* en singular. Beber vino es principalmente un acto social e implica comunicación, relación, pero también género, edad, condición social, etc. Como señala el director de la obra, Javier Marcos Arévalo, en su introducción, el libro pretende «aportar miradas diversas, pero complementarias, acerca de los ámbitos materiales y sociales, pero también sobre los significados. Y ello en una dimensión tanto histórica como actual». Un aspecto interesante a tener en cuenta es el hecho de que el libro forme parte de un proyecto de investigación de los estudios de doctorado de la Universidad de Extremadura dirigido por el propio Javier Marcos, también con el título de «Las culturas del vino», y del que se publican algunas muestras de las fichas etnográficas elaboradas para dicha investigación en el territorio extremeño. Las aportaciones de los diferentes autores se convierten, pues, en información y materiales de base y complementarios para una investigación en curso, lo que añade a la obra un suplemento de utilidad.

Tras las justificaciones introductorias, se da paso al primero —y mayor— de los bloques, dedicado a la disciplina antropológica, en el cual el artículo de Jesús Contreras (Universidad de Barcelona) como texto inicial ofrece una reflexión sociocultural sobre el vino y los valores a él asociados, analizando desde la tradición histórica del conocimiento empírico aplicado a la vitivinicultura hasta datos y problemáticas actuales sobre su producción y su consumo.

El sociólogo y antropólogo francés Claude Fischler (CNRS, París) titula su intervención (en este caso, el artículo es la transcripción de su conferencia), sin tapujos y directamente, como «Vino y cultura», abordando —brevemente— las «razones para beber vino»: rituales, terapéuticas, placenteras, etc., a través principalmente de la encuesta sobre Cuerpo, Alimentación y Salud que su equipo ha llevado a cabo en los últimos años en seis países de Europa y América (Estados Unidos, Alemania, Francia, Reino Unido, Italia y Suiza; el caso español, lamentablemente, no se ha contemplado).

Más específicamente, baja a la arena andaluza Isidoro Moreno (Universidad de Sevilla) en su análisis sobre las culturas del trabajo relacionadas con el vino en Andalucía: las «formas de hacer», la explotación de la tierra, las identidades o el desarrollo comarcal ligado al cultivo y la producción vitivinícola ocupan la reflexión del antropólogo sevillano, que llega hasta la sociabilidad popular en las tabernas alrededor del socorrido vaso de vino.

Si Isidoro Moreno escoge Andalucía (principalmente la occidental) como terreno de reflexión, Dominique Fournier (CNRS, París) trasladará la suya a la América hispana, abordando históricamente la problemática de la importación del vino en el Nuevo Mundo, su producción (o falta de ella) y comercio, su consumo diferenciado y su relación con otras bebidas alcohólicas locales fuertemente arraigadas.

Tras el cierre del «bloque» sociocultural a cargo de Dominique Fournier, el artículo de Gonzalo Barrientos (Universidad de Extremadura) inaugura el dedicado a la geografía y la economía, analizando el papel del viñedo en la economía mediterránea, española y extremeña, sucesivamente, analizando la producción de vino, ligada a la importancia territorial y comarcal de los viñedos desde un punto de vista, tanto territorial, como socioeconómico. Una visión que será complementada por la de su homólogo portugués Antonio J. de Sousa (Universidad de Évora) en relación con su visión comparativa de las realidades vitivinícolas en las regiones vecinas del Alentejo portugués y la Extremadura española, analizando los posicionamientos empresariales competitivos a ambos lados de la frontera y trazando y aconsejando sus posibilidades de evolución futuras.

Resulta algo extraño, quizás brusco, para el lector enfrascado en la obra, el hecho de trasladarse desde este análisis empresarial transfronterizo del siglo XXI a la exposición sobre la producción del vino y la *enología* en el mundo antiguo que nos hace el historiador Francisco Javier Burgaleta (Universidad de Extremadura). Desde su importancia cultural, su economía y su comercio, el autor nos propone un viaje hasta una perspectiva «enológica», de análisis del producto y de sus formas de consumo en el Mediterráneo antiguo, con algunas conexiones con vinos actuales que hayan conservado algunas de las características expuestas.

El salto temporal que nos propone el segundo artículo del bloque histórico es también brusco y nos lleva directamente hasta el presente, con un análisis del papel y de la importancia de las tabernas -y de la sociabilidad que en ellas se desarrolla- en la España contemporánea. Alberto Ramos (Universidad de Cádiz) nos ofrece una visión cultural del papel de la *taberna* —como establecimiento-institución, podríamos decir— en España durante el siglo XIX (principalmente): su concepción, usos, valoraciones, consumo de vino —por supuesto—, vicisitudes legales y normativas, etc.

El cuarto bloque temático nos dirige a un punto importante (y mucho más hoy en día) en relación con los productos alimentarios de calidad, entre los cuales el vino encuentra un lugar especialmente privilegiado y particularmente destacado —no hay que olvidar que precisamente el sector vinícola es quizá el que mejor ha rentabilizado y promocionado las Denominaciones de Origen como emblema de regulación, control y calidad. El artículo de Gema Carrera (Instituto del Patrimonio Histórico Andaluz) nos lleva a la historia y la importancia patrimonial del viñedo en la Sierra Norte de Sevilla (próxima, no lo olvidemos, a áreas vinícolas andaluzas tan importantes como Montilla-Moriles, El Condado o Jerez). La transformación del paisaje vitivinícola en patrimonio local y su aprovechamiento y promoción en relación con la comarca centran el interés de este artículo, que aporta una visión complementaria, desde el punto de vista patrimonial, a las de Barrientos o Sousa en el bloque temático anterior.

Un punto de vista distinto, esta vez ligado con el ámbito museístico, es el que aborda José Luis Alonso Ponga (Universidad de Valladolid) en relación con la viña y el vino. Los museos del vino acostumbran a ser centros de interpretación que buscan dar a conocer al visitante la importancia cultural de este *alimento*. Habitualmente, están ligados a «lo local», hecho este que supone un difícil equilibrio entre la voluntad de explicación global del objeto y las características expositivas, altamente —y necesariamente, en buena parte de los casos y dependiendo de las instituciones, públicas o privadas, que se encuentren detrás— regionales o comarcales.

Finalmente, el último de los bloques —y como casi no podía ser de otro modo— nos lleva hacia la parte biomédica relacionada con el consumo de vino. El primero

de los artículos del bloque, a cargo de Paloma Soria (Ministerio de Sanidad y Consumo) trata, precisamente, de las virtudes (limitadas) del vino como alimento, destacando su potencial cardiosaludable. En pequeñas dosis, eso sí; no podemos olvidar que estamos hablando de una bebida alcohólica... José Enrique Campillo (Universidad de Extremadura), por su parte, abunda en el mismo tema (bondades y problemas del consumo de vino), aunque desde una perspectiva más histórica —exponiendo los inevitables vaivenes de la doctrina científica al respecto— e incluso paremiológica, recogiendo parte de la riqueza del refranero popular en el asunto de vino y alcoholes. No cabe duda aquí de que, si el refranero refleja la vida misma, el vino tiene en ella una presencia en absoluto desdeñable.

Nos encontramos, para concluir, ante un libro ciertamente interesante. Por un lado, se hace evidente en su lectura que la obra recoge las aportaciones que diferentes especialistas expusieron durante un curso de verano. En este sentido, resulta necesariamente desigual, tanto en lo que respecta a la factura y los recorridos de los diferentes artículos, como a la confección de los bloques temáticos. Ello no es óbice, sin embargo, para que saludemos la aparición de un libro remarcable, ameno, y que intenta aproximarse al vino desde una perspectiva lo más completa posible. Es de agradecer, igualmente, y siendo un «antropólogo de la alimentación» quien escribe estas líneas, que se haya dado prioridad a una —tan necesaria todavía— aproximación cultural y social al tema. No son demasiados los libros sobre alimentación que se publican desde un punto de vista antropológico. Pienso, en este sentido, que la iniciativa del coordinador de la obra y de sus patrocinadores es más que notable, dando un paso más en un camino en el cual aún nos queda mucho por recorrer.

F. XAVIER MEDINA

Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed). Barcelona

DÍAZ G. VIANA, Luis: *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización* (Madrid: CSIC, 2003), 211 pp.

Con la madurez del investigador que lleva años explorando las relaciones entre cultura popular y medios de comunicación de masas, Luis Díaz G. Viana deposita en las manos del lector un nuevo trabajo que, por su espíritu holístico, se separa de las monografías etnográficas convencionales. Díaz G. Viana utiliza recortes de periódico, páginas web, leyendas urbanas transmitidas por internet y observaciones del mundo rural y urbano para analizar la relación entre folklore y globalización. Siguiendo las tesis propuestas en *Los guardianes de la tradición* (Sendoa, 1999), pone a dialogar la tradición (en su acepción de «búsqueda de nostalgias») con las vanguardias como dos procesos complementarios del «coliseo global» donde el pueblo se convierte en audiencia de consumidores, advirtiendo que «la mitad de las barbaridades que la humanidad sigue cometiendo se hacen en nombre de la tradición y la otra mitad en nombre del progreso» (95).

El libro está dividido en dos partes, complementarias y con cierta estructura espiroidal, es decir, aunque pueda parecer que se repiten los temas, en realidad, avanzan hacia el punto central que da coherencia al volumen: la respuesta de las culturas populares a la era de la globalización. La primera parte ofrece una introducción a lo que el autor llama «el nuevo panorama de la cultura popular». Aquí ya quedan

planteados los dos temas que obsesivamente reaparecen en todo el libro: lo rural y la globalización —con los subtemas del turismo «o la invención del lugar como destino» y el consumo de la tradición como nostalgia— y el folklore e Internet. En la segunda parte, compuesta por cinco capítulos, de nuevo se comienza con una introducción al estudio del folklore y la cultura popular contemporáneos, para pasar a desarrollar los nuevos espacios de comunicación en la cultura popular y, en los capítulos tres y cuatro el autor desarrolla dos ejemplos concretos de leyendas que le sirven para analizar la relación entre naturaleza y cultura, así como los «miedos de ida y vuelta» ante la globalización. La «historia de Jeras» es una leyenda que trata el tema del lobo criado como animal de compañía y que casi mata a su amo al estar junto a otros lobos. El lobo regresa con su amo a lamerle la mano, pero recibe el castigo de la horca, ya que el animal doméstico que ha dejado de serlo tiene que ser sacrificado, siguiendo la lógica de la leyenda. A través de este relato —una cibermetáfora sobre naturaleza y cultura» que el autor recibió por correo electrónico de su informante— se interpreta la relación entre el lado salvaje del perro-lobo como una metáfora de las tensiones entre lo global y lo local. La memoria de nuestro lado salvaje es reinventada en viejos cuentos que dejan abierto «el regreso de los lobos».

El autor señala certeramente las continuidades de las expresiones de folklore. Continuidades en cuanto a los géneros que se adaptan a los nuevos medios de comunicación; y también continuidades en los miedos ante el cambio y las estructuras de poder: «La cultura popular y la hegemónica coinciden en los mismos medios (fotocopias, Internet) más que en cualquier otro momento, aunque el proceso tampoco sea del todo nuevo: también una y otra convivieron en los papeles de masiva difusión —que hoy llamamos pliegos de cordel— durante siglos» (116). Estas continuidades quedan patentes en los escogidos ejemplos que ilustran todo el libro: desde un catálogo de pliegos sueltos, puesto al lado de los catálogos de buscadores de Internet —para señalar la similitud de gustos «populares» a través del tiempo— o los *goigs* difundidos en pliegos de cordel en paralelo a la misma estructura utilizada por los publicistas de McDonalds para celebrar el aniversario de esta multinacional (p. 114).

También los miedos presentan estas continuidades. Así, los «virus globales», entre lo que destacan los informáticos (pp. 97-105), muestra el temor «en clave *folk*» ante la globalización; un miedo que no se consigue paliar con el aislamiento en casa, porque los virus se transmiten globalmente y cruzan todo tipo de fronteras, incluidas las que definen los espacios públicos y privados, «en resumen, da la impresión de que no se está a salvo, por mucho que uno se encierre en su casa y salga lo menos posible al exterior», y de forma un tanto premonitoria continúa el autor, «hay peligro también —a juzgar de algunos— de que todo se desmorone, se caiga, explote, sin que podamos decir o hacer nada para evitarlo. No en vano hemos traspasado el umbral del año 2000» (100); formas de expresión de los miedos «globales» que se han hecho patentes en los últimos años a partir de los atentados del 11 de septiembre.

En el último capítulo adelanta otra apasionada discusión que se ha materializado en un libro colectivo coordinado por Luis Díaz G. Viana en el que se exploran las respuestas socioculturales a la globalización (CSIC, 2004). La posición de partida es que la antropología «no puede seguir mirando para otro lado. Ni considerar a la globalización como una fase más e irreversible del supuesto progreso» (187).

El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización es un excelente ejemplo de la renovación de los estudios de cultura popular, donde se insiste en la reinención del folklore y en su capacidad, no para

sobrevivir desde el pasado, sino para «adaptarse al presente y preludear el futuro» (133). El libro explora la habilidad de la ciudadanía de conservar viejas identidades y crear otras nuevas. En definitiva, se trata de analizar ese otro folklore, como dice el autor, «de la imaginación colectiva que busca una salida entre las rendijas de los mastodónticos edificios que amenazan ruina. Del sentido común para encontrar un sentido particular a lo propio. De la capacidad humana para crear lo no convencional, para inventar lo inesperado. Para formular la disidencia que, por pasar casi desapercibida, puede ser la más resistente» (133).

CRISTINA SÁNCHEZ-CARRETERO
Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid

SANMARTÍN ARCE, Ricardo: *Meninas, espejos e bilanderas. Ensayos en Antropología del Arte* (Madrid: Editorial Trotta, 2005), pp. 348.

Abordar el tema del arte con dedicación no es algo habitual entre la antropología española, y menos aún el hacerlo sobre el arte de nuestra sociedad. Son pocos los que han acometido tal estudio con continuidad y profundidad, a pesar de ser el campo del arte un elemento cultural atractivo y sugerente. Tal vez por su complejidad como fenómeno ligado a los sistemas de creencias y representación, y el ser, en términos estrictos, un aspecto que está poco de moda en la antropología actual, tratado la más de las veces de modo esporádico o tópico y todavía asociado al folclorismo o a la museología, promueve su aparente falta de relevancia y su nula repercusión en el mundo académico. Salvo contadas excepciones en especialistas bien reconocidos por su dedicación al estudio antropológico del arte, la superficialidad, el descubrimiento de lugares comunes y la sensación de *dejá vu* predominan cuando se comparan sus valoraciones con las aportaciones de otras disciplinas dedicadas al estudio del arte. Éste no es el caso del libro que presentamos.

En *Meninas, espejos e bilanderas*, Ricardo Sanmartín nos muestra el resultado de un extenso estudio antropológico del panorama artístico contemporáneo en España. Éste es fruto de un lento y reposado trabajo de campo que desde 1986 hasta hoy le ha proporcionado un registro etnográfico sobre los creadores artísticos, cuyos avatares y primeras conclusiones ya hemos ido apreciando en diversos artículos y ensayos previos en revistas nacionales e internacionales. Combinando la observación participante y la entrevista en profundidad con la consulta de fuentes documentales tales como fondos gráficos y bibliográficos, diarios personales y artículos periodísticos realizados por expertos en arte y de los artistas mismos logra dibujarnos el panorama del mundo del arte contemporáneo español, pero no como una esfera autónoma, sino como una parte sustancial de la cultura occidental.

Con este material y observaciones, Ricardo Sanmartín se siente capaz de emprender una reflexión y análisis antropológico del fenómeno del arte donde lo que le interesa es lograr la «comprensión de lo que el arte nos dice del hombre y la cultura cuando lo estamos creando o gozando». Se establece, por tanto, un diálogo con los informantes, pero no sólo como registro biográfico, sino como ubicación del sujeto creador como agente social y autor de cultura, afrontando dicho acercamiento desde el concepto de «época», ese horizonte donde se funden las posibilidades, expectativas y realizaciones de lo social y lo personal.

Como afirma el autor, una aproximación de este cariz puede parecer excesiva, redundante o vana, si creemos que semejante abordaje ya ha sido realizado por otras ciencias sociales y humanas, pero no es así. El autor afronta el riesgo de entrar donde sólo unos pocos han entrado y lo hace desde el estímulo de la curiosidad satisfecha, pero también con el inconveniente de explorar un terreno resbaladizo, difícilmente comprensible desde la restricción de una compartimentalización disciplinar rígida, pues aun cada disciplina puede aportar una nueva perspectiva al fenómeno. En buena medida, esta problemática le sirve para hacer ver también lo que de «artístico» tiene la antropología como «creación», aspecto que ya abordara con más atención en su anterior libro *Identidad y creación* (Barcelona: Editorial Humanidades, 1993), tomando dicha idea de Evans-Pritchard como punto de arranque para debatir en torno a la cientificidad y el humanismo de la antropología.

En general, lo que nos anuncia es un enfoque holístico que no trata de superar las aportaciones al respecto de la estética, la filosofía, la historia, la sociología o la psicología, sino de complementarlas y completarlas. Es un trabajo valiente que no se ciñe a patrones de pertinencia académica. De este modo no se autolimita, más bien transgrede los límites de lo aconsejado, lo admitido y lo aceptable en pos de arrojar una nueva luz sobre el proceso de creación artística. La asunción geertziana de este reto, nos permite integrar el estudio del arte en el conjunto del análisis de los procesos de construcción de la identidad cultural de las sociedades, a la par que entender la naturaleza humana como autora, receptora y portadora de valores, conceptos, formas, normas y conductas que constituyen lo que llamamos cultura.

Desde esta posición, Ricardo Sanmartín nos invita a recorrer las salas de una exposición de un edificio imaginario que transita en su espacio diferentes tiempos, lugares y actividades creativas, mostrando un panorama heterogéneo cuya unidad radica en la universal necesidad del ser humano de ser un actor social. Así se nos muestra el desarrollo de la creación artística como sujeto, proceso y objeto. A través de nueve capítulos, profundos ensayos que revelan la variedad de manifestaciones, espacios y actores que configuran el arte como campo de experiencia, comparte con el lector sus reflexiones sobre diferentes aspectos que caracterizan la creación y expresión artística.

El recorrido comienza en el capítulo I, intentando esclarecer la naturaleza de la obra de arte como un punto de partida desde el que el lector debe empezar a familiarizarse con la terminología y los conceptos que maneja, pero también para entrar en la línea de investigación que nos propone. A partir de esa definición del objeto artístico, que se define culturalmente desde la unicidad de la creación y la valoración de la autoría, Sanmartín incide en su unidad de autorreferencia como una característica que afirma la propia autonomía del campo del arte y define incluso a la misma figura del artista. Es su naturaleza inexplicable, inefable, lo que impone en el artista una acción sentida como pasiva, donde es la obra de arte la que hace al artista en primer y último término, y no tanto el artista se ve definido porque sus productos sean considerados en sí «obras de arte». Esta propia opacidad, que surge de la autorreferencialidad y del misterio de la conjunción del logro con la intención que hace del proceso creativo una acción siempre incoativa, exige del etnógrafo un ejercicio exploratorio que lleva —como al propio informante— a trascender el discurso verbal hacia formas de comunicación menos formalizadas e intuitivas. Emulando en buena parte la postura epistemológica de estudiosos del arte como el antropólogo J. Maquet o el filósofo H. G. Gadamer, Sanmartín combina el análisis del discurso, con

la observación y la introspección como fuente de datos a las que someter a un método comparativo que acerque al investigador a la vivencia en que se sume el sujeto cultural que es el artista.

No se puede achacar que en este caso se caiga en un sesgo interpretativo sometido a juicios intimistas y proyecciones subjetivas. El previo y continuo conocimiento del medio artístico, el hecho de compartir un sustrato cultural común, y la sensibilidad y rigor aplicado, permiten escudriñar en profundidad hasta donde el mismo autor admite su posibilidad, los códigos emocionales, simbólicos, históricos y culturales que contextualizan el fenómeno artístico en los diferentes ámbitos de observación, a través del objeto artístico, no fija su atención tanto en éste —como con frecuencia se suele fijar el ojo del estudioso del arte— sino en «la vivencia del goce y de la creación que suscita su materialización en el proceso creativo». Situados en este punto de arranque, no queda más que ir transitando por las diferentes salas, pasando al capítulo II donde contemplamos la dificultad del escritor por resolver el reto cotidiano de la representación de la realidad como existencia. Semejante inquietud, como recalca el autor, es una pretensión igualmente compartida por la historia y la antropología, y que en la creación literaria se debate en el prejuicio y la diatriba cultural del logro de la veracidad y la verosimilitud a costa del recurso de la ficción y la ilusión, una preocupación constante en Occidente, como bien nos han mostrado los trabajos de J. Goody.

En el capítulo III, todo el problema de la representación y su valor como manifestación cultural «veraz» —como reflejo de una realidad cultural— se concreta en un acto ritual y festivo como son las Fallas valencianas. No es un acercamiento formal y estereotipado, sino un análisis incisivo en la función y significación cultural misma de la creación colectiva de un ritual. Tal ritual proporciona un contexto, un ámbito de vivencia extraordinaria que no implica una distorsión, una huida o un ocultamiento de la realidad —como a priori se podría suponer— sino la patentización temporal de aspectos latentes y acallados en la cotidianidad, mostrando el valor socialmente creativo de la crítica, la protesta y la alabanza.

Este ensayo, que nos saca fuera de lo que tradicionalmente se nos ha mostrado como «arte» permite que en el capítulo IV y V entremos en los elementos más definitorios dentro de la visión procesual del acto creativo. El misterio de la creación se retoma como problemática cultural, como reto cognitivo y expresivo de la vivencia interiorizada ante el que el sujeto creador elabora estrategias comunicativas que superan la literalidad en pos de la eficacia expresiva de la (auto)negación y la metáfora. La afirmación de aquello que aún no ha sido nombrado, se evidencia en los paralelismos creativos entre la poesía mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y las indagaciones expresionistas de la abstracción y el informalismo de las artes plásticas y musicales. En este sentido, la relación entre el proceso creativo y su vivencia como experiencia representa el reconocimiento de la necesidad del registro, tanto de lo hecho como de lo que pudo hacerse. La objetivación de la memoria como elección que persigue la plenitud en el logro creativo, la garantía de la continuidad temporal de lo existente en relación con lo existido, responde a una concepción dinámica del cambio de los estilos en la que existe de modo parejo y consecuente una inevitable renuncia de las posibilidades de llegar a ser. Tanto elección como renuncia son dos decisiones a adoptar durante el proceso creativo. De esta manera, innovación y tradición no pueden observarse como aspectos contrarios o excluyentes, como hasta cierto punto se tiende a mantener como dicotomía cultural, pues representan una forma

diferente de acción reproductiva o adaptativa que busca una respuesta más efectiva ante los cambios del medio social a partir de la capacidad creativa.

Toda esta discusión teórica le permite al autor dotarse y dotarnos de unas herramientas adecuadas para entrar a analizar, desde un enfoque antropológico, tres casos históricos para indagar en las implicaciones y características de la relación del sujeto creador con su entorno. Emulando a autores como M. Baxandall, F. Calvo Serraller, I. Berlin, M. Schapiro o A. Boime, en los capítulos VI, VII y VIII centra su mirada en tres grandes pintores, Diego Velázquez, Francisco de Goya y Antonio López. El estudio de la vida y obra de estos artistas no se hace, como es común, desde una perspectiva meramente histórica o psicológica, ni tampoco desde una reverenciosa consagración de sus figuras como genios artísticos. Se hace desde la familiaridad que proporciona su humanidad, su ser como miembros sociales, que participan de y en su sociedad cambiante conformando una época. De esta manera, se nos permite un recorrido inverso al habitual. No se trata de entender al autor y su obra por lo que fue su época, sino comprender al autor por cómo él y sus contemporáneos querían que fuera y sentían que era, viéndoles así como productores de una cultura. La elección de éstos no es aleatoria sino que obedece, además de su representatividad como referentes del grupo artístico a lo largo de cuatrocientos años de su definición y consolidación, al hecho de que las alteraciones sociales y culturales no afectan al estilo artístico sólo desde una consideración del tratamiento formal de las representaciones, sino que también afectan a cuestiones temáticas y conceptuales cuya significación no se hace patente si nos limitamos a un análisis formalista y reduccionista.

Entre sus puntos en común y sus diferencias, afloran sus actitudes y reacciones diversas a los acontecimientos que dibujaron su horizonte histórico desde su posición social, su rol profesional y su capacidad personal. De esta manera accedemos a lo que denominaríamos schilerianamente el «espíritu de la época» para el artista, aspectos indefinibles y multívocos que reflejan la transformación y la recreación cultural a través de la «reinención» del mismo artista. Todos estos aspectos requieren para su efectivo análisis de una contextualización, tanto de la obra, como del artista, puesto que las crisis en el mundo del arte y por ende el proceso creativo, al menos en el sentir moderno que tienen en Occidente, son una difícil y constante búsqueda de posiciones auténticas desde las que el sujeto creador persigue reintegrarse y reintegrar su sociedad de acuerdo con aquellos valores que deben regirla. Es, por tanto, una exploración hacia formas de resolución de conflictos, contradicciones y tensiones en pos de una espiritualidad, de una comunidad de ideas y valores esbozados sobre el horizonte del futuro imaginado. Esta confrontación con la realidad y la alteridad es lo que hace que afloren —en palabras del autor— «tensiones humanas universales que captan la sensibilidad y atención del artista». Su vivencia interior, manifestada en su obra, en muchas ocasiones es una lucha por hacer ver lo que se aprecia de modo confuso e incierto y, obviamente, no está objetivado aún como tradición, lo que a su vez implica que tanto el valor cultural del artista como su obra no sean «reconocidos» o lo sean desde la superficialidad de lo ya visto.

Esta situación se ve necesariamente acentuada por las transformaciones técnicas y expresivas del propio campo del arte, consecuente con las transformaciones tecnológicas y mercantiles de Occidente, lo que se nos hace presente cuando entramos en el capítulo IX. La popularización y tecnificación del arte, junto con el cuestionamiento de un modelo clasicista de las Bellas Artes, conlleva que el autor aborde esas otras artes que caracterizan el siglo XX como una transformación radical de lo que enten-

demos por la cultura occidental. La consolidación de las nuevas artes o «industrias culturales» tales como la fotografía o el cine, o la música popular, permite ver cómo tales procesos contribuyen a transformar el arte en espectáculo que no invalida, sino que renueva el problema de la representación y la veracidad en la paradoja señalada por los guionistas cinematográficos de la dificultad de hacer creíble la realidad como ficción. En el fondo, lo que se muestra es que la autorreferencialidad de la creación artística mantiene su validez y eficacia en el cumplimiento de valores rectores como la autenticidad, la libertad, la responsabilidad y la identidad, cualidades que en el siglo XX se han reafirmado como banderas que ondean firmes sobre su horizonte. Tomando diferentes creaciones cinematográficas, Sanmartín muestra cómo a pesar del diferente tratamiento de ciertas temáticas —como por ejemplo la infidelidad— el creador, sea guionista o director, se destaca en cualquier caso como «nuevo creador de moralidad», pues la fidelidad como responsabilidad se define desde la autenticidad, desde el compromiso con uno mismo, coincida o no con el sentir social. M. de Oliveiras, S. Kubrik, W. Allen, S. Mendes... son algunos de estos autores que Sanmartín muestra como casos representativos de impulsores espirituales de la sociedad actual y en gran medida los constructores de una nueva memoria, de los valores que definen el horizonte próximo del nuevo siglo que nos toca vivir. En tal sentido y como señala entre otras conclusiones en su *epílogo*, de esa nueva vivencia del proceso creativo como una acción concebida cada vez más como colectiva, en cuyo sentido abierto exige cada vez más la implicación activa de todo observador y destinatario, surge su sentido moral, el mismo que hace que el artista en sí, no sea ya considerado un «creador» en sentido pleno, sino un «fruto inacabado que hacemos entre todos».

MIGUEL FIGUEROA-SAAVEDRA
Universidad Complutense de Madrid