

NOTAS DE LIBROS

ALLUÉ, Marta: *La piel curtida* (Barcelona: Bellaterra, 2008), 236 pp.

En 1934 el psiquiatra austriaco de origen sefardí, Jakob Levi Moreno publicó *Who Shall Survive? Foundations of Sociometry, Group Psychotherapy and Sociodrama* (Beacon House Inc. reed., 1978, 3 vols). ¿Quién sobrevivirá? convertido en quién sobrevive o quién va a sobrevivir es la pregunta de investigación de este libro singular y fascinante. A Marta Allué no le interesa teorizar sobre la supervivencia como un hecho individual y psicológico, sino elaborar una etnografía de las prácticas sociales que permiten a los individuos sobrevivir en situaciones extremas sin perder la piel, sino, al contrario, curtiéndola, convirtiendo la situación crítica en un proceso iniciático que les llevará a una mayor capacidad de vivir. Moreno quería sugerir recetas de profesional para cambiar ciertos aspectos de la terapéutica de determinados trastornos mentales, no a partir de las experiencias y las prácticas de sobrevivientes de carne y hueso. Allué, en cambio, no quiere pontificar, sino que, aparentemente, quiere limitarse a contar lo que hicieron dos o tres centenares de personas para seguir. Habla de prácticas, habla de evidencias, con sus claroscuros. Habla de normalidad, no de patología en niños, adolescentes y adultos sometidos a situaciones inimaginables de dolor y sufrimiento físico y moral en el pasado reciente, aunque hoy en Guantánamo y en todos los Guantánamos del mundo sigue habiendo personas que van a sobrevivir y cuyos relatos en el futuro añadirán nuevas prácticas que quizás más adelante ayuden a algunos o a algunas a sobrevivir a los nuevos Guantánamos o a los nuevos Bergen-Belsen, que los hay y los habrá.

Allué no es pedagoga, ni psiquiatra, ni psicóloga. Tampoco es una hermana de la Caridad ni una trabajadora social. Es una etnógrafa. De las mejores. Cree en la etnografía implicada, en una etnografía que no sea, simplemente, un ejercicio de onanismo académico. Cree que solo la etnografía es capaz de representar las prácticas, y sabe que solo las prácticas sirven para la supervivencia. Dice, en bastantes momentos, que los intelectuales y los académicos no sobrevivieron, sí lo hicieron los que estaban acostumbrados a sobrevivir.

El libro se construye a partir de voces de actores: dos centenares de textos producidos por supervivientes de todo tipo de situaciones: secuestrados, internados en *Lager*, personas confinadas en unidades de cuidados intensivos y sometidas a situaciones límite de aislamiento, de privación alimentaria, de tortura física, psíquica y social, y en ocasiones incluso sensorial, aisladas durante meses o años en zulos, o entre alambradas. Añade a las fuentes impresas algunas entrevistas y sobre todo su excepcional capacidad de observación, entomológica. Capacidad que supo construir precisamente por su condición personal de superviviente de un año de confinamiento, desarrollando hasta el extremo una sensibilidad para la observación etnográfica, porque ésta le permitía llenar las horas de su encierro y sobrevivir. Esta sensibilidad la elaboró en su primer libro, *Perder la Piel* (Barcelona: Seix Barral, 1996) una autoetnografía sobre su propia supervivencia y un relato fascinante sobre el mundo hospitalario visto desde la cama de una UCI o desde un itinerario por distintos servicios, por una

antropóloga. En *Discapacitados* (Barcelona: Bellaterra, 2003), toma como objeto de estudio a los temporalmente válidos que la rodean. La etnografía pasa de hablar de sí, a hablar de los otros desde el sí, a partir de un uso particularmente eficaz de las observaciones de campo y de los *faits divers* de la vida cotidiana. En ambos textos renunció a las corazonadas académicas de la etnografía voluntariamente, y si las influencias del mejor Goffman y de la mejor etnografía del interaccionismo simbólico son notorias, es porque esta perspectiva etnográfica era la que le permitía situar al lector en la tesitura de comprender, de tomar conciencia y de aprender.

En la *piel curtida*, que cierra la trilogía, los experimentos narrativos de sus dos libros precedentes adquieren un nivel de maduración y de sofisticación que desborda los límites de las autoetnografías o de una investigación cuyo objeto inicial era una tesis doctoral. Ahora toma las autoetnografías, las biografías, las autobiografías, escritura más o menos lenitiva de dos centenares de personas, como el material de su observación para contestar a la muy racional pregunta de por qué sobrevivieron y qué permite a los seres humanos de cualquier clase y condición —y en este caso clase y condición tienen un sentido universal, puesto que la mayoría son gente anónima—, escapar de la muerte, de las vejaciones, del maltrato, de la violencia y posteriormente afirmar su condición humana plena, su normalidad vivida, no como unos traumatizados permanentes, sino como seres dotados de unas mayores capacidades para vivir. Normalidad no entendida aquí como una normalidad estadística, sino como seres que, sin tener ninguna cualidad especial antes de, son capaces de sobrevivir y afirmar después de ante los demás, que no sólo no son víctimas destinadas a cualquier forma de beneficencia pública. Víctimas no, pero sí testigos que deben asegurar la persistencia de la memoria y el rechazo al olvido complaciente de según qué. Víctimas tampoco, porque contra la vulnerabilidad con que algunos discursos profesionales tratan de explicar determinados traumas, Allué demuestra de manera implacable, cómo incluso hombres y mujeres sin apenas recursos antes de, se sobreponen a ello y son capaces de imaginar lo inimaginable para garantizar su supervivencia. Y en esto los testimonios de los niños, las adolescentes y los débiles son particularmente impactantes.

El libro atrapa al lector desde la primera página, en una espiral narrativa, puesto que el yo de la autora y los datos están en una constante relación dialéctica. Se inicia con un tempo pausado, tranquilo, como corresponde a una investigadora que empezó a coleccionar, casi por azar, libros sobre el tema en distintas librerías. Sin dejar respiro, el relato lleva, paso a paso, a los actores. A los actores, no al horror, puesto que el libro no es sobre el horror, sino sobre cómo los actores dan la vuelta al horror para sobrevivir, y por eso el relato transpira ironía, sarcasmo y afecto. Y ese dar la vuelta es una odisea en la que el lector queda atrapado, conmovido, viendo como las cenizas se convierten en diamantes y la noche y la niebla pueden llegar a desvanecerse, por la misma razón con la que el gran Ulises supo esquivar las desgracias para volver a casa. Este es un libro sobre la grandeza humana. Esto es la magia de la etnografía. Esto es *La piel curtida*.

JOSEP M. COMELLES
Universitat Rovira i Virgili. Tarragona

PRAT, Joan: *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* (Barcelona: Bellaterra, 2007), 319 pp.

Todo empieza, como en la mejor novela de aventuras, en la tranquilidad de un parque, el que rodea el Colegio de España en París. Es aquí, en este oasis, donde el autor, Joan

Prat, en el otoño del 2000 decide empezar un viaje interior e intelectual a través de las grandes y pequeñas preguntas sobre el ser humano y sobre la vida, *Los sentidos de la vida*. Un viaje que como todas las grandes expediciones antropológicas, de la británica Torres Straits Expedition (1898-99) a la misión francesa Dakar-Djibuti (1931), encontrará territorios misteriosos y deberá frecuentar lenguajes desconocidos.

La cosa que sorprende inicialmente al lector y que, sin duda, es una de las grandes aportaciones de este texto, es que Prat, catedrático de antropología, decida emprender este viaje junto con dos importantes pero potencialmente incómodos compañeros de camino, la Filosofía y el Psicoanálisis, ambos representados por una selección de autores que lo acompañan idealmente. Una elección valiente, en un mundo académico hiper-especializado, que con su pequeña dosis de heterodoxia recurre a una *no man's land* pluridisciplinar en donde la forma de la organización científica occidental (siempre presente) deja paso a la sustancia de la búsqueda. Y aquí resulta fundamental la instancia personal de esta búsqueda, aquella que empuja y que garantiza la autenticidad de la misma. De hecho, es el mismo autor quien en la presentación conecta *Los sentidos de la vida* a sus circunstancias personales (p. 25).

De todas maneras, la sensación que nos procura a los lectores esta contaminación pluridisciplinar es de gran alivio, porque apacigua aquella esquizofrenia intelectual que nos afecta a todos los que nos interesamos por el hombre, la sociedad y la cultura. Un lugar de encuentro de disciplinas que se ocupan todas del ser humano, aunque con perspectivas y metodologías diferentes; disciplinas que no sólo pueden, sino que deben frecuentarse. Y en este caso son reunidas por el autor gracias a una necesidad interior que supera la prudencia académica con todas sus ansiedades científicas.

La obra de Prat está dividida en tres partes, cada una de las cuales se caracteriza por una tripartición conceptual, una estructuración numérica que evoca no sólo el valor simbólico perfecto que tiene el tres (y el nueve, potencia de tres) en muchas tradiciones esotéricas religiosas, sino también las tres fases de cualquier recorrido iniciático en los ritos de paso. Y aunque las tres fases del libro no tengan una lógica diacrónica y parezcan independientes la una de la otra, sí hay la sensación de que cada una abre una puerta funcional a la prosecución de la lectura; hasta la última parte donde, como en el golpe de escena final de un *thriller*, todas se conectan, fundiéndose en una única imagen.

En la primera parte titulada *La construcción del sujeto*, Prat afronta la cuestión de cómo se ha concebido a lo largo de la historia y de las diferentes áreas del conocimiento el sujeto, la persona; en suma, el ser humano. Empieza por los caminos del Ser de la filosofía, pasa por los caminos del Deseo del psicoanálisis y acaba con los caminos de la Cultura, recorridos por la antropología.

En la filosofía, el concepto de persona que predomina es el de la identidad como unidad del individuo con respecto a sí mismo, pero también como separación del resto del mundo. Un principio ontológico de identidad que parte de Parménides (siglo VI a.C.) y su *ens est ens* (toda cosa es igual a sí misma), pasa por Platón y llega al *cogito ergo sum* de Descartes que afirma la coincidencia entre la identidad existencial y la psicológica. Los primeros opositores a esta visión racionalista del ser humano, nos dice el autor, fueron los empiristas británicos del siglo XVII, que, herederos de la lección aristotélica, confiaban más en un conocimiento cuyos fundamentos fueran las percepciones sensoriales que en la razón cartesiana. El "sí mismo" ya no aparecía como una sustancia, sino más bien como una percepción que se podía observar y que por eso estaba mediada por una conciencia que empezaba a separarse conceptualmente del individuo.

Sin querer ni poder referir todos los pasajes del libro, nos limitaremos a sintetizarlos, mencionarlos, dejándolos a la lectura y deteniéndonos sólo allí donde más nos "gusta". Así,

en esta parte filosófica, el autor, después de tratar a los empiristas, presenta al gran Kant, con su intento de síntesis fundada en la notable distinción entre *noumeno* (la cosa en sí) y *fenómeno* (la cosa para mí), los grandes idealistas alemanes (Fichte, Schelling y Hegel), hasta llegar a los llamados “filósofos de la sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud) que hacen vacilar el papel todopoderoso de una razón perdida en las instancias económicas, en la voluntad de poder y en la vida dionisiaca y, sobre todo, en las pulsiones de las profundidades oscuras del inconsciente. Cierra la lista de filósofos Heidegger con su vuelta a una certeza ya no representada por una sustancia fija asociada al *cogito*, sino por una hermenéutica del Ser fundada en un diálogo entre la naturaleza ótica (el “Ser ahí”) y la ontológica (el “Ser”) de la persona. Distinción que evoca un compromiso parecido al de Kant.

Pasando a *Los caminos del Deseo*, el segundo capítulo, la identidad ontológica del sujeto, dominante en filosofía, se fragmenta y la luminosa razón humana se ve sustituida por el mar oscuro del inconsciente, habitado por pulsiones y deseos inconfesables. Por esto Freud, el descubridor de este misterioso mar interior, prefiere centrarse en el plano existencial (en el óntico *yo soy*) más que en un plano reflexivo basado en un *yo pienso* que va perdiendo su coherencia interna. El dominio de la razón se sustituye por el triunvirato del “ello” (la fuerza irracional que palpita en el yo), del “yo” y del “superyó” (o yo-ideal). Pero, de alguna manera, la centralidad de la persona parece quedarse en el yo, mientras que el ello y el superyó parecen casi representar fuerzas externas (no dependientes de la conciencia aunque interiores) que se añaden al mundo exterior en la puesta a prueba cotidiana del pobre sujeto. Y aquí (p. 68), Prat, que defiende una de las concepciones de la vida en nuestra opinión más iluminadoras, eficaces e intelectualmente honestas, la de la vida como viaje, simpatiza abiertamente con el Yo freudiano, obligado a recorrer este camino con tales compañeros de viaje, el ello y el superyó, que lo aprisionan y sujetan.

Lacan, al que Prat trata después, completa la demolición de la unidad del sujeto como personalidad total que considera una ficción unificadora, falsa y alienante. Aunque, quizás, es Castilla del Pino, con el cual el autor cierra el capítulo, y su concepción de “un sujeto hecho de múltiples yoes”, quien lleva a sus más extremas consecuencias esta visión fragmentada del individuo, propia del psicoanálisis. Volviendo a Lacan, en su pensamiento el sujeto aparece alienado en cuanto es siempre en el otro, ya sea el espacio virtual de un espejo o los ojos de la madre. Es decir, la concepción de un sujeto construido desde fuera en la que el superyó freudiano de la identificación con el padre viene remplazado por su versión despersonalizada y social, hecha por un entorno, un Otro (que recuerda el “otro generalizado” de G. H. Mead), un orden simbólico impersonal o suprapersonal, en el que el sujeto nace a partir de una oscuridad biológica. Habría, entonces, unas estructuras simbólicas latentes (aquellas mismas pensadas por Lévi-Strauss) que gobiernan tanto las sociedades como las mentes de los individuos funcionando, a menudo, sin que estos últimos se enteren, ni sean conscientes de que existen: *Presencias hechas de ausencias*. Es la versión francesa (y cuando decimos francesa pensamos sobre todo en Durkheim y Lévi-Strauss) del psicoanálisis donde el sujeto es siempre efecto y nunca causa.

Esta última visión psicoanalítica del sujeto nos sirve de puente para pasar al segmento final de esta primera parte, el sujeto visto por la antropología. Tras un breve recorrido por el estado de la cuestión dentro de la disciplina, el autor se centra en Maurice Leenhardt, el primero en realizar un *ejercicio de fenomenología nativa*. Y lo que descubrirá será algo tan demoledor como el inconsciente freudiano. En efecto, a través de su trabajo de campo en Melanesia, Leenhardt demostró que existen concepciones de persona, muy diferentes de la occidental, donde el carácter monolítico, esencial e irrepetible deja espacio a un carácter divisible, difuso, relacional e irreducible a cualquier forma de individualidad. Un sujeto cuya

esencia humana, aparece fragmentada dentro de sí (entre el yo, el ello y el superyó) y también fuera de sí (según el sistema simbólico al cual se pertenece). Quizá por eso Geertz habla de hombres y no de Hombre.

Al final de esta primera parte, Prat desarrolla un primer diálogo entre estas tres visiones del sujeto, relativas a las disciplinas que hemos visto. Un diálogo arduo, él lo sabe, porque está dificultado por los idiomas diferentes de la Babel de la hiperespecialización del conocimiento humano; idiomas particulares hechos de conceptos y códigos cristalizados alrededor de recorridos diferentes hacia la verdad. Tres idiomas y tres sujetos que se comprenden a través de tres caminos: uno marcado por la exigencia de definir la esencia humana y encontrar así el propio espacio en el Universo; otro movido por la necesidad de iluminar aquellas oscuridades irracionales que la esencia cartesiana racional no integraba y, en fin, el último inducido por la necesidad de conocer humanidades aparentemente muy diferentes. Tres caminos que, en definitiva, parecen motivados por el socrático “conócete a ti mismo”; aunque sea a través de un diálogo con la propia conciencia, con la propia sombra o con la alteridad cultural. Y aunque esto ocurra a través de la introspección, de un diálogo psicoanalista-paciente o de un discurso antropológico-informante.

Un diálogo pluridisciplinar arduo que el autor intenta llevar a cabo, a pesar de las dificultades y motivado por aquella búsqueda personal del sentido de la vida humana que subyace a lo largo de todo el libro, y que se explicita de vez en cuando. Un diálogo que el autor consigue gracias al mismo hecho de crear ese espacio de encuentro que es *Los sentidos de la vida*.

Vistas las distintas concepciones del sujeto en diferentes áreas disciplinares, Prat deja la referencia directa a tales disciplinas para desarrollar una interesante teoría sobre la concepción del yo, individualizando y clasificando tres concepciones ideales, es decir de la conciencia que uno tiene de su vida. Cada concepción está integrada por una variedad de modelos que responden a un patrón narrativo similar. Las concepciones representan casi arquetipos que pueden ser percibidos, tanto por los que los eligen o los viven, como por los que no se reconocen en éstos y que son simples espectadores. Pasemos por lo tanto a la segunda parte del libro, *Modelos y concepciones históricas del yo*, la más larga y la más rica en referencias bibliográficas, fruto de la reflexión y, sin duda, de la gran experiencia en el método biográfico, acumulada por el autor y por el departamento de antropología del que forma parte.

La primera concepción, la providencial, el autor la sintetiza diciendo: *Uno es aquello que estaba predestinado a ser*, y esta predestinación puede ser debida a la divina providencia, a los espíritus, al destino o al azar. Una visión que Prat contextualiza históricamente en la sociedad medieval y en su rígida y jerarquizada estructuración social, hecha de tres ordenes (*oratores, bellatores y laboratores*) cada uno de los cuales acepta a los otros considerándolos necesarios y sintiéndose dependiente de ellos. Una concepción que se funda, en suma, en la idea de que hay algo más grande, trascendental y a lo cual conviene entregarse porque garantiza un papel al sujeto, un sitio determinado en una cosmología percibida como el único tipo de orden aceptable en un universo tan misterioso como la vida que lo habita. En este tipo ideal, Prat se entretiene sobre todo en algunos modelos religiosos de la tradición occidental como mártires, anacoretas y santos, paradigmas por excelencia de esta concepción, perseguida sobre todo por hombres conscientes de su propia pequeñez. Y el recorrido nos lleva por arenas llenas de bestias, por desiertos áridos con vertiginosas columnas donde vivir y meditar a la búsqueda de estos imitadores de Cristo que renunciaron a todo, incluido cuerpo y vida, para permanecer firmes en aquella entrega que daba sentido a su vida. Esos escogidos renunciaron al propio yo a cambio de algo que sólo ellos sabían, por que sólo ellos lo sintieron.

Si en la primera concepción domina Dios, o por lo menos alguna esencia metafísica, en la segunda, la individualista, emerge el individuo seguro de sus medios y de sus posibilidades. Un *self made man* que nace de las grietas de la concepción providencial y representa casi su opuesto. Aquí el individuo se entrega sólo a sí mismo y confía sólo en sí y en el progreso de su conocimiento empírico y de su tecnología. Una concepción que nace ya en el Renacimiento y que se consolida definitivamente con la Ilustración y la Revolución Francesa que da el empujón más violento al Antiguo Régimen. Una vida jugada en una cosmología en la que el orden divino se ve desplazado por el darwinismo social que representa la base de un nuevo derecho y de una nueva moral “natural” sobre la cual se construirá la nueva estratificación social capitalista. Un individualismo que, como nos dice Prat, no se desarrolla sólo en su versión racional (empirista y anti-metafísica), la de la Ilustración, sino también en sus aspectos más irracionales, a través del otro hijo del Renacimiento, el Romanticismo y su subjetivismo exacerbado y afligido.

En este contexto de marcada atención al sujeto y a la individualidad el autor sitúa los orígenes de la conciencia autobiográfica moderna. Y, pensándolo, el lema de la concepción individualista —*uno es aquello que desea (y que puede) ser*— se ajusta perfectamente a la denominada literatura del yo, frecuentada por narcisos y santos laicos de la Razón y del Progreso que escriben su vida con los actos y la tinta (sin que ambos coincidan necesariamente). Hombres cuyo sentido de la vida es descollar en la lucha representada por la selección natural, consiguiendo el triunfo, medible, según Prat, a través de los tres grandes ejes de la vida social de los que abdicaba el renunciante: la autoridad, la riqueza y la capacidad de seducción.

La tercera columna de esta segunda parte está representada por la concepción sociocontextual, cuyo lema es: *uno es aquello que le ha tocado ser según el contexto en el que ha nacido y vivido*. Aquí la individualidad sería una pura fachada de un sujeto sometido a una estructura social que es la que crea, constituye e impulsa el sistema de prácticas y de representaciones que dicho sujeto maneja. Una fuerte huella cultural impresa en los individuos a causa de su escaso grado de programación innata (el instinto) y que encuentra su manifestación más asombrosa en los niños lobos y en las niñas salvajes de cierta literatura especializada. Hay, también, otra literatura que se ocupa de la vida bajo esta concepción. No es ni una literatura autobiográfica, ni una literatura funcional de exaltación de vidas excepcionales y ejemplares como las de los santos. Se trata de la literatura etnográfica que, iniciada en los años veinte del siglo XX por la Escuela de Chicago, se ocupa básicamente de individuos perdedores; un contramodelo formado por los miles de millones de individuos anónimos que nacen, viven y mueren “atrapados en unos sistemas económicos, sociales, políticos, ideológicos y religiosos que los convierten en carne de cañón y los reducen a la más pura y dura subalternidad” (p. 253). Aquí, el sentido de la vida no está representado ni por la renuncia del propio yo, ni mucho menos por el éxito del mismo. En esa concepción parece faltar incluso un sentido (si exceptuamos la supervivencia) y esta falta es, seguramente, el motor que empuja a determinados individuos hacia las otras dos concepciones. Por eso Prat lo llama *contramodelo*, porque es el único que no se elige y el que llena de sentido a las otras dos concepciones.

La última parte es la más breve pero, quizás, la más cautivadora, porque sintetiza el retable central del tríptico conceptual del autor. En efecto, ahora se presenta la tercera tripartición y, al mismo tiempo, conecta ésta con las otras dos; y por eso la consideramos central. Prat intuye que la concepción providencial siempre o casi siempre transita por los caminos del Ser, la individualista lo hace por los del Deseo y la sociocontextual enfila, mayoritariamente, por el camino de la Cultura. Acoplamientos conceptuales que conducen al autor a un tercer

ámbito de reflexión, el de la *Identidad* y en particular de la identidad personal. Una nueva tripartición construida sobre las que considera que son las tres grandes formas de abordaje de la identidad personal: la identidad como esencia, la identidad como ficción y la identidad como construcción social.

Prat asocia la identidad como esencia —dominante en el pensamiento filosófico occidental y reforzada por la religión cristiana— a los caminos del Ser (la filosofía) y a la concepción providencial del yo; aunque ésta, en su versión nietzscheana del “*Cogito brisé*” (analizada por Ricoeur), ocupe también una plaza en la segunda pareja (caminos del deseo-concepción individualista) compitiendo con la identidad como ficción, propia de un ente dominado por las nuevas facultades del inconsciente, la sexualidad y el deseo. En fin, la identidad como construcción social, con sus procesos de *internalización* (según Berger y Luckmann), y tan impopular como la de la ficción, viene asociada a los caminos de la Cultura (la antropología) y a la concepción sociocontextual del yo. Inútil decir que con estas triparticiones el autor no pretende crear categorías cerradas donde encajar los individuos, sino que utiliza pertinentemente este instrumento como simplificación de una realidad mucho más compleja y articulada.

El autor llega al final de este doble viaje existencial e intelectual cansado pero satisfecho de un camino intenso, constantemente marcado por aquella sensación que algunos místicos remiten a la acción del Espíritu, o sea la alternancia de momentos de sombras y momentos de luz.

Es un camino que, como hemos dicho, nace de una instancia personal pero que abre también, pensamos, una vía importante practicable desde un punto de vista del conocimiento “puro”. De hecho, Prat cumple en este texto un doble *opus alchemicum* distinguiendo tres principios, esencias, arquetipos, estructuras o como se quieran llamar, presentes dentro de sí, dentro de la sociedad humana y dentro de la organización del conocimiento. Son los tres filones de conceptos conectados que nos aporta al final de la obra. Una obra de gran síntesis (en el sentido más noble de la palabra) donde Prat reconoce estos elementos como fundamentales y los integra dentro de sí en un plan existencial y fuera de sí en un plan epistemológico.

Los sentidos de la vida no podía dejar de tener dos epílogos, dos metas (o mejor dos etapas) paralelas pero distintas: la personal y la académica. Igualmente preciosas. La personal está representada por una especie de existencialismo horaciano hecho de un *carpe diem* que es vivir el presente con sus pequeños-grandes gozos, y de una *aurea mediocritas* que no es otra cosa que un equilibrio entre todos los componentes de su propia subjetividad; podríamos decir entre el yo, el ello y el superyó freudianos o entre el espíritu dionisiaco y el espíritu apolíneo nietzscheanos. No existe, para Prat, un sentido de la vida *per se*, sino que cada uno debe inventárselo cotidianamente; aquel sentido que cada quien debe imprimir a su propia vida. Entonces la cualidad más grande del sentido sería su *autenticidad*, fruto de un diálogo entre todas las partes que tenemos en nuestro interior, para que éstas no se peleen sino que tomen fuerza la una de la otra. Una unidad (o mejor dicho una armonía) entre diversidades que, quizás, puede constituir la pregunta diaria sobre el sentido de la vida.

El otro epílogo, el académico, es innovador al límite de lo revolucionario con respecto a una ortodoxia antropológica que todavía se orienta hacia la dimensión colectiva y que desconfía de todo lo que suena a existencial y centrado en los sujetos. Prat, expresa su convencimiento de que los sentidos de la vida pueden representar también una categoría analítica apta para investigar el ser humano; categoría frecuentada por todas las disciplinas que tienen por objeto el estudio del hombre y que están presentes en este texto. Dicho con las

palabras del autor, su texto representa “una reivindicación, modesta pero firme, de que la vida (que se oculta detrás de las máscaras), con sus sentidos y sinsentidos es buena para pensar y también para constituirse como un objeto de estudio antropológicamente pertinente” (p. 293).

FRANCESCO ROMIZI

Universitat Rovira i Virgili. Tarragona

CARREIRA, Antonio: *Bibliografía de Julio Caro Baroja* (Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2007), 187 páginas.

Este libro forma parte del programa de actos que, con motivo del décimo aniversario de la muerte de Julio Caro Baroja, el 18 de agosto de 1995, se organizaron en su recuerdo por la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, incluyendo una amplia exposición y una obra colectiva, *Memoria de Julio Caro Baroja* (VV. AA. 2005). En ella aparece también una contribución de Carreira, “La bibliografía de Julio Caro Baroja: una historia casi interminable” (pp. 329-387) que, sin embargo, como reconoce el propio autor, resulta incompleta y ha sido superada por esta nueva edición —probablemente definitiva— de 2007, que la corrige y añade más de un centenar de entradas (p. 7).

La dedicación de Antonio Carreira, un reconocido historiador y crítico de la literatura española, al cuidado y la difusión de la obra de Julio Caro Baroja parte de una real amistad y relación continua mantenida a lo largo de muchos años, basada en la confluencia de un cúmulo de intereses intelectuales comunes y de la que han quedado como huellas las sucesivas recopilaciones difundidas desde aquella primera entrega bibliográfica, conteniendo 354 fichas, incluida en el *Homenaje a Julio Caro Baroja* que publicara el CIS en 1978, bajo el cuidado de J. A. Cid, M. Gutiérrez Estévez, R. Rubio y el propio Carreira. Después de ésta, otras bibliografías fueron siendo reunidas y dadas a conocer en distintos libros de homenaje, hasta configurar, como referencia ineludible para orientarse en la compleja obra de Julio Caro Baroja, las dos partes de la “Bibliografía de Julio Caro Baroja” publicadas en la *Revista Internacional de los Estudios Vascos* (las 546 referencias, comprendidas entre 1929-1984, de la primera en 1986, fueron aumentadas hasta 696 correspondientes a 1985-1995, en 1995).

Con ser muy importantes sus recopilaciones bibliográficas, junto a ellas podemos contar con otras contribuciones de Antonio Carreira dedicadas al análisis monográfico o parcial de algunas partes específicas de la muy amplia producción carobarojiana —de la que abordó también una clasificación temática general (Carreira 1994)—, empezando por la que se ocupa de la tecnología popular (Carreira 1989), el mar (1995b), el género ensayístico (Carreira 2005), o las biografías (Carreira 2006), e incluyendo las referidas a algunas de sus áreas geográficas de estudio preferente, como Andalucía y Navarra (Carreira 1993; 1995c).

Muchas de estas recopilaciones y estudios están incluidos en libros de homenaje, en cuya organización y elaboración Antonio Carreira también ha tenido una presencia fundamental; desde el primero de 1978 ya citado, a los que se le dedicaron en las revistas *Cuadernos Hispanoamericanos* en 1994, *Príncipe de Viana* en 1995, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* en 1996, y los de conmemoración del décimo aniversario de la muerte de Julio Caro Baroja por la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y la *Revista de Historiografía* de la Universidad Carlos III de Madrid. Por otra parte, como el propio autor menciona en el libro que reseñamos y pudimos observar directamente en vida de Don Ju-

lio, Antonio Carreira le ayudó en muchas ocasiones en la edición de sus artículos y libros, que escribía a mano y exigían, por tanto, un cuidadoso trabajo de cotejo y corrección de pruebas. La fiabilidad y la erudición documental y bibliográfica de Carreira son proverbiales y eran muy apreciadas por Caro. Este hecho, junto al conocimiento exhaustivo de su obra, hizo de Carreira uno de los escasos editores fiables de Caro, como puede comprobarse en *Etnología andaluza* de 1993 y en dos libros de ensayos reunidos póstumamente bajo su supervisión: *Miscelánea histórica y etnográfica* (1998) y *Ser o no ser vasco* (1998).

La amplitud temática de la obra intelectual de Julio Caro Baroja es francamente enorme, e inusitada en una época de especialización y compartimentación de las ciencias humanas y sociales en las que se encuadra. La capacidad de profundizar y aportar conocimiento original que demuestran sus libros lo mismo nos sumerge en el mundo mágico de las brujas y en el racional pensamiento de los inquisidores encargados de juzgarlas, como nos enseña gráficamente el funcionamiento de molinos y batanes; igual nos lleva de viaje por los mares septentrionales o los caseríos vasco-navarros, que por el desierto del Sahara o los barrios madrileños. Tanto se utilizan en ellos la escritura como el dibujo, y lo mismo leemos documentos firmados por reyes que las palabras sencillas de los campesinos. La configuración de la obra carobarojiana en torno a algunos problemas centrales, que tienen que ver con los conceptos de cultura y devenir histórico, y con las identidades y sus posibilidades de cambio, no elude la dedicación a muy diversas facetas y casos concretos, particulares, de estos grandes conceptos, y ello hecho desde la absoluta independencia disciplinar y teórica. Estos elementos hacen que su labor científica haya sido muchas veces interpretada de una forma simplista y reductora y que se le haya escamoteado su importancia antropológica (ver, por el contrario, interpretaciones comprensivas en Gutiérrez 1996; Castilla 2002 y Morales 2005).

Pero además, a esta complejidad de la concepción de su obra, hay que añadir su dedicación a prácticamente cualquier género de expresión académica; desde la necrología y la reseña de libros al ensayo y la gran obra de síntesis, pasando por el estudio monográfico, la nota léxica, el aporte documental, los prólogos y los epílogos; escritos todos que configuran un corpus que además tiene un tamaño excepcional, y por tanto es en sí difícil de llegar a conocer en conjunto, de calibrar y criticar.

La republicación es otro problema a tener en cuenta en la obra de Caro Baroja y aquí la ayuda de las bibliografías preparadas por Carreira se hace inestimable. Esta última que se reseña consta de 1030 fichas, que abarcan desde el primer artículo publicado por un jovencísimo Caro Baroja en 1929, hasta 2005, año en que su sobrina, Carmen Caro Juareguialzo, da a conocer en un libro la muy interesante correspondencia que mantuvo con Gerald Brenan. En esta lista enorme hay trabajos de muy distinta consideración. Por ejemplo, Carreira cuenta como libros propiamente tales unos 35, además de otros dos de conversaciones, mientras que otros muchos son "recopilaciones de artículos éditos e inéditos, como sucede con 16 de los 19 tomos de *Estudios vascos*" (p. 9). La jerarquización de la bibliografía, que lleva un orden general cronológico, sitúa dentro de cada año en primer lugar los libros, después los artículos monográficos, la obra gráfica, declaraciones y ensayos breves. Finalmente, en cuerpo menor aparecen, en cada año, los prólogos y epílogos, por orden alfabético de autor, entrevistas y reseñas.

La obra se completa con la recopilación más exhaustiva hecha hasta ahora de los escritos dedicados a Julio Caro Baroja y su trabajo, 345 títulos que van desde la página de periódico y la necrológica a los enjundiosos libros de Francisco Castilla (2002), Félix Marañá (1995) o Juan Antonio Paniagua (2003), y donde ocupan un lugar muy significativo los recuerdos de su hermano, Pío Caro Baroja, y sus sobrinos. Este repertorio aparece ordenado

alfabéticamente por autor y en él encontramos una nómina de historiadores, antropólogos, literatos, intelectuales en fin, cuya cantidad y calidad por sí solas avaloran la figura y la obra del autor a que todos han dedicado sus escritos.

Nada más ojear esta bibliografía de Julio Caro Baroja resaltan algunas características de la obra intelectual que contiene, como la entidad de algunos libros, que impresionan por su volumen (los cuatro tomos de *La casa en Navarra*), su ambición (la trilogía sobre las fiestas populares o los tres volúmenes de *Los judíos en la España moderna y contemporánea*), por su carácter pionero (*Los moriscos del reino de Granada*) o por su impacto (*Las brujas y su mundo*). Pero también se aprecia enseguida la dificultad de orientarse en ella, ya que muchos libros fundamentales están compuestos por artículos y ensayos independientes que giran en torno a un mismo tema o problema recurrente para el autor. Gracias a la erudición, la paciencia y el trabajo silencioso de Antonio Carreira todos podemos orientarnos en esta obra compleja que, ya desde los años cincuenta, empieza a componer libros importantes, como *Estudios Sabarianos* o *Razas, Pueblos y Linajes*, reuniendo artículos anteriores, pero que a partir de los setenta conformará una serie sucesiva de libros, en los que aparecen elementos nuevos, junto a estudios previamente publicados en revistas o medios de difusión más minoritaria. El desglose de los capítulos que configuran cada una de estas obras, la referencia de la primera edición de cada uno de los capítulos que las componen, y la cita de las reediciones que han tenido los distintos libros, con los cambios que hayan podido conllevar, además de la lista de reseñas que tuvo cada uno, convierten la *Bibliografía* en una guía totalmente necesaria para adentrarse en la obra carobarojiana. A estos valores habría que añadir la claridad con que están confeccionadas las entradas y la fiabilidad absoluta de que su elaboración ha partido de la consulta directa de cada trabajo (a lo que se sumaría, finalmente, la práctica ausencia de errores y erratas tipográficas en el libro). Como el mismo autor indica, seguramente no puede afirmarse que estemos ante la bibliografía definitiva de la obra de Caro Baroja, entre otras cosas porque la sección titulada "Páginas sobre Julio Caro Baroja y su obra" sin duda seguirá creciendo en años sucesivos. Sin embargo, el sino del bibliógrafo no solo es, como bien recuerda Antonio Carreira, ser Nadie, sino, incluso peor, no acabar Nunca. Con todo, alguna ventaja también tenía que tener el haberse tomado este largo trabajo y estoy segura de que Don Julio habría, no solo agradecido este libro, sino disfrutado con él; porque a él, tanto como a Carreira, le gustaban los libros, incluso en un sentido físico, y el tamaño en cuarto que este tiene, sus guardas rojas, el retrato de la contraportada y el dibujo propio de la portada, protegida por un forro de papel de seda, la tipografía, las dos tintas, el gramaje de las páginas y el que no tenga prácticamente erratas, hubieran sido, sin duda, un motivo de animada conversación entre ambos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Caro Baroja, J. 1993. *De etnología andaluza*. Ed. de A. Carreira. Málaga: Diputación Provincial.
- Caro Baroja, J. 1998a. *Miscelánea histórica y etnográfica*. Recop. y prólogo de A. Carreira y C. Ortiz. Madrid: CSIC.
- Caro Baroja, J. 1998b. *Ser o no ser vasco*. Ed. de A. Carreira. Madrid: Espasa.
- Caro Juareguialzo, C. (ed.). 2005. *Una amistad andaluza. Correspondencia entre Julio Caro Baroja y Gerald Brenan*. Madrid: Caro Raggio.
- Carreira, A. 1978. "Julio Caro Baroja: Bibliografía", en A. Carreira, J-A. Cid, M. Gutiérrez y R. Rubio (eds.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*: 15-41. Madrid: CIS.
- Carreira, A. 1986. "Bibliografía de Julio Caro Baroja". *Revista Internacional de los Estudios Vascos* XXXI (2): 247-290.

- Carreira, A. 1989. "Los estudios tecnológicos de Julio Caro Baroja", en VV. AA., *Julio Caro Baroja. Premio Nacional de las Letras Españolas 1985*: 111-133. Barcelona: Anthropos.
- Carreira, A. 1993. "Introducción" a J. Caro Baroja, *De Etnología andaluza*. Málaga: Diputación Provincial.
- Carreira, A. 1994. "La obra de Julio Caro Baroja. Ensayo de clasificación temática". *Cuadernos Hispanoamericanos* 533-534: 9-31.
- Carreira, A. 1995a. "Julio Caro Baroja: Bibliografía II". *Revista Internacional de los Estudios Vascos* XL (2): 471-484.
- Carreira, A. 1995b. "Itxaso eta ibaiak Julio Caro Barojaren Idazlanetan. Mar y río en la obra de JCB", en S. Romano y J. M. Unsain (eds.), *Barojatarrak eta itsasoa. Los Baroja y el mar*: 78-81. Donostia: Untzi Museoa. Museo Naval.
- Carreira 1995c. "Estudios navarros de Julio Caro Baroja (Bibliografía)". *Príncipe de Viana* 206: 569-575.
- Carreira, A. 2005. "Caro Baroja, ensayista", en VV. AA., *Memoria de Julio Caro Baroja*: 95-113. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Carreira, A. 2006. "Las semblanzas de Caro Baroja". *Revista de Historiografía* IV: 144-152.
- Castilla Urbano, Francisco. 2002. *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*. Madrid: CSIC.
- Gutiérrez Estévez, Manuel. 1996. "Demasiado antiguo, demasiado moderno". *Revista de Occidente* 184: 45-62.
- Maraña, Félix. 1995. *Julio Caro Baroja. El hombre necesario*. San Sebastián: Birmingham.
- Morales Moya, Antonio. 2005. "Julio Caro Baroja: historia antropológica". *Revista de Occidente* 295: 7-17.
- Paniagua, Juan Antonio. 2003. *Etnohistoria y religión en la Antropología de Julio Caro Baroja*. Fuenlabrada: Diedycul.
- VV. AA. 2005. *Memoria de Julio Caro Baroja*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

CARMEN ORTIZ

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. CCHS. CSIC. Madrid

SUÁREZ LÓPEZ, Jesús y Fernando ORNOSA FERNÁNDEZ: *Cancionero Secreto de Asturias* (Gijón: Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular, 2005), 250 pp.

Desde hace ya varias décadas, son muchos los especialistas de diversas disciplinas que han querido acercarse, de un modo u otro, a los testimonios, que hasta el día de hoy, sobreviven de la literatura oral. En la actualidad son bastante numerosos los estudios en torno al romancero y el cancionero populares que el pueblo ha bailado, cantado y recitado durante siglos. Folkloristas, filólogos, antropólogos, musicólogos, etc., han recogido y estudiado todas estas coplas que encierran el sentir más hondo de la mentalidad de todo un pueblo. Sin embargo, en todos esos estudios encontramos pocos, muy pocos, testimonios de cantares lúbricos, eróticos o pornográficos. Razones de diversa índole deben subyacer a estos motivos, pero no cabe duda de que, si buena parte de estas coplas nacieron como la expresión más primigenia del ser humano, los temas libidinosos y las pulsiones sexuales deberían aparecer también entre esos testimonios.

Por todo ello, Jesús Suárez y Fernando Ormosa nos brindan en este *Cancionero Secreto de Asturias* muestras de estos temas que han sido conscientemente silenciados. El conjunto

de coplas que aquí se presentan estaban, en efecto, cuidadosamente reservadas y ocultas —de ahí el término “secreto”— ya que, como los mismos autores afirman, “el cancionero popular tiene sexo. El cancionero popular es erótico, lúbrico y concupiscente” (p. 9). Y es que, desde siempre, las relaciones sexuales han ocupado un lugar destacado entre los valores que mueven al ser humano. Otra cosa es que desde distintas esferas, aduciendo siempre diferentes prejuicios morales, se haya intentado silenciar esta parcela de nuestra realidad. Como vemos, gracias a testimonios como éstos, no siempre se ha conseguido y, afortunadamente, muchos de estos cantes no se han perdido, sino que han permanecido latentes en la memoria y ahora han podido ser rescatados del olvido.

El libro se abre con una introducción de Jesús Suárez y un estudio preliminar de José Manuel Pedrosa. El primer texto (pp. 9-16) resulta una presentación no sólo del libro sino de los motivos por los que, a lo largo del tiempo, se ha ido censurando esta parcela del cancionero popular. Si ya en el *Cantar de los cantares*, en la antigüedad greco-latina y en otras muchas culturas ancestrales encontrábamos testimonios de cariz sensual y lascivo, Jesús Suárez nos indica aquí la evolución del pensamiento occidental —a través de diferentes textos castellanos de diversas épocas— hacia esta censura y reprobación de los actos y cantos lúdicos y eróticos.

Por su parte, el estudio de José Manuel Pedrosa titulado “El lenguaje y sus máscaras: metáfora, tabú y eufemismo en una colección de cantos prohibidos asturianos” (pp. 17-60) es un claro ejemplo de que el silencio y la marginación que han sufrido estas canciones no han permitido vislumbrar, hasta ahora, que todas ellas tienen un gran interés desde un punto de vista literario y, sobre todo, sociocultural. Aunque algunos puedan tener aún reparos sobre la calidad artística de algunas de estas coplas, lo cierto es que un acercamiento a ellas —como el que aquí realiza José Manuel Pedrosa, analizando solamente algunos ejemplos— nos muestra de forma evidente que es posible rastrear una evolución histórica, una tradición panhispánica y una gran dispersión geográfica de dichas canciones, ya que tienen una amplia difusión tradicional. Como él mismo señala, el estudio sería mucho más prolijo si se intentaran buscar los antecedentes de estas composiciones, si se crearan paralelos con cantos relativos a un tema concreto, si se trazaran líneas genéricas de repertorios, etc. Por lo tanto, la riqueza que encierran estos versos es mucho mayor de lo que pudiera parecer en un primer momento. El estudio de José Manuel Pedrosa se cierra con un repaso de algunos eufemismos que se encuentran en este cancionero para referirse a los órganos genitales masculinos y femeninos, así como de otras metáforas y símbolos eróticos.

Después de estos dos textos que abren el libro, se recoge el corpus de los testimonios recogidos (pp. 61-248), aunque en este caso, por discreción, no se ha querido indicar la fuente y procedencia de estas coplas, algo que sí suele ser habitual señalar en otros cancioneros populares o en aquellos estudios que parten de diversas encuestas de campo. Se nos dice en el libro que se ha “omitido la procedencia de las canciones para preservar la identidad de todos aquellos informantes” (p. 16); sin embargo, algunos datos creemos que sí podrían haberse incluido sin dar el nombre, como son: la fecha de la encuesta, el lugar de recolección (para poder observar diferencias geográficas, aunque fuese a grandes rasgos), el sexo y la edad aproximada de los entrevistados. Todos estos datos configuran una información que es de especial relevancia, ya que gracias a ellos podrían extraerse diferentes conclusiones. Por ejemplo, sabiendo la fecha en que quedó registrada una encuesta, podemos intuir la pervivencia real que puedan tener esas canciones hoy en día. Por otra parte también, algo parecido sucede con el sexo y, especialmente, con la edad del informante, ya que no es lo mismo que éste sea un joven o un anciano.

Con todo, creemos que uno de los hechos más importantes que se deriva de la publicación de este libro es que, por fin, textos de carácter erótico, lúbrico, concupiscente, etc.,

hayan dejado de pertenecer al rincón olvidado de nuestra historia cultural y literaria y, por fin, hayan visto la luz.

Los textos se han dividido en las secciones temáticas que a continuación señalamos (indicamos entre paréntesis el número de composiciones que las integran): homes (31), mujeres (69), animales (25), deseos y picores (21), requiebros y desplantes (181), metáforas genitales (46), cortejos y relaciones (52), matrimonio (67), adulterio (10), suegras (12), curas y frailes (52), viudos y viudas (14), viejos y viejas (18), cencerradas (19), molineras (23), gallegadas (14), contrafacta (34), personajes históricos (7), cosadiellas (43) y canciones varias (16). Aunque, en ocasiones, es difícil deslindar unos apartados de otros y, además, algunas de estas coplas podrían encuadrarse en más de una categoría, lo cierto es que el número de composiciones que conforman cada uno de los apartados nos da una idea de los temas que más atraen la atención, así, por ejemplo, es de destacar que los textos referidos a mujeres doblen a los de los hombres, que los textos sobre metáforas genitales supongan un grupo nada desdeñable, que los relativos a curas y frailes conformen un grupo bastante numeroso, etc. Además, como no podía ser de otro modo, el tono jocoso y burlón predomina en buena parte de estas composiciones.

En total, la suma de coplas recogidas asciende a 754, un número bastante elevado si tenemos en cuenta que se trata únicamente de testimonios recogidos en Asturias. Lo deseable sería que pudiésemos contar con estudios similares de las distintas zonas geográficas, ya que sabemos que algunas de estas composiciones se han conservado en otras partes de España e incluso fuera de nuestras fronteras.

No son muchos, por tanto, los estudios que hasta hoy se han dedicado a rastrear, recoger y dar testimonio de todo este rico y amplio florilegio poético; pero, sin duda, son necesarios trabajos como éste para poder conocer un amplio panorama de nuestra cultura literaria que se ha visto marginada durante siglos y que permite comprender la tradición sociocultural de nuestro país y la mentalidad de todo un pueblo.

MARÍA SÁNCHEZ PÉREZ

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. CCHS. CSIC. Madrid

DÍAZ VIANA, Luis: *Leyendas Populares de España: Históricas, maravillosas y contemporáneas (De los antiguos mitos a los rumores por Internet)* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2008), 327 pp.

Lo que se conoce como “tradición oral” constituye una fuente imprescindible, esencial, del imaginario mítico de un pueblo, de un país. Y entre los múltiples géneros que conforman esa tradición, las leyendas son, sin duda, uno de los más populares y de repertorio más amplio. Y sin embargo no han sido las leyendas objeto de recopilación y estudio en la medida que lo han sido, por ejemplo, los romances y los cuentos; al contrario, cabría decir que las leyendas han sido el género “menor”, el más descuidado por los investigadores y estudiosos de la tradición.

Difícil es, por lo escurridizo de sus límites, diferenciar las *leyendas* de los *mitos*, y ambos de los *cuentos*, y todos ellos de la *fábulas*. Otros géneros literarios hay, como el romance, que nutren también la tradición popular, pero éstos son los principales que se manifiestan en prosa. *Fábulas*, *mitos*, *cuentos* y *leyendas* son géneros que tienen una antigüedad imposible de determinar, y que han vivido entretejidos por invisibles pero fuertes hilos comunes. Todos ellos, juntos o separados, han merecido primero la atención de los folcloristas

que los recogieron de la tradición oral y los reunieron en colecciones regionales o nacionales. Y unos pocos han merecido además la atención de filólogos, historiadores o antropólogos que han pretendido interpretarlos desde los horizontes de sus respectivas disciplinas. Modernamente, otro subgénero narrativo popular se viene a sumar a los anteriores tradicionales y empieza a merecer la atención de algunos estudiosos como generador de tradición: el *rumor*, que cuenta, además, con un medio propagador infinitamente más poderoso e inmediato con el que nunca pudieron contar los géneros viejos: Internet.

De todo ello trata el libro que Luis Díaz Viana acaba de publicar en La Esfera de los Libros. El título *Leyendas populares de España* refleja exactamente su contenido, especificado en un subtítulo *Históricas, maravillosas y contemporáneas* en que el autor clasifica —que no divide— las leyendas recogidas y comentadas, y aún con un segundo subtítulo *De los antiguos mitos a los rumores por Internet* que expresa desde la portada el alcance temporal de las leyendas reunidas. Pero no se trata de un libro cualquiera de leyendas populares, quiero decir que ofrezca sólo una colección bien nutrida de textos, sino que es un libro acompañado de una muy seria reflexión teórica y de unos comentarios eruditos que le dan una altura mayor y una validez mucho más diversa. Cada leyenda lleva su correspondiente comentario, que la sitúa en un lugar y en un tiempo determinados, que ofrece datos de otras versiones y de otras colecciones paralelas y, sobre todo, que la interpreta desde una perspectiva del género al que pertenece. Pero antes, cumpliendo con los requisitos que debe contener toda verdadera Introducción, nos ofrece el autor un importante texto titulado *Un mundo de leyenda* en que se sitúa el género leyenda dentro de los parámetros del folklore, de la literatura y de la cultura popular; pone a la leyenda en relación con los otros géneros folklóricos más cercanos, como son los citados mito, cuento y fábula, hasta identificar cada uno de ellos por sus rasgos distintivos; nos explica las condiciones del nacimiento y los mecanismos de transmisión de las leyendas y justifica la clasificación en tres grupos por los que ha optado para ofrecer el conjunto de 51 leyendas reunidas. A los dos grupos primeros de “históricas” y “maravillosas”, bien asentados en cualquier clasificación tradicional de leyendas populares, añade el autor un tercer grupo de “leyendas contemporáneas” que resulta novedoso, por cuanto constata la viveza y la continuidad de un género que parecía pertenecer sólo al pasado.

Luis Díaz Viana es autor bien conocido en el ámbito de los estudios sobre la tradición y es, además, de los pocos autores españoles que, sin cambiar el objeto de estudio, ha dado el salto interpretativo desde las modernas técnicas de la antropología cultural. Por ello su nombre y sus obras figuran aquí y allá, entre la bibliografía básica de temas relacionados con la oralidad y la tradición, con el folklore. De hecho, él mismo proclama al comienzo de este libro que no debe verse contradicción alguna en que un antropólogo se interese por el estudio de la cultura popular, pues —copio sus propias palabras— “el propósito fundamental del folklore en cuanto a disciplina será averiguar, en suma, cómo se crea y se transmite cultura”. A Luis Díaz Viana le avala su currículo: el haber sido cocinero antes que fraile; la reflexión teórica que acompaña sus trabajos tiene tras de sí una experiencia de trabajo de campo que garantiza los firmes cimientos sobre los que está sustentada. Siempre he creído que en los estudios sobre la tradición oral es del todo fundamental partir del conocimiento directo de las formas de vida de esa tradición. Y Díaz Viana ha dedicado muchos años de su vida a tareas de recolección de materiales folklóricos, a la conversión de textos orales en textos escritos y en reflexiones teóricas sobre la problemática de ese mundo cultural. De ahí la solidez de su teoría.

Advierte el autor al final de la Introducción que este libro supuso para él un doble reto: literario y científico. El reto científico se explica bien desde el nivel de conocimientos que

se requiere para afrontar un libro con un título como éste que quiere ofrecer un panorama antológico del género leyenda popular en España, desde el rigor en el tratamiento de las fuentes y desde la altura de la investigación llevada a cabo. Sin embargo, el reto literario, ¿en qué debe manifestarse? Los relatos populares aparecen por lo general en las antologías y colecciones al uso en la misma forma en que fueron recogidos, es decir, tal cual los relataron esos que los investigadores solemos llamar “informantes” y que no son sino personas individuales y ocasionales de ese “autor legión” que se llama pueblo, pues no es lo normal —y sí sólo excepcional— que en cada pueblo haya un relator “oficial” de la tradición local. Sí suele haber personas más capacitadas que otras en cada uno de los géneros que componen esa tradición: unos hay que saben más romances, otros, cantares y otros hay cuyo repertorio se nutre especialmente de cuentos y de leyendas. Pero Luis Díaz Viana hace en este libro más que como recolector y comentarista de leyendas: nos ofrece sus propias “versiones” de las 51 leyendas que lo componen, unas veces traspasando los límites característicos de ese género y tomando aspectos de otros géneros, del romance, del cuento, del rumor; otras veces fundiendo dos o más versiones distintas o incluso dos o más motivos legendarios; y siempre pretendiendo dar a cada una de esas versiones suyas la impronta literaria de su propio estilo. Dice el autor —y dice bien— que del reto científico que se propuso al escribir este libro deberán opinar los colegas investigadores capacitados para ello, mientras que del reto literario podrán opinar los críticos y sobre todo los lectores. “Y el tiempo que todo lo pone en su lugar” —concluye el autor—.

Como crítico y como lector de esas leyendas, me permito opinar sobre cada uno de esos dos retos del autor y sobre sus resultados; al fin, eso es lo que debe exigírsele a quien voluntariamente ha decidido hacer una reseña “crítica” de un libro cualquiera. Respecto a la colección de leyendas que nos ofrece en el libro y a los tres grupos en que las clasifica, nada tengo que objetar; al contrario, creo que es una espléndida antología, con muestras de todas las regiones de España (hoy tipificadas como Comunidades Autónomas), y bien representativas de la tradición legendaria total. Pretender una obra “total” de las leyendas de España es hoy por hoy un imposible, pues ni existen colecciones suficientes, ni nunca las podrá haber, por los límites inabarcables del género, ni mucho menos era ese el propósito del autor. Igualmente me parece un acierto la triple clasificación de las leyendas en “históricas”, “maravillosas” y “contemporáneas”. Clasificaciones hay y puede haber muchas, tantas como autores se pongan a la tarea. Luis Díaz Viana ha querido simplificar ese panorama y ha seleccionado de su archivo un repertorio que puede dar una imagen aproximada del total de la tradición, haciendo intencionadamente un reparto proporcional entre los tres grupos: 20 históricas, 17 maravillosas y 14 contemporáneas. Las *históricas* recogen leyendas “de personajes históricos heroicos y curiosos pasajes” que vivieron o que se sitúan en la narración en una época determinada (Don Rodrigo y la pérdida de España, Los siete infantes de Lara, Bernardo de Carpio, El caballero de Olmedo, El convidado de piedra, etc.). Las *maravillosas* agrupan leyendas “de hechos, seres y lugares extraordinarios”, fuera o al margen de toda determinación temporal, aunque puedan conservar algunos rasgos de época (El lago de Sanabria, historias de tesoros escondidos, historias de ánimas en pena, San Andrés de Teixido, San Borondón, etc.). Y las *contemporáneas*, sin otra especificación que “rurales y urbanas”, reúnen historias y casos ocurridos o imaginados en un tiempo presente, actual (La mascota engañosa, El perro que volvió a ser lobo, Los fantasmas del Museo Reina Sofía de Madrid, el supuesto golpe de Estado tras los atentados terroristas de marzo de 2004 en Madrid, etc.).

Para cualquier lector del libro, el contraste entre las leyendas de los dos primeros grupos y el tercero será chocante, fuerte, le causará desasosiego. ¿Son verdaderamente las his-

torias reunidas bajo el título de “leyendas contemporáneas” relatos que “pueden acogerse sin crítica alguna bajo el género “leyenda”? El contraste, como digo, se manifiesta de una manera brusca. La última leyenda del grupo de las maravillosas es la de “La isla flotante de San Borondón”, que habla de una isla misteriosa que aparece y desaparece ocasionalmente y que recibe el nombre de un santo legendario, San Brandan o Brandano, que en la búsqueda de nuevos territorios en que predicar la fe de Cristo recala junto a sus seguidores en una isla del todo desconocida; al disponerse a celebrar la misa la isla empieza a temblar, resultando ser una ballena gigante. Es una leyenda intemporal, antigua y moderna, que sigue viva en la tradición popular de Canarias y que tiene muchos y muy ilustres testimonios históricos; un relato que participa de todos los elementos caracterizadores del género. Y la primera leyenda de las contemporáneas es “La mascota engañosa o el perro extranjero”, un relato que cuenta la historia de una pareja de jóvenes madrileños que aprovechando las vacaciones de Semana Santa viajan a la India y que en su visita al río Ganges se compadecen de un perrito que les miraba y les seguía; deciden traérselo consigo a Madrid y al cabo del tiempo, al ver el extraño comportamiento del animalito, lo llevan al veterinario que les sentencia: no es un perro, sino una rata gigante del Ganges. La gran erudición de Luis Díaz Viana y su original sentido interpretativo se aúnan para poner en relación este relato con otras muchas leyendas y mitos universales, que manifiestan —dice el autor— los miedos de ida y vuelta, los conflictos entre colonizadores y colonizados, la dicotomía entre poseedores y poseídos, el miedo al otro. Así será, pero ¿no se ha producido un salto demasiado grande entre “la materia” de que se nutren las dos narraciones que aquí consideramos?, ¿no hay una diferencia abismal entre los elementos que configuran la leyenda de San Borondón y este “caso” del perro-rata del Ganges? Por algo será que el autor ha de extenderse en los comentarios de estas leyendas contemporáneas con mucha mayor largueza que en los dos primeros grupos, y que es en ellas cuando ha de usar con mayor intensidad de las teorías antropológicas para justificar su condición de verdaderas leyendas.

Otra consideración nos merece el segundo reto “literario” que se propuso el autor de este libro. Ya dijimos que los textos de cada una de las leyendas son “versiones” del autor. En un libro recopilatorio de textos de la tradición —sea cual sea el género de que se trate, sea en verso o en prosa—, es un principio casi intocable el hecho de que el editor no puede ni debe alterar lo más mínimo lo dicho por el “informante” de esa tradición; así, su labor consistirá en transmitir por escrito *lo más fielmente posible* lo que recogió en forma oral. Demasiado complejo es ese traslado de la oralidad a la escritura, y muchas cosas habría que considerar, como para que podamos detenernos aquí en ello. Pero no es éste el caso del libro que nos ocupa, pues se trata de un libro de divulgación, aunque con una apoyatura científica y erudita muy importante. Un antecedente ilustre tenemos en el campo del romancero en que su autor, nada menos que Menéndez Pidal, hizo sus propias versiones de los romances antologados, eso sí, sobre el conocimiento de múltiples versiones tradicionales de cada uno de ellos. El resultado fue el del libro posiblemente más leído y difundido del romancero español en el siglo XX: *Flor nueva de romances viejos*. Muchos españoles conocen el romancero español por ese libro; incluso las versiones que se han impuesto en muchos lugares de la geografía española, por encima de las de su tradición autóctona, son las versiones que Menéndez Pidal reelaboró con una intención divulgadora. ¿Será ese también el destino de las leyendas que Díaz Viana ha reunido en este su libro? Como el propio autor predice, eso “lo dirán los críticos, pero fundamentalmente los lectores”. Y naturalmente —añadimos nosotros— la difusión que el libro pueda alcanzar. Pero el crítico en que hoy me he convertido, después de haber sido lector atento e interesado, advierte que al estilo económico, austero, a veces críptico de la tradición oral, con un lenguaje natural, lleno de

dialectalismos y de usos propios del habla popular, pero semánticamente rico, por esencial, se opone el estilo de Luis Díaz Viana, más cuidado, más literario —quiere decirse más lleno de recursos expresivos—, explicativo y circunstancial, aunque sus versiones contienen elementos ajenos a la pura narración, por añadirles erudición y comentario, y pierden por ello el encanto de la naturalidad. Aunque advierto que habrá quienes prefieran este segundo estilo, por más acomodado a sus hábitos lectores.

Un nuevo libro que sumar a la importante bibliografía científica de Luis Díaz Viana, pero, a la vez, un libro que trasciende el ámbito de los especialistas y va dirigido al gran público, aunque con las prerrogativas del rigor universitario y la garantía de una investigación previa y concienzuda. Y además en una edición impecable y preciosista que debemos resaltar y agradecer.

MAXIMIANO TRAPERO

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

ORIOI, Carme y Josep M. PUJOL: *Index of Catalan Folktales* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica-The Folklore Fellows, vol. CXLII, n.º 294 de FF Communications, 2008), 313 pp.

En el siglo XIX, la coincidencia de varios factores, entre los que cabe destacar el espíritu del Romanticismo que dio impulso al *Volksgeist* con su mirada sobre lo natural y espontáneo, hizo surgir el interés por la literatura oral cantada y contada por el pueblo analfabeto. Un acervo cultural ignorado, e incluso despreciado, hasta entonces por eruditos y académicos, que vivió durante siglos en el ámbito de las comunidades rurales, y que Herder (1744-1803) había descubierto y defendido a finales del siglo anterior. Como se sabe, fue a partir de los trabajos de los hermanos Grimm, a comienzos del siglo XIX, cuando se inició en varios países europeos el interés por recoger y analizar las producciones populares, reivindicando la literatura oral como una creación original y natural del pueblo. Etnógrafos y folcloristas vieron en los cuentos y en las canciones populares, que reflejan costumbres y formas de vida del pueblo, marcas de su etnicidad; un elemento en el que se basaron los nacionalistas para asentar los principios de la nación como creación divina.

No es extraño, por tanto, que el primer acercamiento a estas expresiones literarias en la Península Ibérica se inicie en Cataluña ya a mediados del siglo XIX, una nación en busca de Estado que desde siempre estuvo en contacto con otros países europeos. El iniciador fue el erudito romanista Manuel Milá i Fontanals (1818-1884), natural de Villafranca del Panadés, con su artículo «Cuentos infantiles (rondallas) en Cataluña», publicado en 1853 en la *Gaceta de Barcelona* acompañado de dieciocho resúmenes de cuentos, el mismo año que publica su libro *Observaciones sobre la poesía popular, con muestras de romances catalanes inéditos*. Milá no sólo estudió los cantos y las *rondallas* de su país, sino que también se interesó por las producciones de otras tierras españolas; su estudio «De la poesía popular gallega» fue importante para dar a conocer al mundo de la Romanística las *cantigas* tradicionales de Galicia. Sin embargo, a pesar de la importancia de sus trabajos de literatura popular, que tendrían continuidad en la obra de sus discípulos Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal, en el ámbito intelectual catalán de su tiempo apenas despertaron interés, a no ser en el caso de Francesc Maspons y Joaquim Santamaría (Anna de Valldaura).

Varios años antes del artículo de Milá, el mallorquín Marià Aguiló (1825-1897) había reunido una colección de *rondallas* tomadas de boca de contadores, que dejó concluida el año 1841 y que permaneció inédita hasta su reciente publicación, en 2008, como *El rondallari*

Aguiló. Este libro es el resultado de la tesis de doctorado de Jaume Guiscafré, que hizo un amplio estudio introductorio a la colección de rondallas mallorquinas centrado en los antecedentes del folclore catalán, la figura de Aguiló y la gestación de la colectánea. Le corresponde, pues, a Aguiló el mérito de haber sido el primero en interesarse por la rondallística catalana, a pesar de que su trabajo haya permanecido inédito. En la introducción de *El rondallari*, Guiscafré señala como muy posible que Marià Aguiló sea el responsable de la introducción en España, a través del francés, de la obra de los Hermanos Grimm, *Kinder-und Hausmärchen* (1812), lo que indicaría su interés por la narrativa de tradición oral y su conexión con las publicaciones de otros países en este campo.

Treinta años más tarde, el notario del Vallés, Francesc Maspons i Labrós, publica tres volúmenes de cuentos catalanes, titulados *Lo Rondallayre* (1871-1874), a los que seguirán una nueva colección, en 1885, *Cuentos populars catalans*. Y dado que Aguiló deja sin publicar su colección, Maspons se convierte en el primer folclorista catalán y la catalana en la primera área lingüística peninsular que recoge y publica cuentos orales. El mismo año de la aparición de los *Cuentos populars catalans*, se publican en Palma de Mallorca las *Contarelles d'en Jordi d'es Racó*, seudónimo del sacerdote manacorense Antoni M. Alcover (1862-1932) que, entre 1896 y 1931, editará una segunda colección de cuentos orales en doce volúmenes, *Aplec de rondaies mallorquines d'en Jordi d'es Racó*. El interés por coleccionar rondallas es probable que le viniese a Alcover de Aguiló, con quien tuvo una buena relación y sabía de su afán por coleccionar rondallas, sin embargo, Alcover confiesa que la mayor influencia en su tarea folclorística la había recibido del vasco Antonio de Trueba (1819-1889). Lo que no es de extrañar, ya que las colecciones de poesía y de narrativa popular de Trueba, publicadas entre 1852 y 1878, tuvieron un éxito enorme y una amplia difusión en todo el ámbito español; la gran poetisa gallega Rosalía de Castro confiesa que escribe su libro de *Cantares Gallegos* (1863) bajo el estímulo de *El libro de los cantares* (1852) del escritor vasco.

En otros países españoles, el interés por recoger literatura oral con carácter científico comenzará cuarenta años después de que Aguiló hubiese dado por concluida su colección de rondallas mallorquinas y a diez años de la publicación de *Lo Rondallayre* de Maspons. Y en esta tarea fue fundamental el trabajo de Antonio Machado y Álvarez (1848-1893) que, llevado de su preocupación por conservar las producciones literarias de los pueblos de España, funda en Sevilla, en 1881, «El Folk-lore Español» como centro de documentación y estudio de las literaturas orales. Y desde Sevilla, Machado promueve la creación de delegaciones en varias regiones y países españoles; en 1883 se crea la «Sociedad del Folk-lore Gallego» en A Coruña que preside Emilia Pardo Bazán, cuyo interés por la literatura oral se limitó a utilizar cuentos tradicionales de las comunidades campesinas para escribir un buen número de los suyos. Por estos años, aparecen en Portugal dos importantes colectáneas, *Contos populares portugueses* (1879) y *Contos tradicionais do povo português* (1883), realizadas por eruditos de la talla de Adolfo Coelho y Teófilo Braga, respectivamente.

Siguiendo el ejemplo de sus antecesores en la recogida y publicación de cuentos, hacen su inmersión en la literatura folclórica importantes autores catalanes como Sebastià Farnés (1893), Jacint Verdaguer (1905), Pau Bertran i Bros (1909) o Valeri Serra i Boldú (1922). En Menorca, Andreu Ferrer Ginard, que ejerció de maestro en Migjorn Gran, es autor de la primera colección de cuentos de la isla, publicada en 1914. De Ibiza, se conserva una colección de narrativa oral elaborada con materiales recogidos en los años anteriores al inicio de la guerra civil española (1936-1939) por un estudiante alemán de Filología Románica, Hans Jacob Noeggerath, que falleció muy joven.

La Renaixença valenciana, en el siglo XIX, como sucedió con el Rexurdimento gallego, no mostró interés por recoger y coleccionar literatura popular más que de forma ocasional,

y sólo se publicarán rondallas en colecciones generales junto a otros materiales folclóricos. Habrá que esperar hasta mediados del siglo XX, once años después de terminar la guerra civil española, para encontrar la primera colección de cuentos valencianos del gramático y escritor Enric Valor (1911-2000), que publica en 1950 el primer volumen de *Rondalles valencianes* y, en 1951 y 1958, dos volúmenes más.

También en 1950, en una etapa histórica donde la expresión escrita en las lenguas periféricas estaba prohibida y la referencia al folclore se había limitado a los cantos y bailes de los países españoles, aparece en Cataluña otra importante colección de *rondallas* hecha por el etnógrafo autodidacta Joan Amades (1890-1959). Una obra que vino a revitalizar la literatura oral catalana, dentro y fuera del territorio español, y que puso a disposición de la comunidad folclórica internacional las *rondallas* catalanas. Fue tan importante el trabajo de Amades que en la tercera edición del catálogo tipológico internacional *The Types of Folktales*, hecha por Stith Thompson, en 1961, se incluirán referencias a la narrativa catalana; incluso añadiendo nuevos subtipos para catalogar un único cuento de la colección de Amades. La razón de que hayan aparecido *rondallas* catalanas en esta versión del catálogo es —dice Carme Oriol— que el folclorista de la universidad de Kiel, Walter Anderson, catalogó un buen número de las que Amades le había enviado durante la década de los años cincuenta. Con la muerte de Amades en 1959, y con la de Anderson en 1962, el proyecto quedó inacabado; y cuando Stith Thompson elabora la nueva edición del catálogo internacional incluye las referencias de los cuentos catalanes catalogados por el profesor de Kiel.

Gracias a todos esos antecedentes, ya en la década de los años setenta entrarán en la universidad de Cataluña los estudios sobre rondallística en tesis de doctorado, como la realizada por Josep Antoni Grimalt en 1975, en la Universidad de Barcelona, sobre la obra rondallística de Alcover, en la que continúa trabajando en la Universidad de Baleares, y de la que ya han aparecido varios volúmenes. En la década siguiente fueron Josep Pujol y Carme Oriol quienes hicieron sus tesinas de licenciatura sobre nuevas propuestas de clasificación de la rondallística catalana y un estudio de fuentes y genealogía textual de los cuentos de Amades.

Por esos mismos años, el valenciano Josep Bataller y el escritor alicantino Joaquim González i Caturla (1951) publican nuevas colecciones de rondallas: *Contalles populars valencianes*, en dos volúmenes (1981 y 1986), el primero, y *Rondalles de L'Alacantí: contes populars* (1985) y *Rondalles del Baix Vinalopó: contes populars* (1987), el segundo; a las que se añadirán dos colecciones más de cada uno, en las décadas siguientes. En territorios fronterizos con Aragón y Murcia (municipios de Jumilla y Yecla), otros folcloristas han contribuido a fijar el amplio patrimonio de la narrativa folclórica de los Países Catalanes. En la Franja de Aragón, cabe destacar la importante labor de recolección de cuentos realizada por un equipo dirigido por Artur Quintana y por Carlos González Sanz, que es autor del *Catálogo Tipológico de cuentos folklóricos aragoneses*, publicado en 1996 y revisado en 1998. Este territorio puede decirse que, comparativamente, es el que cuenta con un mayor número de colecciones inéditas, hechas a base de registros magnetofónicos.

Las colecciones citadas, así como otros trabajos, no por menos conocidos de menor importancia, permitieron emprender ambiciosos proyectos de investigación sobre narrativa oral. Los folcloristas Carmen Oriol y Josep Pujol continuaron trabajando, en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, en un proyecto de investigación, estudio y catalogación de las *rondallas* de los Países Catalanes, que da como primer resultado, en el año 2000, el buscador del cuento folclórico catalán: www.sre.urv.cat/rondcat/, que hoy está a disposición de investigadores e interesados. En 2003, sacan a la luz el *Index Tipologic de la rondalla catalana*; una base de datos imprescindible para la realización de trabajos científicos sobre el

cuento folclórico catalán. La publicación del *Index*, que culmina varios años de trabajo entusiasta en la catalogación de la rondallística de los Países Catalanes, hizo posible, entre otras cosas, que en la cuarta edición del catálogo universal de Aarne-Thompson, realizada por Hans-Jörg Uther (ATU), se incluyesen referencias al conjunto de tipos de la tradición catalana, que, por otro lado, suprime considerablemente el número de subtipos de la edición anterior, entre los que había varios en los cuales las únicas referencias son los cuentos de Amades.

Ya en los últimos años, se fueron añadiendo nuevas colecciones de *rondallas* acompañadas de interesantes introducciones y de su clasificación. Como los seis volúmenes de la edición crítica del *Aplec de rondalles mallorquines* (1996-2006) d'en Jordi d'es Racó, realizada por Josep Grimalt; la extensa colección de *Rondalles populars valencianes* (2007), enriquecida con un amplio estudio introductorio del profesor Rafael Beltrán de la Universidad de Valencia; o la ya citada de Jaume Guiscafrè *El rondallari Aguiló* (2008). Todo ese conjunto de aportaciones, las colecciones de cuentos y las investigaciones etnográficas y metodológicas sobre ellos, realizadas por profesores de las universidades de los Países Catalanes, han llevando la literatura oral catalana de la investigación a la docencia universitaria.

Con la aparición en 2008 del *Index of Catalan Folktales*, editado por el prestigioso centro The Folklore Fellows de Helsinki en el nº 294 del volumen CXLII de su colección, se da el paso decisivo para situar la rondallística catalana en el centro internacional de la folclorística. El *Index* es una nueva edición en inglés del catalán publicado en 2003, pero una edición revisada (suprime y añade tipos) y ampliada en un 25% en el número de referencias; con rigurosa adaptación al ATU, la última edición del catálogo internacional, cuyas propuestas de clasificación son las únicas que aparecen.

A diferencia de los catálogos de Camarena-Chevalier, Carlos González Sanz o Isabel Cardigos, en el *Index* no se hacen propuestas de clasificación, ni se utilizan las de catálogos de otras áreas geográficas o lingüísticas para aquellos cuentos no clasificados por tipos ATU. Una decisión que ha dejado fuera de este volumen 3304 entradas de las 6070 que sus autores tienen archivadas.

El *Index* lleva una introducción dividida en cuatro apartados. En el primero se explica la delimitación del territorio que comprende el área lingüística del catalán con referencias a su historia, desde la Edad Media. En la segunda parte se hace un sucinto relato de la historia rondallística catalana desde el artículo de Milà i Fontanals en 1853. El tercero se refiere a los proyectos de catalogación anteriores al *Index Tipologic* de 2003. Y el cuarto explica la estructura del libro y los criterios de organización.

Como en la edición anterior, en ésta están catalogadas todas las colecciones de cuentos del conjunto de territorios que comprenden el área lingüística del catalán, con la excepción de los aparecidos en publicaciones periódicas, que han quedado para una segunda fase con el fin de no retrasar la edición del libro. Cada una de las 11 regiones en que está dividida el área del catalán tiene un número de entradas muy diferente en el *Index*. Según se indica en la Introducción, están repartidas de esta manera: Cataluña 1067, la Franja de Aragón 299, el norte de Cataluña 27, Andorra 5, Mallorca 474, Menorca 51, Ibiza 71, Formentera 1, Valencia 561, El Carxe (Murcia) 58 y El Alguer 17. Un total de 2766 entradas catalogadas, adscritas a 506 tipos (subtipos) distribuidos de esta forma: 102 de animales, 119 de magia, 56 religiosos, 82 realistas, 38 del ogro (diablo) estúpido, 89 chistes y anécdotas y 20 de fórmula o acumulativos; a los que hay que añadir 17 tipos de AT desaparecidos de ATU, que figuran en el *Index* en un apartado de suprimidos.

En las diversas secciones del *Index*, cada tipo (subtipo) va seguido por el título ATU y un resumen del tema; más abajo, en letra de cuerpo inferior, van las entradas de las versio-

nes, distribuidas por territorios, utilizando la referencia del nombre del autor (autores) de la colección de *rondallas*, el año de publicación y las páginas donde aparece la versión del tipo, seguidas del título (si lo tiene) y del lugar de procedencia (siempre que se sepa) haciendo referencia a la unidad de población y a la comarca de origen. En caso de que haya versiones clasificadas anteriormente en otras obras, se da la referencia de los catálogos o de las colecciones donde aparecen. Los catálogos con mayor presencia son los de Camarena-Chevalier (1995, 1997 y 2003), González Sanz (1996/1998) y Pujol (1982); en cuanto a las colecciones de cuentos, se citan fundamentalmente las de Uther (1989), Grimalt (1979, 2006), Quintana (1997, 1999), Roma (2006), Beltrán (2001, 2007) y Guiscafrè (2008). Aquellas versiones que por su estructura y significado podrían clasificarse en dos tipos llevan la abreviatura Cf. seguida del número del tipo (subtipo) donde también podrían estar catalogadas.

Llama la atención la variedad de versiones de cada tipo que hay en el *Index*, y lo más admirable es el alto número de tipos de *rondallas* maravillosas frente al de los chistes y anécdotas; una característica que en otras tradiciones peninsulares suele ser a la inversa. Una posible explicación para la presencia de un número tan alto de *rondallas* de magia está en el hecho de que las primeras colecciones, tanto en Cataluña como en Baleares, se hicieron en una etapa temprana, cuando todavía la tradición oral estaba viva y en la mayoría de los hogares no se leían cuentos; los únicos que se les contaban a los niños eran los orales.

Sin desmerecer en absoluto el valor de la obra, echo en falta en el *Index* una relación alfabética de los tipos como la que lleva la edición catalana, y que resulta un instrumento de gran utilidad en la búsqueda de motivos folclóricos. Un índice alfabético final permitiría visualizar con mayor rapidez y concisión los tipos que hay en el *Index* y facilitaría la elaboración de trabajos comparativos con otras áreas lingüísticas. Considero también que habría sido de utilidad la inclusión de los subtipos que sólo clasifican una versión catalana de Amades (832*, 927B* y 1624E*) en la edición de Aarne-Thompson de 1961 en los apartados correspondientes del *Index*, en lugar de colocarlos en un apartado especial de tipos suprimidos. De esa forma mantendrían mejor su identidad y se podrían utilizar en la clasificación de nuevas versiones del subtipo que puedan aparecer en otras áreas lingüísticas. Es un buen ejemplo el 1624E*, *Need to Whet Knife*, de AT, que clasifica el cuento número 418 de Amades, del que tenemos una versión gallega que certifica su circulación en la Península, por lo menos, entre Cataluña y Galicia. Refiere cómo un hombre hambriento (soldado, mendigo) roba un jamón en una casa donde pasa la noche; la dueña de la casa ve cómo lo hace y dónde guarda el jamón, y por la noche se lo cambia por una piedra grande. Cuando el ladrón, lejos de la casa donde había dormido, trata de cortar el jamón, se da cuenta del engaño al romper la navaja en la piedra.

No dudo de que los autores del *Index* son plenamente conscientes de la importancia que tiene la catalogación del conjunto de la rondallística, con nuevas propuestas de clasificación o con subtipos existentes en otros catálogos. Si decidieron dejar fuera un gran número de entradas, sin duda se debe a alguna razón de peso, como la de no retrasar su publicación. De modo que una vez publicado, esperamos que en un futuro no muy lejano se complete la clasificación del conjunto de *rondallas* disponibles en el buscador «rondcat», para que los folcloristas y los interesados por los cuentos de tradición oral se puedan servir de un índice mucho más amplio con un mayor número de subtipos.

Felicito sinceramente a Carme Oriol y a Josep Pujol por su importante trabajo. La obra que acaban de publicar, junto a otros catálogos, como el citado *Catálogo Tipológico del cuento folclórico español* de los desaparecidos Julio Camarena y Maxime Chevalier, las colecciones de cuentos de diversas áreas geográficas españolas y el *Catalogue of Portuguese Folktales*, contribuirá a dar a conocer la narrativa tradicional de la Península Ibérica y la rondallística

catalana, como una parte importante de ella, en todo el mundo. Además de que, sin duda, será un excelente utensilio de trabajo para folcloristas e interesados en general por la narrativa oral.

CAMIÑO NOIA
Universidad de Vigo

CANOBBIO, Sabina y Tullio TELMON (eds): *Paul Scheuermeier. Il Piemonte dei contadini. 1921-1932. Rappresentazioni del mondo rurale subalpino nelle fotografie del grande ricercatore svizzero. Volume I. La provincia di Torino. Volume II. Le province di Alessandria, Asti, Biella, Cuneo, Novara, Verbania Cusio Ossola, Vercelli* (Torino: Priuli e Verlucca, 2008), 288 pp y 391 pp.

El *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Italia y de Suiza meridional* (AIS), dirigido por Jaberg y Jud (1928-1940), fue el primero en otorgar un papel relevante a la cultura material y popular, en interesarse tanto por cuestiones lingüísticas como etnográficas y en emplear la metodología del movimiento *Wörter und Sachen* (*Palabras y Cosas*) de principios del siglo XX, que no concibe la lengua sin vincularla con la realidad material en la que se inscribe. Para hacer este atlas, Jaberg y Jud contaron con la colaboración de varios colegas y discípulos, entre ellos, Paul Scheuermeier, encuestador de casi toda el área italiana del AIS y protagonista de la obra objeto de esta reseña. En ella, los profesores Sabina Canobbio y Tullio Telmon, de la Universidad de Turín, presentan los materiales que Scheuermeier fue acumulando en el transcurso de sus expediciones. Gran parte de estos materiales habían permanecido inéditos hasta hoy en la Universidad de Berna, de ahí que Canobbio y Telmon, considerando su enorme valor, decidieran publicarlos en *Paul Scheuermeier. Il Piemonte dei contadini. 1921-1932. Rappresentazioni del mondo rurale subalpino nelle fotografie del grande ricercatore svizzero*.

La obra recoge fotografías, comentarios y anotaciones que el investigador suizo fue recopilando durante sus años de encuesta por la región del Piamonte (1921-1932). Estas encuestas se realizaron en dos fases: una primera, durante los años veinte, y una segunda, de 1930 a 1932, en la que el estudioso decidió volver a Italia para conseguir un cuadro más completo de su cultura material y popular. En la provincia de Turín, el punto seleccionado para completar este tipo de información fue Montanaro, localidad a la que Scheuermeier regresó en 1932, acompañado de un gran dibujante, Paul Boesch. Ante la riqueza de los materiales piamonteses —un total de 367 fotos con sus respectivos comentarios y 95 dibujos— se ha hecho necesaria su publicación en dos volúmenes. Así, mientras que el primer volumen se dedica exclusivamente a la provincia de Turín, el segundo se consagra al resto de provincias del Piamonte (Alessandria, Asti, Biella, Cuneo, Novara, Verbaria y Vercelli) y recoge, a su vez, una serie de ensayos etnolingüísticos de diversa índole.

En el volumen I (*La provincia di Torino*), Canobbio y Telmon proporcionan algunos datos sobre el itinerario que siguió el investigador suizo para realizar sus encuestas, presentan fragmentos de su propio diario —en los que daba detalles del desarrollo de las encuestas— y varias de las postales que envió a sus maestros, Jaberg y Jud. Además, aparecen aquí las anotaciones originales de Scheuermeier con información sobre las localidades de encuesta y sus informantes, e incluye 84 fotos —tomadas desde el 24 de julio de 1922 hasta el 25 de octubre de 1923— que plasman la realidad de las gentes, los instrumentos de trabajo y las costumbres de los campesinos de Turín. El resto del volumen se dedica a los materiales

—52 fotos y 95 dibujos— que reunió en la segunda etapa de encuestas, la de 1932, cuando volvió a Montanaro. Estos materiales, recopilados una década después de las primeras encuestas, evidencian ya ciertos signos de modernización e, incluso, algunas diferencias entre el viejo y el nuevo dialecto.

El volumen dedicado al resto de provincias piamontesas (*Volume II. Le province di Alessandria, Asti, Biella, Cuneo, Novara, Verbanò Cusio Ossola, Vercelli*) se abre con las notas de Scheuermeier sobre los pueblos e informantes de estas zonas. En la misma línea que el primer volumen, el grueso de esta segunda parte lo compone el conjunto de fotografías tomadas en estas regiones; fotografías que por su calidad artística valen la pena en sí mismas. Junto a su indudable valor estético, cabe destacar su utilidad como fuente etnográfica y lingüística: cada una va acompañada del pie de página original de Scheuermeier, donde el autor proporciona una serie de términos dialectales. Este segundo volumen se cierra con un conjunto de ensayos firmados por estudiosos procedentes de diversas disciplinas (Sabina Canobbio, Pierangelo Cavanna, Carla Gentili, Corrado Grassi, Piercarlo Grimaldi y Tullio Telmon) acerca de temas relacionados con la geografía lingüística, la etnografía y la metodología del AIS.

En su conjunto, la obra editada por Canobbio y Telmon recupera el patrimonio de la zona piamontesa y constituye un testimonio fiel de su realidad socioeconómica de la primera mitad del siglo xx. Y es que la capacidad del dialectólogo suizo a la hora de apreciar y dar cuenta de la multiplicidad y de la riqueza del mundo de los campesinos hace posible que hoy podamos aproximarnos de manera precisa a aquella realidad. A pesar de ser lingüista, su interés por lo etnográfico fue creciendo a medida que avanzaron sus viajes y sus encuestas; como él mismo afirmó: “[...] prima io non fui né folklorista né geografo; ma io partii linguista e ritornai folklorista. La necessità di studiare la lingua del popolo mi mise dentro la vita di questo e in mezzo alle sue cose” (p. 15, volumen I). Scheuermeier describe no sólo los aspectos lingüísticos, sino que documenta también con gran sutileza la riqueza de los utensilios de trabajo y de los productos de la sociedad campesina, así como su indumentaria y los hábitos y costumbres del momento. Todo ello posee un indudable valor histórico, ya que la sociedad piamontesa de principios del xx seguía siendo eminentemente rural, aunque no ya por mucho tiempo, puesto que las transformaciones industriales estaban a punto de llegar.

En definitiva, a partir de estos materiales etnolingüísticos, Sabina Canobbio y Tullio Telmon consiguen su propósito de rescatar la tradición piamontesa de principios del siglo xx y devuelven el valor merecido a la labor y el esfuerzo del estudioso suizo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Jaberg, K y Jud, J. 1928-1940. *Sprach-und Sachatlas Italiens und der Südschweiz*, 8 vol. Ringier u. C., Zofingen.

VIOLETA MARTÍNEZ PARICIO
Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. CCHS. CSIC. Madrid

RUIZ, María Jesús; José Manuel FRAILE GIL y Susana WEICH-SHAHAK: *Al vaivén del columpio. Fiesta, coplas y ceremonial* (Cádiz: Universidad de Cádiz y Diputación, 2008), 185 pp.

Es éste que comento un libro con vocación —en apariencia— de «obra menor», pero de permanencia, casi modesto por su tamaño y la sobriedad de la edición, pero delicioso en la forma y en el fondo, en el tema que trata y en el cuidado con que se ha tratado. Creo que es el tipo de obra que le hubiera encantado leer y coleccionar a un Julio Caro Baroja, almacenando en su biblioteca y su mente (lo que venía a ser más o menos lo mismo) pequeñas sabidurías, exquisitas erudiciones que esta obra atesora y él habría podido sacar a relucir —después— en un breve artículo o una fugaz conversación. Y es un libro también que —sin duda— hubiera agradado a Ana Pelegrín, investigadora a quien la obra viene dedicada, porque dedicó su vida y su trabajo a enaltecer —precisamente— el valor de las cosas o las creaciones pequeñas, de la poesía, la música y el arte que pasan de puntillas, casi desapercibidos, entre el fragor de lo cotidiano.

Estamos, en fin, ante una obra con ecos de otro tiempo, por el asunto —que a muchos parecerá trivial y pasado de moda— y por la manera minuciosa en que los autores se aplican a su estudio. Solamente el Capítulo V, que se ocupa de las «Referencias literarias y testimonios antiguos» acerca del columpio podría constituir un tratadillo del tema, tan bien escogidos están los párrafos y tan relevantes resultan las obras seleccionadas. Y aprovecho para hacer notar aquí que el libro —que incluye CD con grabaciones de campo de distintas provincias y lugares— está estructurado como si fuera de un autor y no de varios, perfectamente cohesionado, no dejando nada importante sin tratar. Así que viene de suyo que haya en él —de un lado— un apartado gráfico, con reproducciones de obras de grandes pintores que tomaron el columpio como tema, y —de otro— una «banda sonora» interpretada por la gente misma que se entretuvo, divirtió, se hizo mayor y enamoró en torno a los columpios. Repertorio musical, analizado —por cierto— específicamente en sus aspectos melódicos en otro de los capítulos.

Pues bien, este librito de bella presentación y elaboración detallada tiene —además— en su mismo planteamiento una originalidad destacable. Y no sólo porque aborde un asunto poco tratado y peor conocido, un tema concebido por la inmensa mayoría como menor, casi insignificante y en el peor sentido de la palabra «folklórico», que evoca tipismos y Españas del pasado. Ni porque trate de un tema diminuto a lo grande, que es lo contrario de lo que suele hacerse más ahora, donde quienes pretenden estar siempre a la moda picotean por grandes temas destrozándolos —a menudo— de forma precipitada y chapucera. Lo más singular de este libro es un enfoque tan etnográfico que ha hecho del contexto texto y pretexto, de la circunstancia de columpiarse ocasión para estudiar formas ya casi desaparecidas de festejar, cantar y cortejar en España durante los últimos siglos.

No podría decirse, de otro lado, al comentar el libro que tal autor ha hecho esto y aquél lo otro, aunque así fuere, ya que lo importante es que se enteveran sus quehaceres y apreciamos una concepción global de la obra, muy de agradecer en los trabajos colectivos. Abre M^a Jesús Ruiz los estudios ocupándose de «El columpio en Andalucía: una poética del galanteo», un trabajo que rebosa caudal etnográfico de primera mano, con el que se llena —más que se ilustra— un recorrido tanto cultural como lingüístico por las topografías físicas, rituales y temporales del columpio y su mundo de cortejos. Sigue en el Capítulo II José Manuel Fraile Gil aportándonos, en «El columpio infantil. Al vaivén de la retahíla», una visión más «niña» o «naïf» del columpio, con sus juegos y retahílas entretejidos en torno a ese regocijado y ensoñador acto de mecerse que —casi sin darnos cuenta— conduce a las personas de unas edades a otras. Y viene —luego— el Capítulo III, donde Susana Weich-Shahak

aborda —con el carácter casi de una «minimonografía»— el tema de «El columpio entre los sefarditas de Marruecos: la *Matexa*», asunto que queda complementado por el Capítulo IV en el que, bajo el título de «El repertorio musical, breve análisis de las melodías», la misma autora da un repaso etnomusicológico al conjunto de canciones recogidas en el CD que acompaña al libro. Y, por último, tras esa especie de apéndice musical, termina la obra con el Capítulo V de «Referencias literarias y testimonios antiguos», preparado por José Manuel Fraile Gil y María Jesús Ruiz, al que ya me he referido con anterioridad. En él se va, desde los orígenes sacros que Sebastián de Covarrubias y Rodrigo Caro buscan para este artilingio en los testimonios de los autores de la Antigüedad grecolatina, a las picaronas anécdotas decimonónicas narradas por Armando Palacio Valdés, de cuya mano descubrimos por qué a algunos jóvenes y adultos les gustaba tanto ver columpiarse a las mocitas casaderas. Erótico secreto ya desvelado por Fragonard —un siglo antes— en la pintura *El Columpio* o Los alegres riesgos del columpio, donde se nos muestra la perspectiva nada inocente que podía adquirir el despreocupado juego del balanceo.

Leer estas páginas ayuda a hacernos comprender —de otro lado— que, aunque a menudo parezcan confundirse, «vida cotidiana» y «cultura popular» no son exactamente lo mismo. Que, aunque los niños siguen columpiándose hoy, en esos parques iguales en todas partes, han dejado de hacerse en torno al columpio muchas de las cosas que se hacían, de cantarse todo lo que se cantaba, de cortejarse los jóvenes como se cortejaban, llegando a caer —ocasionalmente— los mancebos en arrobos ante el fulgor de unas enaguas o lo que pudiera adivinarse más allá. La práctica del columpio permanece, pero apenas ya se canta, ni se dice, ni se juega fuera del mero vaivén propiciado por él. Han cesado a su alrededor la poesía y la música. Fue languideciendo la cultura popular que lo rodeaba, desde los saberes añejos a los profundos prejuicios. Dejó de inventar y transmitirse la gente todo lo que el columpio aparejaba, todo el conocimiento que cada momento y rito hacían aflorar, hasta que la vida cotidiana se fue pareciendo cada vez más a un paisaje triste, en el que nada más quedaban —como en algunos museos de etnografía— los artefactos antiguos y solos.

LUIS DÍAZ VIANA

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. CCHS. CSIC. Madrid

CAMPOS, Araceli y Louis CARDAILLAC: *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio* (México: UNAM-El Colegio de Jalisco-Editorial Itaca, 2007), 457 pp.

Es un hecho de todos conocido que el apóstol Santiago está ligado a la historia religiosa, cultural y también social de España. Lo que muchos quizá no sepan (o al menos no en todo su alcance) es que además tuvo y tiene gran repercusión en el Nuevo continente. Louis Cardaillac y Araceli Campos animan a los lectores a realizar un interesantísimo recorrido por la historia del culto de Santiago en México, el más difundido en el país tras el de la Virgen de Guadalupe. No es la primera vez que tratan el tema, aunque sí de manera conjunta. Cardaillac lo hizo de una manera amplia en su libro *Santiago Apóstol, el santo de los dos mundos* (México: El Colegio de Jalisco, 2002) y Araceli Campos en varios de sus artículos.

El presente estudio se organiza en dos grandes bloques: «Santiago y sus circunstancias mexicanas» y «Las grandes zonas santiagueras». El primero comienza hablando del origen de esta devoción popular a raíz de la llegada de las órdenes religiosas de los dominicos, agustinos y franciscanos, teniendo en cuenta que no todas ellas adoptaron una misma estrategia misional. De ahí que el culto fuera mayor o menor en determinados lugares, en fun-

ción de las órdenes que a ellas llegaron. Se trata de una visión ilustradora de los distintos modos de evangelización.

El siguiente puerto en el que recalán los investigadores es el del arte, para analizar con detenimiento la repercusión que la devoción a Santiago tuvo en las distintas manifestaciones artísticas enraizadas en la sociedad indígena. Se ve de manera especial en el teatro, al que se recurre como medio de adoctrinamiento. Los franciscanos fueron quienes más lo cultivaron por encima del resto de las órdenes. Escenificaron, a imitación de lo que se hacía en el viejo continente, los ciclos de la natividad, la epifanía y la pasión, pero en este caso en las lenguas aborígenes. Uno de los textos representados —hoy perdido— es *La conquista de Jerusalén*, que mostraba la lucha de los ejércitos cristianos por recuperar la ciudad sagrada. Lo llamativo es que en la obra engrosaban las filas cristianas las tropas americanas de Perú, Santo Domingo, Cuba, además del ejército novohispano. Todos ellos alcanzaron el triunfo en la contienda gracias a la intervención de varios santos, entre los que se encontraba Santiago.

En las representaciones, los indios sincretizaron las nuevas creencias con aquellas que ellos tenían. Algo similar a lo que sucedió con la danza. La conquista y con ella la evangelización propició que a las danzas religiosas indígenas se sumaran elementos que procedían de las españolas, como las de moros y cristianos, aunque en el continente americano la oposición de contrarios se dio entre cristianos e indígenas (simulando un drama sobre la conquista), en muchas de las cuales intervenía Santiago. Tiempo después, los pobladores enriquecieron estas tradiciones con aportaciones propias. Campos y Cardaillac describen variantes de esas danzas: la de Santiago, la de los *alchariones*, la de los santiagueros, la de los santos, así como la estruendosa fiesta de los *tastoanes*, en la que los indígenas matan a Santiago y luego éste resucita para que ellos le rindan pleitesía.

También se detienen en el análisis y estudio de la iconografía de Santiago matamoros que llegó al Nuevo Mundo para convertirse, en algunas ocasiones, en Santiago mataindios, aunque al ser símbolo de la victoria sobre los enemigos, los indígenas recibieron la tradición y la adaptaron y reinterpretaron conforme a su propia realidad. Llegaron a cambiar parte de su aspecto, especialmente en lo que se refiere a su indumentaria. Además del porte del santo, puesto que se dejó a un lado la representación del apóstol peregrino —poco frecuente en México— para interesarse por la imagen de Santiago ecuestre con sus elementos militares. Eso sí, ya no como luchador victorioso en la Reconquista, sino como pacificador entre conquistadores y conquistados. De ahí que podamos encontrármolo vestido de charro o identificado con el dios de la guerra, Hutzilopochtli.

Por otro lado la figura ecuestre fue de gran impacto para el indígena que veía tanto al jinete como al caballo como imagen del poder, y es que preferían los santos en cuya representación aparecía un animal, algo que se mezcló con el nagualismo o creencia en que los dioses y algunos hombres podían transformarse en animales. Esto explica que se le concediera más importancia al caballo en las representaciones mexicanas que en las españolas.

No ofrece menor interés el apartado dedicado a las leyendas. Los autores han recogido varios testimonios, casi todos orales, en los que se relata el milagro efectuado por el apóstol, quien no aparece como un caballero medieval, sino que se asemeja a un militar cuyo referente más cercano es el de la Revolución Mexicana de 1910. Son leyendas que hablan de curaciones milagrosas, de protección de los feligreses, de ayuda frente a crisis económicas... Son curiosísimas aquellas en las que se habla de las salidas nocturnas del santo para cuidar de los pobladores, y de las que el pueblo se entera por los restos de barro y hierbas que quedan en las patas del caballo, cuando no por el testimonio de aquellos que confiesan haber escuchado sus pisadas.

Teatro, danza, iconografía, todo aparece ilustrado en este libro con decenas de fotografías recogidas en un período de investigación de más de tres años, que nos permiten hacernos a la idea de la devoción tan extendida que existió y existe en tierras mexicanas.

El estudio de las grandes zonas santiagueras, del que se ocupan en el segundo bloque, parte del análisis de la toponimia, puesto que la presencia de Santiago en el nuevo continente se hace patente en el topónimo de muchas localidades. Campos y Cardaillac ofrecen una relación de las más importantes poblaciones denominadas Santiago. Un interesante documento en el que consta la fecha de fundación y el nombre que tienen en la actualidad. La lista comienza con Azua de Compostela (República Dominicana) en 1504 y termina con la Misión de Santiago (México) en 1721, pasando por otras muchas localidades situadas en Cuba, Jamaica, Nicaragua, Guatemala, Ecuador, Perú, Colombia, Chile, Costa Rica, Argentina, Venezuela, Brasil o Panamá. Lo que nos da una idea del fervor por Santiago fuera de las fronteras mexicanas. Proliferación explicable, según se señala en el libro, por la devoción de los conquistadores y fundadores, cuyo ejemplo más claro es el de Colón. El hecho de que continuara en las siguientes generaciones muestra el enraizamiento de la nueva religión en el continente. En el caso concreto de México, Campos y Cardaillac aportan una cifra de 526 poblaciones con el nombre de Santiago, a veces combinado con un nombre indígena. Y analizan la devoción a través de construcción de templos, esculturas, creación de leyendas, supersticiones, etc., en sus diferentes zonas, que exponen pormenorizadamente en función de la historia de estas localidades, en una perfecta combinación de historiografía y antropología religiosa. Ámbitos en los que los investigadores se mueven con singular soltura.

Así, señalan que en el Estado de México y en el D.F. existen cinco zonas santiagueras: el valle de México, el valle de Toluca, la sierra de Jiquipilco, la de San Andrés, y las sierras de Tepotzotlán y de Tezontalpan. De la historia de sus templos dedicados a Santiago nos hablan con detalle.

Siguen su estudio hablando de la repercusión que tuvo el culto a Santiago en el Altiplano central, donde llegaron, fundamentalmente los agustinos, según muestra, entre otros muchos ejemplos, el de Santiago Tlapacoya, revestido de una aureola de superstición que hacía creer que quien tocara la espada del santo, moría. También en los valles y sierras de Oaxaca, caló, y sobremana, este culto, a pesar de las prácticas tan frecuentes en aquella zona, concentradas en la figura de los llamados por los españoles, maestros de idolatrías, que eran capaces de transformarse en animales, lo que dio lugar a numerosos cuentos. Se han contabilizado 132 pueblos que llevan en su nombre el del apóstol. No son menos los ejemplos de la expansión del culto en el occidente de México, que, por ser zona de frontera, adoptó la imagen de un Santiago belicoso.

En el capítulo dedicado al mundo maya, los autores nos hablan, entre otros temas, de la polémica por saber a qué santo se iba a dedicar la catedral de lo que es hoy San Cristóbal de las Casas, que pudo haber estado dedicada a Santiago. Así como de la evangelización de la zona yucateca que corrió a manos de la orden franciscana por lo que la mayor parte de las iglesias las dedicaron a San Francisco y sólo seis poblados quedaron bajo el patronazgo del apóstol, lo que demuestra un culto desigual en esta zona.

La devoción a Santiago en la tierra purépecha se manifiesta en el hecho de que existen 33 poblaciones dedicadas al santo en Guanajuato. En la zona de Puebla, Cardaillac y Campos nos hablan, entre otros, de los casos de Cholula y Tecali de Herrera, donde fueron los franciscanos quienes establecieron el culto. Y en la iglesia de Izúcar de Matamoros, los dominicos mandaron colocar la escultura más grande dedicada a Santiago, construida por un misterioso personaje que, tras terminarla, desapareció; lo que hizo creer a muchos que fue el propio apóstol.

Causa un atractivo especial descubrir que Santiago de Querétaro nació a partir de la leyenda que cuenta que, tras un eclipse de sol, el apóstol se apareció a las huestes cristianas sobre un brioso corcel para ayudarles en la conquista, que tanto tiene que ver no sólo con el texto bíblico sino también con otras leyendas. Los agustinos llegaron a Sierra Gorda y allí evangelizaron a los chichimecas, en un proceso no exento de sublevaciones. Trataban de acercarse a las poblaciones manteniendo el nombre de la aldea a la que llegaban y añadiéndole otro nombre cristiano. Pero agustinos y franciscanos se enfrentaron en esta zona en la evangelización.

El análisis de los autores no termina aquí, sino que hablan también de la presencia de Santiago en lugares dispersos, dando muestra del completísimo estudio que han realizado, no sólo documentándose en archivos y en bibliotecas, sino también, y muy importante, visitando los lugares santiagueros para mostrarnos de modo directo las huellas que quedan de un culto que comenzó en el siglo XVI y que, en muchos casos, se ha mantenido prácticamente intacto.

La lectura de *Indios y cristianos* aporta una nueva perspectiva de la imagen que comúnmente se tiene del santo en España, pues, además de ser el patrón del país, para los evangelizadores se convirtió en un utilísimo instrumento de adoctrinamiento y, para los indígenas, en un icono de la fortaleza y la victoria en la batalla. De manera que el lector que se aventure en su lectura ya no podrá oír el nombre de Santiago y no viajar de manera irremediable y, sobre todo, gustosa hacia el Nuevo continente.

CRISTINA CASTILLO MARTÍNEZ
Universidad de Jaén

ROQUE ALONSO, María-Ángels: *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres. Construcción y transmisión simbólica en las sierras castellanas y riojanas* (Madrid: CSIC, 2008), 566 pp.

Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres es un libro que nos adentra en las prácticas e imaginarios de los pobladores de las sierras de la Demanda y Neila. En este territorio, localizado entre Castilla y La Rioja, el sistema económico tradicional se ha centrado en el pastoreo, con largas y prolongadas trashumancias por parte de los hombres, y en la agricultura, llevada a cabo por las mujeres. La permanencia de las mujeres en el territorio, sumada al carácter uxorilocal del parentesco, constituye un punto de partida para la reflexión de la autora sobre un modelo de organización social atípico que otorga un papel central a las mujeres y que compone un *ethos* que permanece a pesar de la desaparición de los modos de vida que lo generaron.

La propuesta de María-Ángels Roque es leer los rituales, costumbres y leyendas serranas como componentes de un complejo simbólico que aglutina pasado, presente y futuro y que coloca a las mujeres en el centro de la transmisión de las narrativas comunitarias. Un ritual —la fiesta del Rebollar— y una imagen arquetípica —la *matria* celtíbera— le sirven a la autora para iniciar un relato en el que se establece un diálogo entre una etnografía localizada en la sierra y una etnología de corte europeo que refiere un sustrato mítico común y sobre el que planea de nuevo la polémica sombra del matriarcado.

Para dar lugar a este diálogo, la autora utiliza una metodología de corte interpretativo en la que las observaciones y testimonios recogidos sobre el terreno aparecen interpelados, tanto por documentos y legajos históricos, como por teorías procedentes de las más variadas co-

rrientes y disciplinas. En este sentido, la obra recupera un estilo de quehacer antropológico principalmente heredero de los trabajos de Julio Caro Baroja, con quien la autora reconoce un vínculo discipular. Se aleja por tanto de los estudios sincrónicos que la antropología anglosajona llevo a cabo en Castilla entre los años 60 y 90, y que olvidaron que en los archivos se encuentra una llave para la comprensión de muchos usos y prácticas, no en tanto que vestigios de épocas pasadas, sino en tanto que monumentos de la colectividad reinterpretados siempre desde un presente rector, que se apoya en ellos para legitimarse.

Esta pretensión encuentra, sin embargo, un obstáculo en el hecho de que los pueblos estudiados están prácticamente despoblados y los agentes de la reinterpretación no son los habitantes del territorio sino sus descendientes, cuya vida nada tiene que ver con las estructuras socioculturales de la sierra, pero que retornan a ella en busca de un arraigo y una naturaleza que colme su imaginario identitario «postmoderno». La autora, sin embargo, no ha querido centrarse en esta realidad, trabajada únicamente en un epílogo conclusivo, y ha dedicado el corpus de su libro a las estructuras que ordenaban la vida de los serranos siglos atrás. En este sentido, el libro adquiere una dimensión marcadamente etnológica, donde la etnografía queda supeditada a la comparación transcultural de corte mediterráneo y a la interpretación de mitos clásicos.

En el primer capítulo, *el ritual vivo*, la autora se apoya principalmente en dos rituales, la Romería de la Virgen del Rebollar y el Rebollar de las viejas, para comprender las relaciones entre los cuatro pueblos que comparten el territorio comunal de Trasomo. Destacamos de él la referencia al romance popular de La Virgen del Rebollar que cantan las mujeres en la ermita tras la misa y que, como dice la autora, ni es romance ni es popular, puesto que lo escribió un fraile en los años treinta del siglo pasado. El «falso» romance, que relata la compra del terreno comunal, la aparición de la Virgen y la construcción de la ermita, nos muestra cómo la invención cultural no se construye de la nada, sino que hace venir o renueva la tradición para actualizarla. En este mismo sentido, el segundo capítulo, dedicado a las *matres* celíberas y los relatos de origen, postula la pervivencia mítica de las *matres* en los relatos, leyendas y rituales de la zona. Varios referentes —las viejas que corren, la salamanquesa que envenena el agua en una boda matando a todos los vecinos excepto a una vieja (su propio doble), las Vírgenes, las *móndidas* sorianas...— convergen en un mismo significado o sustrato mítico en el que una figura femenina aparece como garante del pacto religioso-jurídico con el territorio, y premia o castiga a sus pobladores en base a la observancia de las leyes. La sugestiva interpretación que ofrece Roque, refiriendo gran cantidad de figuras diversas al mismo mitema madre-tierra, se completa además con un análisis sobre las divisiones y aprovechamientos desiguales del territorio por parte de los pueblos implicados, todavía vigente. Mientras que las desproporciones se justifican por parte de los vecinos a través de leyendas, con todos los componentes míticos necesarios, los archivos guardan todavía los documentos que las explican. En muchos casos, curiosamente, es el incumplimiento de los pactos lo que ha provocado las desigualdades actuales. Estos pactos se renuevan cíclicamente, siendo los propios rituales, más allá de la memoria de sus pobladores, los que inscriben en su estructura la historia de los mismos. En este sentido, el ritual regularía los vínculos, provocando que estos tengan valor de ley a pesar de que los presentes hayan olvidado los motivos de su constitución.

De pactos y rituales trata también el tercer capítulo, que abre la parte del libro dedicada a los elementos de la estructura social. Centrado en el parentesco, incide en el carácter uxori-local de los matrimonios serranos que no impiden a los hombres adquirir el estatus de vecino —de ahí el título del libro— y por tanto la competencia en asuntos de representatividad. Al mismo tiempo, este carácter uxori-local permite el mantenimiento de los apro-

vehamientos colectivos, siguiendo la tesis de Gillis Thys de que lo comunal sólo puede transmitirse de forma matrilineal. Por ello, y entre otras muchas cuestiones, Maria-Ángels Roque se acerca a la nomenclatura del parentesco analizando sobre todo la posición del yerno, figura central del engranaje. Serán los yernos, como nobles vecinos, los que protagonicen el quinto capítulo, dedicado a las prácticas económicas, con especial relevancia de la ganadería. Este capítulo repasa todo el complejo cultural pastoril, referido sobre todo históricamente. Lo más destacable del mismo es el análisis del *ethos* masculino a través de la interpretación hermenéutica de la imagen del lobo, figura ambivalente, temida y admirada, que por sus características simboliza tanto la agresividad como la fraternidad y se convierte por ello en tropo recurrente para representar a los mozos. En este sentido, se destaca la importancia de las clases de edad sobre las económicas, incidiendo en el carácter igualitario de la sociedad serrana. Este carácter igualitario se manifiesta principalmente en el acceso a los mismos lugares de reunión y en las prácticas rituales, donde el ciclo vital del sujeto se integra en la dinámica colectiva.

Retoma el capítulo sexto la idea central del libro, el papel angular de las mujeres en el mantenimiento del territorio, entendido éste en su sentido más amplio. Tanto es así que la autora se atreve a dar comienzo al capítulo asegurando que la ausencia de los hombres “daba lugar, *de facto*, a un *matriarcado funcional*” (la cursiva es suya). Reivindicando la especificidad de los contextos culturales concretos, en este caso el serrano, por encima de los referentes universales de subordinación de las mujeres, Maria-Ángels Roque se arma de documentos y referencias míticas, con especial dedicación a las Amazonas, para defender que en la sierra castellana más que una división sexual del trabajo lo que ha funcionado es un sistema de complementariedad entre los sexos, en el que las mujeres se han ocupado de actividades de responsabilidad y han tenido una presencia notable en los rituales comunitarios.

A las educadas dentro de la antropología vasca, un contexto en el que el matriarcado ha sido objeto de fuertes disputas y que todavía permanece vigente en el imaginario de vascos y vascas de a pie, este debate nos suena y mucho, y toda argumentación que se aleje del reconocimiento de un patriarcado patente, a pesar de matriarcalismos o presencia de ideales matrifocales, nos provoca cierta desconfianza. Así que, a pesar de reconocer el interés de las páginas que Maria-Ángels Roque dedica a defender cierta preeminencia, tanto social, como simbólica del papel de las mujeres en la sociedad serrana, no puedo más que sospechar que los caracteres descritos no son sino contratipos culturales y que la gestión territorial no se reconoce sino como un estado de excepcionalidad que refuerza la nobleza de aquellos que, a pesar de su lejanía gran parte del año, tienen la competencia o el poder real. Hecha esta salvedad, que parte quizás de un prejuicio propio, quien quiera acercarse al mito de las Amazonas y mitemas análogos, tiene en el capítulo sexto del libro un repaso por diversas aproximaciones, cargado además de referencias bibliográficas de enorme interés.

Finaliza la serie de capítulos en esta línea de interpretación hermenéutica que la autora ejecuta con gran maestría. Para realizarla, no se instala en una corriente concreta, sino que utiliza los diferentes modelos interpretativos como herramientas conceptuales para adquirir el sentido que los serranos han otorgado a su existencia. El capítulo séptimo “Entre la naturaleza y la cultura”, analiza específicamente los rituales y mitos de origen cuyos elementos centrales son el fuego y el agua. Como no podía ser de otra manera, la noche de San Juan da comienzo a un análisis que recoge otros ritos de purificación. Es de destacar en este capítulo algo que la autora reivindica a lo largo del libro y que encuentra un ejemplo claro en el análisis de los versos de Ovidio sobre el ritual de las *Parilias*: no es sólo que las referencias transculturales iluminen la interpretación de los ritos locales, sino que también la aproxima-

ción etnográfica, en este caso a la sierra castellana, contribuye a clarificar mitos y rituales de otros contextos espacio-temporales. La referencia al calendario pastoril por encima del agrícola como marcador de los rituales serranos ayuda a María-Ángels Roque a comprender unos versos que para Caro Baroja eran enigmáticos. Según la autora, los versos de Ovidio, al igual que las prácticas utilizadas en las sierras de la Demanda y el Urbión, no son sino “una profilaxis ritualizada”, una purificación necesaria para que la fertilidad, otro de los propósitos de los rituales pastoriles estudiados por Roque, tenga lugar.

El epílogo conclusivo, como ya he dicho, repasa las prácticas que hoy en día, a pesar de la transformación radical del modo de vida serrano, reflejan aspectos intrahistóricos de los que este libro da cuenta. Además de ello, y a modo de recapitulación, la autora reivindica un papel que sin duda el libro cumple: el hecho de ser una contribución a la etnología europea, gracias sobre todo a “la relectura de algunos de los mitos clásicos a la luz de la etnografía serrana” y a las comparaciones transculturales que en él se realizan.

Más allá de este mérito, quisiera destacar para terminar el que es para mí el valor principal del libro. *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres* da vida a pueblos que parecen muertos, dejando al descubierto lo más bello de la etnografía: mostrar el poso de significación que condensan tres ancianos sentados delante de la puerta de su casa, una cruz en un camino o una simple palabra. En manos de María-Ángels Roque, la sierra castellana se convierte en un lugar encantado que nos remite a un inconsciente colectivo que aflora en cada una de las prácticas de sus contados habitantes.

OLATZ GONZÁLEZ ABRISKETA

Departamento de Filosofía de los valores y Antropología social. UPV/EHU. Donostia.

RINKEN, Sebastián y Manuel PÉREZ YRUELA: *Opiniones y actitudes de la población andaluza ante la inmigración* (Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Gobernación. Colección Estudios y Monografías [5], 2007), 266 pp.

La inmigración transnacional de la última década y su impacto en la sociedad española han sido fenómenos ampliamente observados desde diferentes ámbitos: las administraciones públicas, la academia y también las entidades de participación ciudadana.

Hasta hace poco, la tendencia de la mayoría de estos estudios, informes y análisis era abordar el impacto económico en la sociedad española, la regulación de los flujos y los problemas de los recién llegados. Más tarde y al tiempo que la población inmigrada dejaba sentir su presencia en diferentes lugares, la mirada analítica se ha ido fijando en un renovado ámbito de reflexión y de praxis: la Convivencia. Esta obra apunta hacia esa dirección. Pero en vez de dirigir su preocupación a las formas de adaptación y asentamiento de la población extranjera (otra gran tendencia de los estudios de migración) trata de analizar cómo vive este fenómeno la sociedad de acogida, en concreto en la andaluza.

La autoría del informe reside en dos responsables del IESA (Instituto de Estudios Sociales Avanzados) del CSIC que han realizado la tarea de investigación durante 2004-2005, e incluye la colaboración de varios técnicos y becarios del instituto. Cofinanciada por la Junta de Andalucía y el Fondo Social Europeo, la investigación trata de desentrañar, entender y clasificar las opiniones y actitudes de la población ante la inmigración. Esta es una sistemática, exhaustiva y loable labor, teniendo en cuenta lo difícil que es reflejar en un texto la variedad de matices, todos ellos ineludibles a la hora de analizar los diferentes posicionamientos ante la inmigración.

Tal y como señalan los autores, la diversidad es una dimensión irreducible y transversal de la inmigración y esto plantea un reto de medición de primer orden. En este sentido, su mérito está en tratar de combinar diversas técnicas de medición, tanto cualitativas como cuantitativas, cruzando los resultados y los ítem para llegar al más mínimo rincón de cualquier aspecto de las opiniones y actitudes de la "sociedad andaluza". Tanto es así, que en los diferentes temas que se tocan aparecen constantemente estos aspectos metodológicos, expuestos como correlatos del exhaustivo discernimiento final de los temas analizados: discursos, opiniones, actitudes ante la inmigración y perfiles de correlación. Como podremos comprobar, en esta obra se da cuenta de la diversidad como algo que no sólo reside en aquellos que llegan, sino también en la sociedad receptora. Otro mérito sería señalar la cantidad de variables que inciden en esta diversidad. Este punto de vista es interesante, pero también debemos ser conscientes de que los analistas eligen un punto de partida que sitúa a la "sociedad andaluza" frente a la población inmigrante, sin dar cuenta de los puntos de intersección ni de cuales son los mecanismos culturales que conforman el sentimiento de pertenencia. En este sentido quizás pueda extraerse que el concepto de Convivencia utilizado adolece de cierta rigidez sin tener en cuenta su principio proyectual, ya que la convivencia es algo que se construye entre todos los sectores de la sociedad. Colocar la convivencia en el medio de los autóctonos y los extranjeros es dejar de lado otra serie de identidades sociales que juegan con fuerza en este proceso.

Fijándonos ahora en las técnicas de medición cualitativas, llama la atención la forma que han tenido de abordar el fenómeno migratorio con los entrevistados y los grupos de discusión. En vez de lanzar una pregunta directa, han abordado el tema desde una pregunta circunstancial, pero a la vez cuestión central de este estudio: la Convivencia. A partir de aquí las respuestas han sido amplias y variadas y las cuestiones que se refieren a la población extranjera vienen enmarcadas en un discurso más general y que remite directamente a prácticas e imaginarios más cotidianos.

La variedad es una hipótesis de partida. Teniendo en cuenta lo fácil que está siendo reflejar desde los medios la polarización de opiniones ante la inmigración, es una valiosa novedad plantear desde un principio lo importante que es analizar y cuantificar las actitudes y discursos en torno al tema para saber realmente cómo se vive este fenómeno y qué alcance tiene. Esto es todo un desafío y por eso el equipo del IESA ha apostado por la correlación de datos al combinar técnicas de investigación cuantitativa y cualitativa, prestando especial atención a lo que se estaba midiendo: actitudes, opiniones, adscripción a un discurso... También atienden con minuciosidad a las diferentes variables socio-demográficas que pueden influir en los entrevistados como el género y la edad, añadiendo otros factores muy interesantes: ideología, densidad de población inmigrante en la zona y el tipo de economía que se practica. Como ejemplo ilustrativo podemos señalar que en vez de elaborar el porcentaje de actitudes en relación a cada provincia han localizado cuáles son los lugares de mayor densidad de población inmigrante y en relación a esto, se han ido creando escalas de donde extraer las muestras de análisis.

Un primer paso para individualizar la variedad de posturas ante la inmigración ha sido tipificar en cuatro los discursos diferenciales, las percepciones y posturas. Esto son, señalados desde su núcleo: la empatía (discurso solidario), la utilidad (discurso funcionalista) la sensación de agravio (discurso desconfiado) y el rechazo (discurso excluyente). Según los autores cada uno de los grupos configura una línea coherente ante el fenómeno de la migración y, aunque sean diferentes, todas ellas están unidas por una referencia común que es la necesaria adaptación de los inmigrantes a la sociedad de acogida. Dichas exigencias se

concretan en tres cuestiones específicas: respeto a la ley, buena educación (cívica) y la constitución igualitaria, democrática y pluralista de la sociedad.

A modo de detalle, podemos señalar que del análisis se desprende una curiosa situación y es que identifican la cuestión musulmana y su relación con la cultura occidental como aquella que genera más disenso en cuanto a la gestión de la pluralidad y a la igualdad de género, ya que se identifica de forma muy intensa la cultura musulmana con la sumisión de la mujer.

Para concluir, señalar que tal y como se concibió, esta obra supone una excelente herramienta de trabajo para los agentes que traten de trabajar la convivencia en Andalucía y por qué no, fuera de ella, ya que la tipificación de discursos y la perspectiva metodológica puede extrapolarse y suponer un buen punto de partida para cuestionarse los temas de convivencia en nuestro contexto nacional. Aunque también es cierto que la excesiva rigurosidad en la exposición dificulta la difusión de este trabajo más allá de los ámbitos profesionales que quieran apoyarse en él por su interés instrumental. Por eso es conveniente aproximarse a esta obra como una herramienta y usar desde esta perspectiva sus diferentes apartados. En ocasiones, la meticulosidad deviene en reiteración y por eso puede resultar difícil mantener una lectura lineal. Aun así, reitero el interés de este trabajo porque además de exponer resultados, da cuenta de su propio proceso y esto aumenta el valor de su didáctica

ELÍSA BETH LORENZI FERNÁNDEZ