

## NOTAS DE LIBROS

DUNDES, Alan (ed.): *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore* (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1999), 257 pp.

Alan Dundes continúa con una larga —y particular— trayectoria que empezó en la década de los sesenta en la Universidad de Berkeley. En su afán de darle al folklore un alcance internacional y en lucha siempre constante contra el provincialismo en el que algunos etnólogos norteamericanos han caído, Dundes pretende, según él mismo explica, confirmar la existencia del folklore como una disciplina de ámbito internacional, mediante la presentación de un conjunto de artículos que, a lo largo del tiempo, han contribuido teóricamente a la evolución de «la folklorística» (término utilizado en USA para hacer referencia a la disciplina que estudia el folklore, al igual que la lingüística se dedica al estudio del lenguaje). El otro gran objetivo que empuja a Dundes a publicar el libro es facilitar una herramienta de trabajo a los profesores de cursos de folklore.

Así, el conocido investigador norteamericano reúne en un solo volumen fuentes muy útiles para el folklorista —o especialista en folklore—. *International Folkloristics* está compuesto por una variada selección de materiales que no solemos encontrar en obras de este tipo, ya que incluye desde cartas, a actas de reuniones, pasando por reseñas de libros y ensayos de investigadores que, a veces, cuesta verlos como folkloristas. Este es el caso, por ejemplo, del poeta W. B. Yeats, el músico Béla Bartók, el psicoanalista Sigmund Freud o el filósofo marxista Antonio Gramsci. Otros ensayos fueron escritos por consagrados especialistas en el tema, como la clásica carta que William Thoms dirigió en 1846 al Ateneo Británico, en la que propuso la utilización del término «folk-lore»; o la poco conocida circular que Jacobo Grimm mandó en 1815 para intentar crear una sociedad de folklore, en la que explicaba sucintamente en qué consistía el folklore y daba unas líneas de trabajo para la recogida de datos, que —dicho sea de paso— son muy similares a las instrucciones de la encuesta del Ateneo llevada a cabo en España.

La selección de textos representa el particular punto de vista de este académico de reconocido prestigio internacional. Dundes se define a sí mismo como un «folklorista freudiano» para quien las producciones de la cultura expresiva popular son reflejo del subconsciente y deben de ser interpretadas desde el psicoanálisis<sup>1</sup> —visión no compartida por la mayoría de sus colegas norteamericanos—. Dicho enfoque se manifiesta en la inclusión del clásico trabajo de Sigmund Freud «El simbolismo en los sueños»

---

<sup>1</sup> Véanse, por ejemplo, *From Game to War and Other Psychoanalytic Essays on Folklore* (Lexington, Ky.: University Press of Kentucky, 1997); y *Two Tales of Crow and Sparrow: A Freudian Folkloristic Essay on Caste and Untouchability* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1997).

(pp. 177-195) y en el análisis de las ceremonias nupciales que realiza Géza Róheim (pp. 197-230). Así mismo, también da especial importancia a la escuela escandinava de folklore, incorporando los trabajos de Kaarle Krohn, iniciador —junto con su padre— del método histórico-geográfico para el análisis de cuentos folklóricos que intentaba buscar la forma *Ur* de cada tipo. Sin embargo, incluye en sus comentarios iniciales las críticas que se le han hecho a este método.

Otros artículos del s. XIX y primera mitad del XX son: «Una petición» de Wilhelm Mannhardt, «El estudio del folklore» de Max Müller, «En busca de cuentos y canciones» de los hermanos rusos Sokolov, «Sobre la necesidad de una bibliografía de folklore» del italiano Giuseppe Pitrè, «El mensaje del folklorista», reseña escrita por el poeta irlandés W. B. Yeats, «Las leyes épicas de la narrativa folklórica» del danés Axel Olrik, «Los ritos de paso» de Arnold van Gennep, «Los principios de la magia simpática» de James George Frazer, «La estructura de los cuentos rusos de hadas» de Vladimir Propp, «Observaciones sobre folklore» de Antonio Gramsci, «La Geografía y los oicotipos de cuentos folklóricos» de Carl Wilhelm von Sydow, «El simbolismo de los sueños» de Sigmund Freud y «Ceremonias nupciales en el folklore europeo» del húngaro Géza Róheim. De la segunda mitad del siglo XX, el profesor Dundes sólo incluye dos piezas: «Cuentos y contadores de cuentos irlandeses» de Séamus Ó Duilearga y «Estrategias al usar rimas infantiles para sortear algo» del estadounidense Kenneth S. Goldstein.

Antes de cada fuente, Dundes hace una presentación del contenido del ensayo en relación con su importancia histórica para el desarrollo de la disciplina, incluyendo referencias bibliográficas para que el estudioso pueda ahondar en los aspectos que le interesen. Estos comentarios aportan un tremendo valor añadido a esta obra de referencia. Aunque ninguno de los capítulos versa específicamente sobre folkloristas españoles, en las explicaciones previas a cada artículo Dundes menciona a Francisco Rodríguez Marín (p. 63) y a Antonio Machado y Álvarez —de quien se dice, en el capítulo dedicado a Giuseppe Pitrè, que es «el fundador de la folklorística en España» (p. 61) y se hace referencia a un artículo de Jole Trupia Scavone de 1979 sobre las cartas que Machado y Álvarez escribió a Pitrè—. Dundes comenzó con su costumbre de escribir detalladas y bien informadas introducciones a cada pieza en su magistral libro *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*<sup>2</sup>, obra imprescindible en cualquier biblioteca sobre mitos.

Dundes tiene una gran inquietud por internacionalizar los estudios de folklore, lo que se ve reflejado en su fértil producción investigadora materializada en más de cuarenta libros. El primero se publicó en 1964 —*The Morphology of North American Indian Folktales*<sup>3</sup>— y, desde entonces, han visto la luz varias obras colectivas, editadas por él, dedicadas a cuentos y motivos folklóricos concretos, como los libros centrados en el mal de ojo<sup>4</sup>, Cenicienta<sup>5</sup>, Edipo<sup>6</sup>,

<sup>2</sup> Alan Dundes (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (Berkeley: University of California Press, 1984).

<sup>3</sup> Alan Dundes, *The Morphology of North American Indian Folktales* (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1964).

<sup>4</sup> Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook* (New York: Garland, 1981).

<sup>5</sup> Alan Dundes (ed.), *Cinderella: A Folklore Casebook* (New York: Garland, 1982).

<sup>6</sup> Lowell Edmunds y Alan Dundes (eds.), *Oedipus: A Folklore Casebook* (New York: Garland, 1983).

Caperucita Roja<sup>7</sup>, la mujer emparedada<sup>8</sup> o el reciente libro dedicado a los vampiros<sup>9</sup>. Otra de las preferencias de Dundes es la recopilación de folklore difundido a través de fotocopias o *photocopylore*, como lo demuestra su saga de cinco obras coescrita con Carl Pagter y dedicada al «Paperwork Empire»<sup>10</sup>, desde el primer *Work Hard and You Shall Be Rewarded: Urban Folklore From the Paperwork Empire* (1978), al último libro *Why Don't Sheep Shrink When It Rains?: A Further Collection of Photocopier Folklore* (2000).

Alan Dundes ha logrado el sueño de muchos folkloristas: compaginar una espléndida carrera de profesor con la de investigador. En el año 2000 recibió la increíble suma de 1.000.000 de dólares de un antiguo alumno que quería agradecerle lo mucho que sus clases de folklore habían influido en su vida. Con este dinero se va a garantizar la pervivencia del folklore en la Universidad de Berkeley, ya que se destinará a financiar una cátedra de folklore en dicha institución. Hasta ahora, Dundes era el único profesor que, a tiempo completo, se dedicaba a dar clases de folklore, mientras que los otros profesores que impartían asignaturas de folklore se repartían por diferentes departamentos.

El editor de *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore* pretende favorecer los puntos de encuentro entre diferentes tradiciones académicas, estableciendo un canon para la disciplina del folklore. Sin embargo, sus «clásicos» siguen una orientación sesgada hacia el mundo masculino, europeo y eminentemente basado en el arte verbal. De los veinte artículos, sólo tres incorporan otros elementos: el de la magia de Frazer, el de las ceremonias nupciales de Róheim y el de los ritos de paso de van Gennep. Por otra parte, la falta de referencias a obras españolas pone de relieve el profundo desconocimiento que sigue existiendo en ámbitos internacionales sobre la historia de los estudios de folklore en España.

Pese a esto, el libro de Dundes es un valioso aporte para la historia de la disciplina. Dundes hace accesibles varias piezas clave para la folklorística internacional, pero, ante todo, las contextualiza en cada uno de los momentos de la historia de la disciplina en que surgieron, con un enfoque internacional (aunque claramente europeísta) que sigue siendo necesario para el público estadounidense. La variedad, tanto en los tipos de textos, como en la procedencia de los escritores, hace que

---

<sup>7</sup> Alan Dundes (ed.), *Little Red Riding Hood: A Casebook* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1989).

<sup>8</sup> Alan Dundes (ed.), *The Walled-Up Wife: A Casebook* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1996).

<sup>9</sup> Alan Dundes (ed.), *The Vampire: A Casebook* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1998).

<sup>10</sup> Alan Dundes y Carl R. Pagter, *Work Hard and You Shall Be Rewarded: Urban Folklore From the Paperwork Empire* (Bloomington: Indiana University Press, 1978); *When You're Up to Your Ass In Alligators — More Urban Folklore From the Paperwork Empire* (Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1987); *Never Try to Teach a Pig to Sing: Still More Urban Folklore From the Paperwork Empire* (Detroit: Wayne State University Press, 1991); *Sometimes the Dragon Wins: Yet More Urban Folklore From the Paperwork Empire* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996); *Why Don't Sheep Shrink When It Rains?: A Further Collection of Photocopier Folklore* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000).

esta obra sea especialmente interesante en nuestro país para que miremos desde una perspectiva más amplia los denostados estudios de folklore.—CRISTINA SÁNCHEZ CARRETERO.

BRANDINI PARK, Margareth: *Histórias e leituras de almanaques no Brasil* (Campinas: Mercado de letras, 1999), con introd. de R. Chartier, 216 pp.

CASA NOVA, Vera: *Lições de almanaque. Um estudo semiótico* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996), 158 pp.

Existieron en España desde al menos finales del XIX unos almanaques «higiénicos» regalados por algunas farmacias (como la Farmacia Simón de Madrid) y circularon también durante el siglo XX almanaques de laboratorios farmacéuticos, como el internacional *Almanaque Bristol* (en su versión para España, o para Colombia, aún en 1998), pero nada comparable con el verdadero fenómeno de los almanaques «de farmácia» o «farmacêuticos» brasileños hasta hoy. Nos lo permiten comprobar dos recientes publicaciones al respecto, complementarias por sus distintas ópticas.

La más reciente —la de Margareth Brandini Park— nos servirá para documentar un fenómeno que arranca con la publicación en 1887 de *O Pbarol da Medicina* (50.000 ejemplares anuales entre 1897 y 1905) y sigue vigente hoy en día con, por ejemplo, el *Almanaque Iza* (desde 1912) cuya tirada de 1999 fue de 2.500.000 ejemplares o el *Almanaque Renascim Sadol* con 1.800.000 ejemplares en 1994.

El almanaque de farmacia tiene por finalidad proclamada la medicalización del espacio urbano-rural, según una política higienista, con normas de conducta individual y social (cf. p. 77), pero también se usa como agenda y da motivo para una ingente participación de los lectores en sus orientaciones, según se verá.

Gracias a las investigaciones llevadas a cabo en los mismos laboratorios editores de almanaques por Margareth Brandini Park, podemos hacernos una idea precisa y exacta de las modalidades de composición —«a leitura considerada popular se alimenta da considerada erudita» (p. 204)—, pero sobre todo de la difusión de dichas publicaciones, de su impacto sobre los propios receptores con sus específicas modalidades de apropiación. Muy concretamente, la explotación de 246 cartas de lectores del *Almanaque Renascim Sadol* al editor —¡todo un hallazgo (cf. pp. 151-167)!— y de las 25 entrevistas llevadas a cabo con 13 lectoras y 12 lectores (cf. p. 6 la identificación de la muestra) permite explorar desde una perspectiva socio-antropológica las prácticas efectivas de lectura que se derivan de los almanaques o que se les aplican: de ahí —como observa R. Chartier en su introducción— una apasionante tipología *in vivo* de las maneras de leer (para sí o para los demás, en voz alta o en voz baja o sólo «con los ojos», con finalidad utilitaria o recreativa) y la idea de que se produce una cuasi sacralización del almanaque —gratuito— que viene a ser un instrumento de conquista de la cultura escrita/impresa para todos aquellos lectores del pueblo, aun cuando el almanaque puede también ser de uso para algún universitario... Tal indagación permite comprobar que la relación establecida con el almanaque/lo impreso no siempre resulta tan ingenua como suele imaginarse: alguno puede contentarse con «leer las medicinas» —sin tomarlas, pues—, otros orientar el diseño de las cubiertas y valorar en extremo el héroe gráfico Jeca-Tatuzinho de Monteiro Lobato

para el *Almanaque Biotônico Frontaura*, con una variedad de prácticas y una polisemia de hecho que ha de llamar salúferamente la atención de los historiadores de las prácticas retrospectivamente contempladas y deducidas (cf. pp. 169 y ss.). Con esta importante conclusión: «O rótulo 'Cultura de Almanaque' precisa ser revisto. Nas palavras dos próprios leitores, o almanaque traz uma cultura válida, advinda do cotidiano, da resolução de problemas, da diversão e da utilidade [...] há muito mais nele, culturalmente falando» (p. 205).

El estudio semiótico de Vera Casa Nova de una muestra de almanaques permite, desde otra perspectiva más textual, completar nuestra visión y corroborar, en alguna medida, lo observado por M. Brandini. Después de analizar los modelos/módulos de la página de almanaque, su función mediadora, su discurso y las representaciones que da del hombre y de la mujer bajo el signo de «orden e progresso», la investigadora brasileña da del almanaque farmacéutico una visión sintética y compleja que merece ser reproducida íntegramente: «A final, o que é o almanaque de farmácia? Passando pelas origens do almanaque onde despontam o cálculo, a memória, o zodíaco, a lua, o calendário, o conto e a medida, chegamos à representação do tempo. O almanaque nos apresenta uma Semiologia do tempo. Como grande mediador da oposição entre vida e morte, tem na página modelo/módulo, através do signo calendário, o emblema da efemeridade da existência humana e aponta para sentidos que se organizam a partir dessa Verdade. Poder e saber: domínio dos seres e das coisas. Saber fragmentado, estratificado para o exercício do poder. Saber em pílulas digestivas, saber de segunda ou terceira mão. Pequena enciclopédia de exposição do saber resumido, extraído do saber oficial; pequena biblioteca de livros catalogados, mas somente abreviados; reunião do conhecimentos esparsos, dispersos sobre a superfície de terra; transmissão à posteridade das classes populares urbanas y rurais» (p. 140). Valga esta cita como invitación a adentrarse en la densa y novedosa reflexión propuesta por V. Casa Nova.

El almanaque en España, bastante estudiado y por consiguiente conocido en su periodo clásico —el siglo XVIII<sup>1</sup>—, es para el XIX, el XX y el XXI un campo obviamente por explorar más a fondo, aunque últimamente algún estudioso manifestó su interés por el objeto y el tema, en sus distintas formas y aspectos —calendarios, guías, repertorios, agendas, tacos, etc.—<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Caro Baroja, «Almanaque», en J. Álvarez Barrientos y M. J. Rodríguez Sánchez de León (eds.), *Diccionario de literatura popular española* (Salamanca: Colegio de España, 1997), 26-29. F. Aguilar Piñal, *La prensa española del siglo XVIII. Diarios, revistas y pronósticos* (Madrid: CSIC, 1978). M. A. García Collado, *Los libros de cordel en el siglo ilustrado. Un capítulo para la historia literaria de la España moderna* (Tesis, Universidad del País Vasco, 1997). G. Mercadier, «Une forme brève peut en porter bien d'autres: l'Almanach en Espagne au XVIII<sup>e</sup> siècle», en *Fragments et formes brèves* (Etudes hispaniques, 17. Université de Provence, 1990), 49-69. M. J. Rodríguez Sánchez de León, «Literatura popular», en F. Aguilar Piñal (ed.), *Historia literaria de España en el siglo XVIII* (Madrid: Trotta/CSIC, 1996), 327-368.

<sup>2</sup> Cf. S. Núñez de Prado y Clavell, «La cultura popular y el triunfo del mensaje impreso: ocasionales y *canards*», *III Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea* (Valladolid, 1996). P. Vélez (amb la col.laboració d'Albert Martí), *Calendari i almanacs* (Barcelona: Estudis del Museu de las Arts Gràfiques, 1997). M. Palenque, «Prensa y creación literaria durante la Restauración (1874-1902)», en V. García de la

Combinando la imprescindible investigación bibliográfica —impresiona el número de calendarios, almanaques, etc. publicados en una España oficialmente muy analfabeta y/o víctima de la radio y la televisión—, el estudio de los usos y prácticas retrospectivas y la encuesta etnosociológica afortunadamente aún posible, se podría llegar a conocer mejor estas «guide del tempo», como tan felizmente las califica Lodovica Braida en su ya clásico libro<sup>3</sup>, que dan cuenta de muy humanas relaciones con el sentido íntimo del tiempo —vida y muerte— pero también con su dimensión social —religiosa y civil— aprovechada desde siempre por todos los poderes, por muy discretos y efímeros que fueran, para marcar la pauta conservadora o progresista, pero siempre colectiva, del quehacer individual.—JEAN-FRANÇOIS BOTREL.

Konrad KÖSTLIN, Herbert NIKITSCH (eds.): *Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne* (Viena: Selbstverlag des Instituts für Volkskunde, 1999), 167 pp.

Esta publicación recopila las ponencias del simposio *Ethnographisches Wissen als Kulturtechnik* (Conocimiento etnográfico como técnica cultural), que se celebró del 6 al 8 noviembre del año 1997 en Viena, con participantes de Alemania, Hungría, EE.UU, los Países Bajos, Suiza y Austria. El título del simposio «es resultado del intento de elaborar una combinación aceptable de lo que en la realidad ya va unido: el conocimiento académico y la realización de la práctica cotidiana de los antropólogos» (p. 7).

En estas jornadas se planteó poner en discusión dos modalidades del moderno conocimiento etnológico: por un lado, enfocar una vez más, el término «etnicidad» y analizar su potencial como categoría histórica-constitutiva básica para la *Ethno-graphie*, en tanto ésta respalda la imbricación de las «supuestas similitudes» (expresión de Max Weber), es decir, la percepción propia y la del «otro». Por otro lado, analizar «las

---

Concha (ed.), L. Romero Tobar (coord.), *Historia de la literatura española. Siglo XIX* (II) (Madrid: Espasa Calpe, 1998), 59-72; J. L. Pérez de Castro, «Almanaquería asturiana del siglo XIX», *Actas del II Congreso de bibliografía asturiana* (Oviedo, 1999), I, 31-55. J. F. Botrel, «Almanachs et calendriers en Espagne au XIXe siècle: essai de typologie», en J. Y. Mollier et H. J. Lüsebrink (eds.), *Les almanachs populaires en Europe et dans les Amériques (XVIIe-XIXe siècles): genres, circulation, échanges et rapports interculturels* (coloquio internacional celebrado en la Université de Versailles-Saint Quentin en Yvelines, 13-16-X-1999). *Idem*, «Les almanachs populaires dans l'Espagne contemporaine» (Coloquio de la Universidad de Campinas, Brasil, nov. 1999), donde se verá que hoy en día las escasas cartas recibidas por el editor de *El Zaragozano* parece que están principalmente encaminadas a rectificar fechas o protestar contra la ausencia de datos sobre algún pueblo concreto —se supone que el del lector—, según consta por una conversación habida por el que escribe estas líneas con el editor en noviembre de 1999.

<sup>3</sup> L. BRAIDA, *Le guide del tempo. Produzione, contenuti e forme degli almanacchi piemontesi nel settecento* (Torino: Deputazione subalpina di storia patria, 1989). De la misma autora véase también: «Dall'almanacco all'agenda. Lo spazio per le osservazioni del lettore nelle 'guide del tempo' italiane (XVIII-XIX secolo)», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, LI/III (1998), 137-167.

posibles consecuencias que puedan resultar de la producción científica en una disciplina académica que se debate entre un movimiento retrospectivo y el riesgo de caer en el papel de una agencia de aventuras entre los polos de diversión y razón» (p. 8).

Hermann Bausinger se acerca al problema con su contribución «Etnicidad como placebo» a través de ejemplos actuales de prácticas etnográficas, que tienen, entre otras causas, buena parte de responsabilidad en este «estado de crisis» que atraviesa el término en la actualidad. Bausinger se refiere críticamente al manejo de las tradiciones orales, cuando dice, «que la etiqueta 'oral' se aplicó en muchos casos de forma bastante ingenua, de manera que varios etnólogos interpretaban como 'signo de calidad', señalar que el material procedía de tradiciones preliterarias» (p. 32). En este sentido apenas hicieron referencia a la técnica de recogida del material sino sólo a su origen. Otro hecho que produjo una especie de «imagen forzada» de la realidad fue la atención prestada a comportamientos y afirmaciones culturales puramente masculinas. La corrección de esta visión es un lastre que dura más de dos décadas en las investigaciones de género.

Bausinger opina que el dilema del término «etnicidad» comienza con su aplicación; se utiliza en el sentido de una categoría imprecisa y al mismo tiempo poco analizada. Si Konrad Köstlin escribe de forma provocativa: «Hablar sobre etnicidad hace que la etnicidad exista» (p. 38), Bausinger lo formula de otra manera; dice que lo «étnico» no existe, pero como herramienta de análisis cumple importantes funciones y permite resultados notables. Funciones como, por ejemplo, la de servir para la identificación de grupos dentro de órdenes sociales complejos como existen hoy en día, el sentimiento de pertenencia a un grupo, la referencia al derecho a la individualidad dentro de la sociedad moderna. Lo étnico y la percepción de etnias autónomas son parte del discurso político, de tal modo que esta comunidad imaginada funciona como motor para la reivindicación de pretensiones políticas y económicas. A esta primera parte del libro, de la que se desprende la crítica teórica al desarrollo de la disciplina, se agregan las reflexiones de Bjarne Stoklund sobre la interrelación entre conocimiento etnográfico y política nacional. El autor destaca la situación histórica de la disputa de la frontera etnográfica entre Alemania y Dinamarca entre 1840 y 1940.

Un estudio a fondo de la práctica social, de los sistemas de organización cultural de la modernidad y de los diversos niveles de utilidad del conocimiento etnográfico en la sociedad actual es el punto de partida de Konrad Köstlin: «El nuevo discurso sobre etnicidad provocó que la 'entidad étnica' sirva como parámetro innovador en lo que se refiere a los aspectos de diferenciación, de distancia, de distinción y de análisis» (p. 12). Por ello, el conocimiento etnográfico tiene un papel importante; tiene valor en el mercado y por lo tanto dicho conocimiento debería estar disponible. Köstlin ve esta disponibilidad en diferentes niveles tales como: el recurso interpretativo, la comunicación intercultural, la culturización de la vida cotidiana o como parte del bricolage de la identidad individual. También se puede entender de forma antropológico-transcultural en relación a las experiencias elementales humanas que se muestran en los rituales.

Christina Burckhardt-Seebass, en «Lo vivido como objeto de estudio», se centra en la «materia prima» de la disciplina, la individualidad del mismo antropólogo que sirve de vehículo para la interpretación cultural. En su plantamiento destaca la cuestión: «¿Quién elige la formación de antropólogo? ¿Son los más sensibles? ¿Los demasiado curiosos? ¿Los más pesimistas?» (p. 119). La misma autora afirma que las preguntas en sí no son nada innovadoras puesto que se ha escrito mucho sobre el asunto. Según

mi opinión, su texto trata, una vez más, de la poca transparencia sobre las trayectorias de vida, tanto personal como laboral, de los que están participando en la producción científica. Burckhardt-Seebass hace un repaso de las diversas respuestas que se dieron en las últimas décadas a la cuestión. En sus notas incluye el comentario de fragmentos literarios de antropólogos representativos como Lévi-Strauss, Parks, Simmel o Stagl, acerca de las motivaciones de los etnólogos. En el análisis se consideran también conceptos como el del «forastero inquietante» de Simmel o el «marginal man» de Robert Parks, «un ser extraño, una mezcla de distancia, proximidad, indiferencia y compromiso, componentes que crean un personaje con más libertad pero con un mínimo de atadura, hábil para soltar las esposas del etnocentrismo, ágil y capaz de realizar el 'go-between' para una interpretación válida de culturas» (p. 121).

Otra parte del libro está dedicada a la polémica de la presencia profesional en el mercado y la realización de estudios etnológicos a la carta. En este ámbito se analizan diversos aspectos entre ellos el de «disponibilidad», según el planteamiento de Köstlin. En suma, los trabajos no aportan demasiadas novedades, pero pienso que reflejan —en general— las nuevas tendencias y necesidades del marco local. La cuestión central que se plantea es: ¿El etnólogo pierde su prestigio académico haciendo investigaciones por encargo? Personalmente creo que la pregunta ya tiene respuesta, dado que existen (por lo menos en el ámbito de Alemania) redes autónomas de investigadores que ejercen su profesión a través de vías extrauniversitarias, sometiéndose a las reglas del libre mercado. Quedaría por contestar, hasta qué punto es legítima la venta del conocimiento etnográfico.

Los textos de Petra Streng y Gunter Bakay, «Etnología como agencia de aventuras» (p. 127) y Regina Bendix, «La tienda antropológica» (p. 99), marcan en este libro el nivel de la discusión en el ámbito regional. Mientras el primero trata de la legitimación de invadir de forma cualitativa el terreno del turismo, Regina Bendix se centra más en el tema de la «materialización de ideologías» o el «aura de la antropología», como producto comercial. Lo que se vende ya no es el objeto etnográfico, sino el conocimiento sobre su contexto: «La mirada etnográfica se dirige a las llamadas diasporic public cultures, construcciones creadas por la imaginación y difundidas globalmente por personas y medios de información» (p. 104).

Los aportes en el ámbito de la antropología aplicada enlazan con el lema de las jornadas, repensando el desarrollo metodológico de la disciplina a través de estudios empíricos. Gottfried Korff, en su contribución: «Anotaciones breves sobre las percepciones olfativas en el discurso político», hace referencia a un desideratum dentro de la investigación simbólica; pone en discusión la técnica a través del olfato que, según este autor, representa un campo todavía poco explorado «dada su naturaleza de difícil adquisición, que se sustrae de este modo al análisis» (p. 82). El objeto de estudio es Alemania, Korff muestra en una serie de ejemplos de asociaciones cómo perciben los ciudadanos del Oeste los «nuevos países» del Este. Las afirmaciones recogidas en entrevistas, en la prensa y en el discurso político están estrechamente relacionadas con «olores» o mejor dicho, en el Oeste las descripciones que se refieren a los nuevos países llaman la atención por las múltiples alusiones al hedor y la fetidez. De esta manera Korff hace visible una de las fronteras culturales, que sólo es una entre otras, que todavía quedan por desmontar entre Oeste y Este de la Alemania unificada.

Principalmente, creo que esta publicación no sorprende por la elección del tema, dado que la discusión sobre etnicidad en España ya tuvo su momento fuerte durante los primeros años 80 y sigue teniendo importancia, como se refleja de forma

teórica en la línea de trabajo de autores como Pujadas y Comas —por citar sólo algunos— en cuyos trabajos se enfatiza el carácter procesual de la conciencia de etnicidad. El valor del libro se encuentra más bien en la búsqueda del *statu quo* entre los colegas de la rama de *Antropología Europea* (se distingue en este ámbito geográfico todavía entre *Volkskunde*, antropología europea y *Völkerkunde*, antropología clásica) en un momento histórico difícil (caída del muro de Berlín, apertura de los países del Este), pero al mismo tiempo apropiado para un nuevo posicionamiento en el marco de los cambios sociales que se vienen operando últimamente.—WALTRAUD MÜLLAUER-SEICHTER.

GIOBELLINA BRUMANA, Fernando: *La metáfora rota* (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1997), 183 pp.

El célebre artículo de Claude Lévi-Strauss «La eficacia simbólica» se publicó por primera vez en 1949. Como se sabe, se ocupaba allí de un canto chamánico de los indios kuna destinado a facilitar un parto difícil. Pero el propósito del ensayo era más general: se exponía en él una explicación que diera cuenta de la eficacia del lenguaje —del discurso— en los rituales terapéuticos. En la actualidad, entre los antropólogos, parece aceptablemente bien establecida la noción de que «la palabra cura». Pero exactamente cómo, por qué cura la palabra es una cuestión que no está tan clara, como tampoco lo está la explicación de Lévi-Strauss. Este tema —que podemos reconocer como el de la «eficacia simbólica»— es del que se ocupa el libro de Fernando Giobellina.

*La metáfora rota* se compone de ocho capítulos que son otros tantos artículos publicados en revistas especializadas de España y América entre 1983 y 1989. Que su autor se haya decidido a reunirlos ahora en un solo libro parece una excelente decisión. Y esto porque los artículos tienen una unidad tanto temática —la eficacia simbólica— como etnográfica —las religiones afroamericanas del Brasil y en particular los cultos de Umbanda y Candomblé que basan parte de su éxito en su carácter de agencias terapéuticas, cultos de los que Giobellina es un reconocido especialista.

El primer capítulo, «La religiosidad popular brasileña», tiene un carácter descriptivo y sirve muy bien como introducción general y sintética al abanico de las religiones populares brasileñas. Le siguen seis capítulos dedicados a la religiosidad popular brasileña urbana: «La función terapéutica en Umbanda» (dedicado a analizar la cura de aflicciones y las nociones de enfermedad en un centro de culto de San Pablo); «Espíritus de indios en la Umbanda brasileña» (estudio de la función y lugar que ocupa una de las clases principales de espíritus, los estereotipados *caboclos* o «indios», que son incorporados mediúnicamente por los fieles del culto); «Violencia urbana y religión» (sobre ciertas relaciones recíprocas entre formas ilegales de represión del delito y las representaciones religiosas de los fieles de Umbanda en las ciudades industrializadas del sur de Brasil); «Los lugares de lo sagrado» (un análisis de la estructura narrativa de los relatos de una informante, agente religiosa de Umbanda, que no obstante se desvía en su procedimiento de los modelos clásicos de Propp y Lévi-Strauss); «La comida de santo en el Candomblé» (estudio estructural del sistema de ofrendas alimenticias en un ritual de Candomblé), y «El cuerpo sagrado» (una revisión de las distintas teorías desde las que se han abordado los cultos de posesión, en particular respecto de las religiones africanas y afroamericanas).

Estos seis capítulos están centrados en los cultos de Umbanda y Candomblé, y aunque las preocupaciones teóricas se encuentran siempre presentes, todos ellos encaran cuestiones concretas de etnografía. En cambio, el último capítulo, «la metáfora rota», que da título al libro, tiene una perspectiva y unas ambiciones teóricas de carácter más amplio. (Además, sin abandonar el mundo afroamericano, incorpora a la discusión el mundo amerindio). En cierto modo resume y condensa las preocupaciones de carácter teórico que están presentes en los capítulos anteriores, pero a la vez funciona como desenlace para interpretar aquellos. Es por ello que en lo que sigue me concentraré en el argumento de «la metáfora rota», un argumento que en mi opinión posee una enorme relevancia para las discusiones sobre los mecanismos simbólicos de los rituales terapéuticos.

¿Qué es lo que hace que el símbolo cure? La tesis de Giobellina puede resumirse de la siguiente manera. Para empezar, es necesario distinguir dos planos: uno, sintagmático, «en el que la historia es narrada y que debe ser transparente para el sujeto» (es decir, para el paciente), y otro, paradigmático, «en el que se produce cierto corte, la irrupción de una opacidad de cuya naturaleza nada se dice aquí, porque aun nada sabemos».

Dicho de otro modo, la práctica terapéutica procede (¿simultáneamente?) de dos maneras. Por una parte, el especialista médico (agente místico de Candomblé, o un chamán indígena americano, por ejemplo) organiza la experiencia vital del paciente en un sistema. La enfermedad particular es integrada, por medio del discurso terapéutico, en un sistema más amplio que le otorga sentido. El especialista reúne aspectos, de otro modo dispersos, y los integra en un cuadro que los torna creíbles (y en este procedimiento conjuga aspectos concretos del cuerpo con aspectos del entorno social). Este primer plano, afirma el autor, es abierto, público, «transparente». El lenguaje que emplea el especialista médico no es exclusivo suyo: lo comparte con el paciente y con el resto de la sociedad (quizá en el caso de los grupos indígenas) o con los sectores sociales subalternos que emplean la terapia mística de Umbanda, por ejemplo. Así, en las curas místicas, el cliente «sabe de antemano cual es el registro al que el agente recurrirá, y puede saber o sospechar (...) quien o quienes son las entidades espirituales que lo perturban, el eventual enemigo que las ha manipulado», del mismo modo —compara Giobellina— que en la terapia psicoanalista el paciente «sabe con qué términos va a estar tejido el discurso que va a ser producido en el gabinete al que acude» (p. 157).

Pero para que la terapia sea eficaz no basta con esta acción integradora y «transparente». La terapia debe emplear también un segundo plano de significación (paradigmático), que es un plano, en contraste con el anterior, «hermético», «opaco». Ese corte en la significación es a lo que se refiere el autor con la expresión, en sí misma metafórica, de «la metáfora rota». Este segundo plano de la técnica terapéutica es decisivo en la argumentación de Giobellina y, además, le aparta de la explicación de Lévi-Strauss acerca de la eficacia simbólica. Veamos cómo.

En «La eficacia simbólica», Lévi-Strauss sostenía que el chamán, un chamán Kuna que está atendiendo a una mujer con dificultades en el parto, proporciona a la enferma mediante un canto específico —el Muu-Igala— «un lenguaje» en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informulados e informulables por otro camino<sup>1</sup>. El

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, «La eficacia simbólica», en *Antropología estructural* (Buenos Aires: Eudeba, 1977), 168-185; p. 179.

canto chamánico de curación es un mito, y como mito ayuda a comprender (a la mujer), y al comprender, se cura. Pero como observa Giobellina —y otros antropólogos lo han hecho antes—, el lenguaje del canto o rezo de curación que entona el chamán Kuna, como tantos otros textos de función terapéutica a lo largo del mundo, y ciertamente entre los grupos indígenas americanos, resulta *incomprensible* para la paciente. Se trata de un lenguaje «hermético» que en principio solo entiende el chamán o especialista ritual. (A este respecto, creo que la objeción es correcta, pero quizá habría que afinar más en las investigaciones etnográficas para entender exactamente qué significa «incomprensible»: el asunto podría no estar tan claro). En todo caso, en la teoría indígena, el canto no está dirigido a que el paciente lo entienda si no a que lo entiendan los espíritus responsables de la enfermedad, y estos (al menos en mi experiencia con los indígenas tzeltales de México) se comunican en un lenguaje alterado, sagrado, que es sustancialmente distinto del que utilizan los seres humanos cotidianamente. De ahí que el chamán sea esencialmente un traductor entre distintos puntos de vista, por ejemplo entre el mundo de los seres humanos y de los espíritus.

(Por lo demás, esta cuestión pone sobre la mesa la reticencia de los antropólogos a escuchar las explicaciones nativas como *suficientes*. O al menos alternativas en sus propios términos. El sistema de creencias indígena tiende a reducirse a la explicación o explicaciones que proporciona el sistema europeo, en lugar de marcar la máxima visibilidad de la diferencia entre ambos sistemas<sup>2</sup>).

Así pues, el paciente no comprende. Y eso es precisamente, en el argumento de Giobellina, lo que permite finalmente la cura: «No es la literalidad de la narración, su referencia transparente, lo que está por debajo de su eficacia [...] por el contrario esta exige ese hiato que la torna incomprensible a sus destinatarios» (p. 169).

En toda esta discusión subyace el hecho de que la noción de «orden» que maneja Giobellina es distinta de la que emplea Lévi-Strauss. «este orden —escribe Giobellina, refiriéndose al discurso terapéutico— no es una simple ausencia de desorden y conflicto, sino la elaboración simbólica específica de ese desorden y de ese conflicto, un orden, por así decirlo, desordenado» (p. 155). En esta penetrante observación hay cierta convergencia con el punto de vista de Michael Taussig<sup>3</sup>. Pese a que su estilo de escritura y sus intenciones sean distintos, la idea de elaborar el desorden y el conflicto, «trabajarlo» por así decir, en lugar de instaurar simple y llanamente el orden allí donde existía desorden (la enfermedad), que emplea Giobellina, recuerda en parte la interpretación de Taussig de la técnica chamánica, en la región del río Putumayo de Colombia, de dejar que el desorden caiga en su propio desorden; de involucrarse activamente y como forma terapéutica en lo que este autor llama *epistemic murk*, la turbiedad u opacidad epistémica. Giobellina se adentra un poco en este terreno. Por ejemplo, cuando, con todas las reservas necesarias, compara las técnicas terapéuticas de Umbanda con una «topología, un diseño espacial social, paranoico»: «Umbanda cura a cambio de confinar a sus beneficiarios en una topología paranoica» (p. 150). No obstante, al igual que Taussig, Giobellina no profundiza esta línea de razonamiento, que queda como un campo abierto a ser explorado con más detalle.

---

<sup>2</sup> C. Brandao, «El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil», *Antropología*, 95 (1995), 7-41; p. 37.

<sup>3</sup> *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

En resumen, *La metáfora rota* es un libro teóricamente sofisticado, que conjuga la etnografía rigurosa con la semiótica, el análisis del discurso, la sociología clásica francesa y aspectos de la teoría psicoanalítica. El autor afronta sin remilgos, radicalmente, problemas de fondo de la acción simbólica, problemas que en las últimas décadas habían quedado un tanto relegados, aunque quizá en el fondo siempre se encontraban ahí, como incómodos convidados de piedra a los que raramente los antropólogos se dirigían directamente. La escritura no es sencilla, como tampoco lo son las cuestiones que trata. Pero es un libro necesario. En primer lugar y desde luego para los interesados en la religiosidad afroamericana urbana de Brasil, o como el autor prefiere decir, «el área subalterna del campo religioso urbano brasileño». Pero también, de manera más general, para la antropología simbólica y en especial el campo de las relaciones entre cultura, lenguaje y acciones terapéuticas, un campo en el cual los trabajos de Giobellina contribuyen a reabrir y renovar el debate.—PEDRO PITARCH.

DONHAM, Donald L.: *Marxist Modern. An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution* (Berkeley: University of California Press; Oxford: James Currey, 1999), 236 pp., 23 fig.

Cuando hace unos años, como preparación para una investigación prehistórica y etnoarqueológica en Etiopía, leía *El lugar de la política*, la descripción etnográfica de Marc Abélès sobre los Ochollo, grupo de lengua omótica del sur del país (Barcelona: Mitre, 1988), me llamó la atención una rápida mención al final del libro sobre la influencia que los comités revolucionarios, instaurados durante el régimen comunista del *Derg* (1975-1991), podrían estar entonces ejerciendo sobre la cultura tradicional de éste y otros grupos de la región. Tal como se presentaba el tema, a mí no me parecía necesaria una corrección importante de las injusticias sociales, porque afectaban sólo a una pequeña parte (algunos linajes desposeídos de la tierra, las castas despreciadas de los artesanos, y en menor medida a todas las mujeres) de esta sociedad esencialmente igualitaria (sobre todo si la comparamos con la nuestra), y el precio a pagar sería la desaparición de valiosas y antiguas costumbres que enriquecen el elenco cultural de toda la humanidad. Esa doble y tal vez irresoluble dicotomía (injusticia-revolución, tradición-modernidad) me produjo gran curiosidad y pensé que el tema tendría que haber sido estudiado por algún antropólogo. Poco tiempo después vi el libro que ahora comento anunciado en un catálogo, y su mismo título ya me mostró que mi intuición había sido acertada.

Donald Donham estaba trabajando con otro grupo omótico no muy alejado del anterior, los Maale, cuando estalló la revolución militar en Addis Ababa (ver sus obras *History, Power, Ideology. Central Issues on Marxism and Anthropology*, Cambridge U.P., 1990; *Work and Power in Maale, Ethiopia*, Columbia U.P., 2.<sup>a</sup> ed., 1994). Pronto las increíbles contradicciones que suponía un movimiento marxista en un país de estructura feudal (y que respecto al destronamiento del *negus* Haile Selassie narró como nadie K. Kapuscinski en *El emperador*, Barcelona: Anagrama, 1989), se le mostraron claras. Empezando porque él mismo se consideraba marxista, pero entendía este término de forma distinta que los revolucionarios etíopes, quienes en un momento quisieron encarcelarlo bajo la acusación de ser un espía del imperialismo norteamericano, y terminando porque la revolución amenazaba con terminar con su propio objeto

de estudio, la cultura tradicional maale. Ahora, cuando el sistema comunista del dictador Mengistu se pierde en el recuerdo, Donham ha decidido contar su historia desde la perspectiva de los habitantes de las perdidas tierras del sur de Etiopía (lejanas pero en absoluto ajenas a la Historia, como se encarga de demostrar). Enfocado como un conflicto de diferentes metanarrativas, las de la premodernidad, antimodernidad, modernidad y posmodernidad —esta última «problematizando» las tres anteriores—, el libro fue galardonado con el premio «Melville J. Herskovits» a la mejor obra de ese año sobre África.

La historia política de la revolución etíope es bien conocida, en especial gracias a las obras de Andargachew, Clapham, Ottaway o Lefort. Lo más difícil de explicar es cómo un pequeño grupo de audaces oficiales pudo conquistar el poder, arrebatándolo gradualmente al *negus* sin que éste advirtiera la gravedad de la situación hasta que fue demasiado tarde. Sólo el absoluto poder, parejo a su enorme prestigio internacional, que tenía el «León de Judá», unido al simultáneo deterioro de su estado mental por la avanzada edad, nos dan alguna pista. Pero una vez triunfante, la revolución siguió el camino que tomaron la mayoría de ellas en el siglo xx: sangrientas luchas por el poder (los llamados «terror blanco» y «terror rojo» que acabaron con la vida de miles de miembros de los partidos políticos de izquierda recién creados) e instauración posterior de una dictadura absoluta dirigida por una sola persona (el «*negus* rojo», Mengistu Haile Mariam). El incondicional apoyo de la Unión Soviética y Cuba permitió la creación del mayor y mejor armado ejército del África subsahariana, que rechazó la invasión somalí al principio y luego casi fue capaz de vencer a los movimientos secesionistas del norte, de Eritrea y Tigray, aunque no pudo subsistir al final de los regímenes comunistas y se derrumbó como un castillo de naipes, por razones más ideológicas que militares, en unos pocos meses del año 1991.

La revolución realizó una intensa labor social, doblemente necesaria por cuanto el país se hallaba, a pesar de sus ricos recursos agrícolas, en un estado de total pobreza a causa de su sistema feudal: las tierras estaban en manos de la conservadora iglesia ortodoxa y de la aristocracia, casi toda ella originaria de la región central Amhara, y los campesinos se veían forzados a pagarles onerosos tributos o una parte sustancial de sus cosechas. El *Derg* nacionalizó toda la tierra, además de instituir la educación obligatoria, construir las primeras carreteras que se hacían desde la colonización italiana en los años treinta, y racionalizar la explotación agraria mediante la concentración de los campesinos en aldeas mayores de nuevo cuño. No obstante, sus esfuerzos apenas dejaron resultados permanentes, puesto que la gran mayoría de los recursos disponibles se dedicaron a la guerra, y a este fiasco hay que añadir su comportamiento durante la gran sequía de 1984, cuando el régimen ocultó al mundo la hambruna resultante para evitar el desprestigio del país (curiosamente, idéntica actitud ante el problema adoptaron antes el emperador y hace poco el régimen actual), desembocando en la inmensa catástrofe humanitaria que hoy ha hecho desgraciadamente famosa a Etiopía.

Aunque muchos partidarios del nuevo sistema seguían lógicamente una narrativa revolucionaria (la renuncia al interés propio en aras de la sociedad perfecta del futuro), el modelo que trató de seguir el régimen era más bien el de la modernidad. De hecho, sus adherentes principales aparte del ejército, la *intelligentsia* urbana de Addis Ababa, eran estudiantes y cuadros medios, muchos formados en países europeos y en los Estados Unidos, que desde hacía décadas soñaban con reformar el primitivo sistema imperial, acabando con la oscura y larga «Edad Media» abisinia. También las

revoluciones comunistas del siglo XX se pueden ver como la última consecuencia del ideal de «progreso» y racionalidad surgido del modelo de todas ellas, la Revolución Francesa.

¿Qué ocurrió en los lejanos poblados de las montañas del sur, cómo se vivieron los cambios? El antropólogo estaba allí en ese momento, haciendo trabajo de campo, y fue testigo privilegiado de los conflictos y violencias que siguieron, en especial cuando se supo de la muerte del emperador y cuando llegaron los estudiantes (*zemecha*) encargados, al modo maoísta, de propagar la revolución por todo el país. Curiosamente, éstos organizaron el nuevo reparto de la tierra pero también luchaban contra quienes bebieran demasiado, explotaran a las mujeres o despreciaran a las castas inferiores (de hecho, una mujer de casta inferior fue elegida como miembro de la dirección de la nueva asociación de campesinos), y asimismo amenazaron a los que siguieran practicando las «supersticiones» tradicionales.

Porque los Maale tenían una organización política de jefatura con «reyes» rituales (*kati*) no muy distintos de los que hizo famosos Sir James Frazer en *La Rama Dorada* (no estamos muy lejos del más conocido caso de «reyes dioses» de África, los Shilluk del sur de Sudán). Estos jefes son los responsables del bienestar de todo el grupo (de que crezcan las cosechas, los animales tengan crías, la lluvia venga a su debido tiempo, etc.), lo que consiguen mediante la intercesión de los (sus) antepasados protectores. Al envejecer y perder fuerza, el rey ha de ser sustituido o directamente eliminado, pues su decadencia implica necesariamente la de toda la comunidad.

Los activos estudiantes —que no olvidemos venían de una zona cultural diferente—, empujaron a los campesinos no sólo a destituir al rey sino a profanar el tesoro real, compuesto por armas metálicas y restos orgánicos de los reyes anteriores, enterrándolo fuera del lugar sagrado. Donham logró convencerles para salvar en un museo las armas, que los estudiantes querían lógicamente fundir para hacer herramientas agrícolas, argumentando la utilidad social del conocimiento del propio pasado. Antes, justo al inicio de la revolución, un grupo de campesinos se había atrevido a demandar judicialmente a varios terratenientes amhara, acusándoles de «opresión». Esta palabra significaba antes el peso de cualquier carga física pero ahora tenía un nuevo significado político, aprendido en las emisiones de radio desde Addis Ababa. Al final, los principales miembros del linaje real y los terratenientes amhara fueron encarcelados, pero las protestas que estos hechos provocaron aquí y en otros lugares del sur (en algún caso la reacción llevó a quemar vivos a los revolucionarios), hicieron que el gobierno central interrumpiera pronto la campaña de los estudiantes, llegando incluso a ejecutar a algunos de sus jefes, y devolviera el poder a la policía local.

Aunque algunos notables y ancianos se quejaron usando argumentos tradicionales («nuestras mujeres no tendrán niños, ni las vacas terneras, ni las cabras cabritos»), Donham se extrañó de que la gente aceptara el derrumbe de un sistema secular sin mayor resistencia. Su explicación consiste en ver la tradición, como la revolución, como algo que no viene hecho desde atrás sino que se construye activa y continuamente. Cuando la región fue conquistada por el imperio abisinio a fines del siglo XIX, los reyes tradicionales conservaron su función ritual pero integrada en el nuevo sistema estatal, que repartió las mejores tierras a los soldados y oficiales del ejército amhara. Así, los reyes eran a la vez los mantenedores del bienestar social y los recaudadores de impuestos para el sistema feudal impuesto desde Addis Ababa. Esta situación había provocado varios incidentes sangrientos a lo largo del siglo XX, que Donham investigó y nos narra con detalle histórico en las voces de quienes todavía recorda-

ban los hechos. Por eso mismo, porque parecía acabar con un sistema injusto, muchos creyeron que lo que estaba haciendo realmente la revolución era volver al antiguo orden moral.

Otra cosa que sorprendió a Donham fue que los más activos a favor del nuevo orden en Maale eran personas recientemente convertidas al protestantismo. Al igual que en otras zonas «paganas» de África, el sur de Etiopía había sido desde los años veinte escenario de una intensa actividad por parte de misioneros, en este caso de la *Sudan Interior Mission*, con financiación privada estadounidense (hoy llamada la iglesia Kale Heywet, con unos tres millones de seguidores en Etiopía). Pero al contrario que en el vecino Sudán, donde la administración colonial británica dio toda clase de facilidades a protestantes y católicos para evangelizar el sur (prohibiendo incluso el proselitismo musulmán, lo que está en el origen de la larga y cruenta guerra civil actual), en Etiopía la antigua y fuerte iglesia ortodoxa había prohibido la actividad de otras confesiones desde los incidentes que provocó la conversión del emperador Susneyos al catolicismo por influjo de los jesuitas españoles y portugueses a comienzos del siglo XVII, que llevaron al cierre total del país a los extranjeros prácticamente hasta la primera modernización del *negus* Menilek a fines del XIX.

Lo curioso es que, en su origen americano, éste y otros movimientos protestantes eran profundamente antimodernos, fundamentalistas bíblicos y milenaristas que veían con horror los adelantos y pecados de la satánica sociedad capitalista. Pero una vez llegados a la premoderna Etiopía del sur, la inevitable imagen que de ellos se hacían los nativos los convirtió sin ninguna duda en representantes de la modernidad. Esta ventaja fue aprovechada por ellos sin ningún pudor, y de hecho se aliaron con el joven Haile Selassie, que todavía se llamaba Ras Tafari y soñaba con «europeizar» el país, en contra del estamento religioso para comenzar su labor en el sur. Como toda obra misionera, ésta iba a consistir en evangelizar, pero al mismo tiempo en construir caminos, hospitales, escuelas (donde se enseñará en amhárico, la lengua del imperio, y se enseñará a ser etíope antes que miembro de ninguna tribu) e importar bombas de riego, automóviles, radios, teléfonos, etc. Una de las mejores fotografías del libro de Donham (fig. 16) nos muestra muy bien la clave del asunto: un grupo de misioneros, rubios y con trajes occidentales, rezando en actitud reflexiva con la cabeza gacha, alrededor de una moderna avioneta en la que se disponen a emprender vuelo.

Por eso no resultaba extraño que los más dispuestos a aceptar la modernidad esencial de la revolución fueran los «modernos» protestantes, que llevaban décadas despreciando la sociedad tradicional y mirando hacia un futuro distinto y mejor. Claro que también aprovechando la generosa ayuda material misionera: para muchos la conversión suponía salud y riqueza, una vez superado el miedo inicial hacia los hombres blancos (que aquí como en otras muchas partes de África, eran tenidos por caníbales). Ni tampoco debería sorprender que el modelo que siguieron las cooperativas de campesinos comunistas fuera el de las misiones protestantes, con las viviendas alineadas a ambos lados de una recta calle central, escuela y hospital colocados simétricamente, todo siguiendo el orden y la disciplina que Foucault nos enseñó a descubrir en los mismos orígenes de nuestra modernidad.

Por otro lado, la revolución, aunque surgida en el centro del imperio, pareció al principio un movimiento de revancha de los pueblos periféricos de la «Gran Etiopía» contra los hasta entonces dominantes amharas y tigreños. Aunque no se ha podido demostrar, puesto que en la región de Addis se había producido ya una gran mezcla de razas, la opinión popular decía que los hasta entonces postergados oromos, la etnia

más importante en todo el sur del país, llevaban ahora la voz cantante. El mismo dictador simulaba un compendio de la nueva situación: la leyenda afirmaba que su origen era una familia de sirvientes venidos del sur, y de hecho su color oscuro hacía que popularmente fuera llamado *baria* (esclavo). No obstante, como miembro del ejército y culturalmente «amharizado», Mengistu sólo afirmaba el derecho de los antaño sometidos esclavos a igualarse con los antiguos amos, lo que en suma venía a reforzar la ideología de estos últimos, que permitían la igualdad y asimilación de las etnias periféricas. El modelo era también el de la Unión Soviética, una gran amalgama de pueblos dirigida por el más fuerte de todos, el ruso.

Pero al igual que la ideología zarista acabó dominando al internacionalismo proletario soviético, también aquí, y asimismo por efecto de la amenaza y la guerra, el marxismo-leninismo inicial fue relegado a las proclamas oficiales mientras la política real seguía los caminos centralistas anteriores. Para proteger el estado no sólo se recurrió a las armas rusas y a los miles de soldados cubanos que ayudaron al régimen (y que dejaron un conocimiento popular de nuestro idioma todavía hoy apreciable) dentro del contexto de la Guerra Fría, sino que de repente en los actos oficiales volvieron a aparecer los *abunas* ortodoxos, con sus barbas y turbantes, sus largas túnicas y colgantes cruces de plata de barroco diseño, sin que en apariencia toda la parafernalia comunista del ambiente (banderas y estrellas, bustos de Marx y Engels, hoces y martillos, etc.) les causara ningún pudor. Una consecuencia de esta vuelta fue la práctica prohibición de la actividad de los misioneros protestantes, algo que ni siquiera en los tiempos de Haile Selassie se había hecho (ahora se les atacaba por venir de naciones capitalistas enemigas del régimen), y por ello las comunidades de donde salieron los primeros revolucionarios de Maale y otras zonas pasaron inmerecidos apuros.

Mientras tanto, en las regiones alejadas como Maale, las contradicciones (entre cristianismo, tradición, revolución y etnia, en todas las combinaciones de oposición posibles) iban en aumento según la fuerza transformadora del régimen perdía fuelle. Las cosas no habían cambiado tanto realmente, y así ahora la gente trabajaba una mañana a la semana para la asociación de campesinos, de la misma forma que antes lo hacía para el *kati* o los terratenientes amhara. Pero el desencadenante de la «contra-revolución» fue la sequía que comenzó en 1980, y que para los tradicionalistas sólo se podía explicar por la ausencia de un *kati* o rey divino. Curiosamente, cuando aquéllos presionaron para poder elegirlo entre la familia real, solo para ejercer sus funciones religiosas, las autoridades locales informaron engañosamente a la capital —utilizando un idioma, el amhárico, que los tradicionalistas no entendían bien— que lo que se intentaba hacer era reinstalar la función económica que también había tenido en la época imperial, la de terrateniente (*balabhat*). Lógicamente, los partidarios del *kati* fueron encarcelados, lo que ocasionó una pequeña revuelta y ataques armados contra el ganado y la familia del jefe del comité local.

Cuando cayó el régimen la situación tampoco cambió demasiado. Las asociaciones siguieron detentando el poder local, aunque alguno de los líderes izquierdistas debió enjugar su frustración en la bebida (Mengistu se consuela también hoy en una lujosa granja de Zimbabue), y las misiones protestantes recogieron otra vez la antorcha de la modernidad en Maale. Los huesos del antiguo rey fueron enterrados correctamente, pero cuando se avisó a su heredero, Dulbo, para que volviera a sus antiguas funciones, éste aceptó pero sólo a tiempo parcial: ahora trabajaba como veterinario en otra provincia, y aunque casado con una maale que sería la madre del siguiente rey, solo vuelve allí para realizar los ritos necesarios en las fechas indicadas.

La metanarrativa de la modernidad ha dejado de estar ocupada por la revolución, y ahora usa términos como «democracia» y «desarrollo». La nueva constitución etíope es una de las más avanzadas de África, y por primera vez se reconoce la multi-etnicidad de este estado donde se hablan más de 80 lenguas importantes. Pero el famoso texto de uno de sus artículos, que reconoce el derecho a la autodeterminación, e incluso la independencia, de cualquiera de sus nacionalidades ha sido calificado por un analista como una «receta segura para el desastre». Muchos han interpretado este autonomismo extremo como la única forma en que una etnia de reducidos efectivos, los tigreños del norte, puede controlar un país sin apenas contar con los antiguos señores, los amharas, ni con el poder siempre en la sombra de los oromos meridionales (K. Tronvoll, *Ethiopia: A New Sart?* Londres: Minority Groups Rights International, 2000). La reciente guerra con Eritrea, cuya independencia fue promovida desde el mismo gobierno que luego la ha atacado ferozmente, también puede ser el supremo recurso para mantener unido el país, que para desesperación de todos acaba de ser otra vez clasificado en el puesto de nación más pobre de la tierra.

El libro de Donham termina afirmando que la dialéctica tradición-modernidad no se ha dado sólo en los países occidentales, sino que durante mucho tiempo han existido «conversaciones vernáculas» sobre estos temas, que tal vez solo la antropología histórica, o la «etnografía de las imaginaciones históricas locales» son capaces de desvelar. Pero, vista la historia como una narración, ésta nunca tiene conclusiones y, al igual que hacía Schubert con sus sonatas, su única explicación es oírlas enteras de nuevo. Por otro lado, el sistema de escritura de Donham es consecuente con su objetivo, y sus comentarios se entremezclan con historias de vida y entrevistas locales, además de fragmentos narrativos de situaciones parecidas en otros lugares: las revoluciones francesa, rusa y china, la moral cristiana y la moral revolucionaria, la parafernalia comunista y la bizantina, los conflictos coloniales y los poscoloniales, etc. Se trata de analizar cómo los esquemas narrativos son los mismos en muchos de esos contextos, y que sólo cambiando las palabras concretas podrían tener todos un mismo origen. Este proceso de problematización de la modernidad, que revela sus «desorientadoras confusiones entre símbolo y referente», en ningún lado como en una comunidad perdida de un país remoto nos muestra su carácter universal e histórico al mismo tiempo. Sin duda seguiremos viendo nuevas narrativas a favor y en contra del progreso, otra vez ambivalentes y contradictorias, «al menos mientras vivamos en un mundo moderno».—VÍCTOR M. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ.

ORTNER, Sherry B.: *Life and Death on Mt. Everest. Sherpas and Himalayan Mountaineering* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), 376 pp., 30 fotografías, 1 figura y 3 mapas.

*Vida y muerte en el monte Everest*, como su mismo título indica, es un libro que aspira a alcanzar un público más amplio que el puramente antropológico o académico. Intenta recuperar, al estilo de los noventa y de un modo significativo, uno de los rasgos más destacados de algunas generaciones de la profesión antropológica estadounidense: su voluntad por entroncar con o participar en las grandes polémicas y conflictos nacionales. Sin embargo, Sherry Ortner, a diferencia de Franz Boas, Margaret Mead o Ruth Benedict, no fija su atención en los grandes debates y controversias de

su país —aunque sí los ha abordado en casos como «Reading America. Preliminary Notes on Class and Culture» (*Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, 1991)—, sino en el Nepal, área en la que comenzó a hacer trabajo de campo en 1966. Esta obra encaja, sin duda, aunque de un modo un tanto subversivo, con esos «best-sellers» dedicados a los deportes de riesgo unidos a la moda de los ejecutivos y adinerados (¿en plena crisis de madurez?) lanzados a conquistar, con la ayuda de profesionales, lugares y cimas inverosímiles para ellos. Se trata de un texto que aborda el pathos de esa región, a la vez y sin confundirlo con el riesgo y la muerte al lado del éxito por coronar la cima. Dentro de este contexto aventurero de peligro «sin sentido» con tintes épicos, que la autora confiesa ha terminado aceptando no sin ciertas dificultades, se desarrolla una interesante monografía etnográfica en la que el centro de atención no son los Sherpas o los montañeros que pretenden escalar la montaña más alta del mundo, sino el encuentro entre ambos. Un encuentro, y ahora no me estoy refiriendo al peculiar uso del término que se hizo durante la conmemoración del Quinto Centenario, que se está convirtiendo en un taller o laboratorio antropológico cada vez más visitado. Hasta ahora, el encuentro, concebido como un término que englobaba los significados más concretos de «conquista», «guerra», «comercio» y/o «colonización» ha sido un ámbito más transitado por historiadores que por antropólogos. Sin embargo, la entrada de la dimensión «tiempo» en la antropología y el reconocimiento de la historia de los Otros ha transformado no sólo las perspectivas analíticas del antropólogo sino las dimensiones también en las que se mueve el etnógrafo. Por ello la elección temática y el enfoque de la autora parece particularmente acertado y en sintonía con los tiempos.

Uno de los aspectos más sorprendentes de la obra, que en algunos momentos adquiere el carácter de drama, es cómo ha sido capaz de combinar ese discurso abierto a un lector culto no especialista, con un planteamiento teórico riguroso y relativamente nuevo. La crónica de ese encuentro, que se estructura en torno a capítulos cuyo título se reduce a una palabra («Comienzo», «Sahibs», «Sherpas», «Monjes», «Muerte», «Contracultura», «Mujeres», «Reconfiguraciones» y «Epílogo») aborda el relato de los acontecimientos valiéndose, más que de un discurso púramente histórico, de una serie de conceptos: riesgo, «juegos serios», representaciones y reconfiguraciones para, desde la técnica geertziana de la «descripción densa» («Thick Description»), intentar caminar en la «cuerda floja», entre dos perspectivas recientes de la antropología, la concepción de Geertz de una disciplina que se preocupa por el significado, y los estudios sobre el poder y su representación, liderados, en su opinión, por Edward Said y Michel Foucault (pp. 292-93).

Cada uno de los capítulos, arriba mencionados, es, en sí mismo, un relato relativamente independiente, si tenemos en cuenta la unidad de la narración histórica que implícitamente propone la autora como uno de los criterios de estructuración del texto. Así, los «Sahibs» se van definiendo, con la ayuda de conceptos tales como «juego» o «romanticismo», como un grupo de montañeros surgidos del mundo británico cuyo objetivo es enfrentarse a la montaña y constituyen, asimismo, una representación de los Sherpas. Mientras que en el capítulo dedicado a los «Sahibs» la perspectiva del encuentro va tomando forma desde este grupo, en el siguiente el foco cambia a los «Sherpas» o cómo éstos, representados y definidos por un poder dominante, los «Sahibs», son, a su vez, capaces de maniobrar dentro de su propia representación y obtener una serie de ventajas. Los dominados, en este caso, sin una voz propia más que la de los relatos de los montañeros, equilibrados por el propio trabajo de campo y

experiencia de Sherry Ortner, nos llevan, a su vez, a los monjes y, a cómo esa vida religiosa, clave en la identidad cultural del área, puede reconfigurarse también, depender e incluso crearse dentro de este nuevo marco de relaciones en las que el contacto ha modificado de un modo profundo la cultura y sociedad del entorno tradicional. Una vez desarrollados estos tres hilos narrativos, el texto pasa a revisar el proceso de transformación histórico desde una óptica distinta; ahora más que grupos le preocupan, en cada uno de los capítulos, acontecimientos como la muerte, la contracultura o las reconfiguraciones que se están produciendo, e intercala a las mujeres, como género, en la descripción densa, aunque no pesada, con la que aspira a mostrarnos el encuentro entre los montañeros y los Sherpas.

La triple preocupación conceptual del trabajo: poder, historia y cultura obedece a problemas del análisis etnográfico. Por un lado, la necesidad de comprender la transformación de los Sherpas que se ha producido durante los últimos 150 años no sólo ha de enmarcarse dentro de las peculiares condiciones medioambientales del entorno sino, sobre todo, dentro de un contacto con el cada vez más numeroso y perturbador mundo del montañismo, de sus valores y, sobre todo, de las representaciones que los occidentales han hecho de los Sherpas. Grupos y representaciones occidentales cargados de poder. Ahora bien, tras ese poder y esas representaciones existe un grupo humano apenas audible, capaz de transformarse y reconfigurar en su condición de dominados la dinámica en la que se ven envueltos el Nepal y los Himalayas.

«El encuentro Sahib-Sherpa no es, en otras palabras [y tal como indica la autora], un simple encuentro entre dos grupos culturalmente diferentes; cada grupo en su momento es la materialización de otras formas de diferencia, diferencias que [cada grupo] trae consigo y que modela, la escenificación de la diferencia entre ellos» (p. 22). Dentro de esta trama importan de un modo vital las intenciones del manejo de los significados y representaciones, por lo que, a lo largo de la obra, van desfilando los distintos actores y se van reconstruyendo, a veces deconstruyendo también, los protagonistas de ese encuentro. Se describe y analiza el mundo de los montañeros, los sherpas, las mujeres y los monjes, su evolución, sus símbolos y representaciones de modo particularizado en cada capítulo, pero estrechamente relacionado con el objeto de construir esa descripción geertziana. Y es aquí donde, en mi opinión, se encuentra la segunda sorpresa de la obra. Tras rechazar una perspectiva analítica actual surgida de las diferentes tendencias postmodernas, hace una reivindicación teórica con componentes en algunos casos cercanos a la postmodernidad, sujetos a la visión teórica geertziana en un medio reconocidamente hostil a su perspectiva: el temporal. El análisis cultural tiende a ser sincrónico y éste es el caso de Geertz, por ello el trabajo de Sherry Ortner, tras hacer una profesión de fe tan ferviente en esos postulados, demuestra gran habilidad al poner en movimiento la trama de relaciones sincrónicas desveladas por el análisis. El efecto que consigue se aproxima a la visión diacrónica de los historiadores, sin abandonar realmente el carácter fundamentalmente sincrónico. Las distintas perspectivas del encuentro, los conceptos con los que juega y el modo en que retoma las historias que ya ha contado para explorar otras de sus facetas, ayudan a dar movimiento a un espacio de sistemas culturales cambiantes e interrelacionados.

Desde el punto de vista teórico, que he procurado esbozar muy esquemáticamente, su opción es engañosamente simple, ya que su firme apuesta por una descripción densa no sólo, como ya he indicado, se combina mal con una perspectiva historicista sino que, además, dificulta la integración de ciertos criterios postmodernos que le

hubieran ayudado a incluir de un modo menos fragmentario su etnografía a lo largo del tiempo. Evita reconocer, por ejemplo, pese a que su trabajo lo muestra con toda claridad, las distorsiones y falta de coherencia de la vida social en que se producen las representaciones, el ejercicio de poder y de su resistencia, además de las «reconfiguraciones». Parece obsesionada, en su adhesión al método geertziano, por no descubrir el «desorden», pese a que éste es una de las razones por las que es oportuno un libro como éste, que aborde la naturaleza y «reconfiguración» producida por el cambio acelerado en el Nepal. No se trata de afirmar, como hacen algunos postmodernos que, dado que ese desorden existe, es inútil tratar de crear un modelo o representar el modelo que (pensamos) define la identidad de un grupo determinado, sino, de fijar nuestra atención en los patrones, aunque imperfectos, por los que discurre la vida social y cultural.

Se trata, en suma de un texto elegante (completado por unas hermosas fotografías en blanco y negro) en el que se nos ofrece una alternativa de análisis, sin duda criticable, que aborda lugares de encuentro en vez de «islas» de cultura o historia, y que es capaz de mostrarnos con una lente antropológica el modo en que un lugar del mundo contemporáneo se ha transformado.—FERNANDO MONGE.

*Asturianos en América (1840-1940). Fotografía y emigración* (Xixón: Muséu del Pueblu d'Asturies, 2000), 317 pp. Con álbum fotográfico.

Este libro hace el número tres de una serie, «Asturias fotográfica», que publica el Museo del Pueblo de Asturias, diseñada como una colección de monografías en que cada obra incluye un álbum de fotografías, recopiladas por un editor, y un estudio de investigación dedicado a ellas. El volumen anterior a este que se reseña está dedicado a las fotografías obtenidas por el lingüista y etnólogo alemán Fritz Krüger (1889-1974) durante su trabajo de campo en Asturias en 1927 y el primero se ocupa de un fotógrafo local de principios del siglo xx, Modesto Montoto<sup>1</sup>. El que nos interesa ahora está editado por el director del museo, Joaco López Álvarez, y contiene un estudio, «Fotografía y emigración a América» (pp. 11-98), de Francisco Crabiffosse Cuesta, reconocido estudioso de la fotografía en Asturias, seguido de un álbum con las reproducciones (pp. 99-316). Éstas se presentan agrupadas temáticamente en los siguientes apartados: I. Los recién llegados; II. La vida laboral; III. La vida social; IV. Retratos de la emigración; V. El viaje en el vapor; VI. Muerte en América y VII. La guerra de Cuba (1868-1898).

Como expone J. López en la «Justificación» introductoria (pp. 9-10), el Museo del Pueblo de Asturias comenzó en 1992 a formar una fototeca asturiana que cuenta, cuando se publica el libro, con unas 200.000 imágenes, y entre ellas, y en consonancia con la importancia del fenómeno migratorio, un abundante fondo de los residentes en América. Entre 1994 y 1995 el Museo organizó cinco exposiciones bajo el título

<sup>1</sup> *Modesto Montoto. Una visión fotográfica de Asturias (1900-1925)*, edición de Juaco López Álvarez (Gijón: Ayuntamiento de Gijón, 1995), 247 pp. y *Fritz Krüger. Fotografías de un trabajo de campo en Asturias (1927)*, edición de Ignasi Ros Fontana (Xixón: Muséu del Pueblu d'Asturies, 1999), 197 pp.

lo general de «Asturianos en América, 1840-1940», dedicadas a La vida laboral, La vida social, Retratos de la emigración, La guerra de Cuba 1868-1898 y Otros paisajes. Asimismo, entre 1996 y 1997 la Consejería de Cultura del Principado, con la colaboración del Museo, organizó la exposición itinerante: «Recuerdo de los ausentes: Fotografía y emigración asturiana a América». Lo que se ofrece en *Asturianos en América* es una selección de las fotografías presentadas en esas cinco muestras.

Es fundamental, para comprender el sentido que se quiere dar a esta obra y a todo el conjunto de la labor patrimonial que se lleva a cabo en el Museo del Pueblo de Asturias, tener en cuenta que la fotografía es valorada como un documento antropológico. Así, no son las cualidades artísticas, autoriales ni históricas (en un sentido tradicional) lo que se tiene en cuenta en la adquisición y presentación de los fondos gráficos del Museo; al menos, no son éstos los criterios fundamentales. Lo que se busca es la obra de los fotógrafos locales, de los que tuvieron un interés por el desarrollo de la vida de las clases populares, y los propios archivos y álbumes particulares o familiares, porque, en definitiva, el objetivo es acercarse a la imagen de la gente, obtenida a través de su propia selección fotográfica, y usar ésta como un elemento de interpretación cultural, en algún sentido privilegiado. Por tanto, la fotografía no es exactamente un elemento documental al modo como acostumbra a ser tratada por los historiadores. En palabras de J. López: «Nuestras fotografías responden a la imagen que los emigrantes quisieron transmitir a sus familias y conocidos en Asturias [...] la fotografía no revela toda la realidad de la emigración asturiana, no es un documento social objetivo, ni inocente. Nada de eso. No hay instantáneas de situaciones que conocemos bien por la literatura o la documentación, ni emigrantes pobres mendigando en la calle, de las penosas condiciones de vida de muchos dependientes de comercio, del hacinamiento de los vapores, etc.» (p. 10). En efecto, nada hay de esto; sin embargo, los retratos de los emigrantes «son» los emigrantes mismos. A través de esas fotos se construyeron a sí mismos como emigrantes, y esas fotos han configurado también su memoria como ausentes, primero en sus medios familiares y vecinales más cercanos y luego, hasta llegar a hoy, en un sentido más amplio patrimonial y cultural. Esos retratos son los «indianos», es decir, un elemento del imaginario, de la identidad grupal e histórica de una comunidad, Asturias.

Las fotografías siempre son importantes para la construcción de la memoria y de la identidad personal, pero más aún en el caso de los emigrantes, en que la sensación de desarraigo, de pérdida, necesita con mayor urgencia de una reafirmación de la imagen y el propio ser. En este sentido, la fotografía del emigrante es de suma importancia documental: se retrata para que la parte de su mundo que no le ha acompañado en su viaje le siga reconociendo. Pero a la vez para que, a través de su retrato, identifique también lo que significa la emigración: otros lugares, otras ropas, otras circunstancias; otra persona. Las fotografías de los asturianos de América eran, así, para los asturianos de España, América misma. A través de ellas se construyen las imágenes míticas del indiano, pero también de mundos lejanos, como Cuba o Buenos Aires, que formaban parte de la vida y los conocimientos de los campesinos asturianos.

La importancia cultural del patrimonio fotográfico de un grupo, sea éste una familia, una escuela, un pueblo o una comunidad mayor —Asturias, en este caso—, depende pues de las posibilidades identificadoras, pero también evocadoras y elaboradoras de la memoria, de unas imágenes que, debido a las posibilidades de reproductibilidad que proporciona la técnica fotográfica, forman parte, desde hace más de un siglo, de

la vida cotidiana y el entorno material de prácticamente todas las personas, independientemente de su clase social, nivel económico u origen por nacimiento. Así pues, la obra de rescate patrimonial que en este sentido está desarrollando el Museo del Pueblo de Asturias representa un modelo a seguir por otras instituciones similares de nuestro país, cuyo enfoque de la cultura popular, arcaico, anclado en la tradición y en exceso localista, no les permite acoger manifestaciones, que sin embargo son verdaderamente populares y están avaladas ya por un tiempo de uso que las convierte en tradicionales, como pueden ser la cultura de los emigrantes y la fotografía.

El estudio de Francisco Crabiffosse aborda el material que le proporcionan los fondos del museo y otros pertenecientes a colecciones particulares desde múltiples puntos de vista, que afectan a los aspectos técnicos, cronológicos, e incluso comerciales de los establecimientos fotográficos que deben aparecer en una historia de la fotografía como actividad que reviste caracteres tanto técnicos y económicos como artísticos. De hecho, una parte del trabajo se dedica a los fotógrafos; tanto a los asturianos establecidos en América, como a los que, con esta profesión, retornaron a su patria para ejercerla (ver pp. 71-98). Pero se ocupa también, y sobre todo, de los aspectos sociales de la funcionalidad de cada tipo de fotografía, tanto si es de uso para el emigrado en su nueva vida ultramarina como si se envía a su grupo de origen en Asturias. Porque «esa cualidad de concentrar en un pequeño espacio de metal, cristal o papel todos los significados que multiplica un instante de realidad, detenerla eternamente, y potenciarla desde su misma esencia como resumen de toda una vida, adquiere en el ámbito de la emigración su valor más original [...] para el emigrante la fotografía se convierte muy pronto en una necesidad, en el medio privilegiado para documentar su odisea y hacerla llegar transparente a todos aquéllos que necesitan además de sus noticias verbales o escritas esa confirmación de gestos, actitudes, vestuarios, amores y amistades, paisajes, edificios y objetos que reconstruyen expresa o sutilmente la realidad del curso de su vida» (p. 12).

Por esto mismo, Crabiffosse repasa los múltiples tipos y usos de las fotografías, comenzando por el retrato y la extensión de su soporte en forma de tarjeta, su función legal identificadora, que culmina en la inclusión de fotografía en la Cartera de Identidad del Emigrante, o su vertiente evocadora en el caso de las relaciones más íntimas, amorosas, filiales, etc. Y, en este sentido, destacan las que se toman con motivo de la muerte del inmigrante y que se envían a sus deudos y seres queridos, no solo para testimoniar la pérdida, sino también para dar fe de las circunstancias del óbito, enterramiento, etc. En el libro aparecen reproducidas varias de esta temática (pp. 56-57) y, de hecho, el apartado VI del catálogo se dedica a ella: «Muerte en América» (pp. 299-306).

Pero no solo los retratos eran encargados y esperados con la mayor avidez. Por ejemplo, los paisajes de la tierra natal eran muy demandados por los emigrantes que habían conseguido una cierta posición económica y así no solo aparecen estas vistas en las revistas gráficas, sino que, de modo independiente, muchos fotógrafos comenzarán a ofrecer colecciones de postales o álbumes con repertorios paisajísticos de las localidades o concejos que contaban con un mayor contingente de emigrados (Llanes o Ribadesella, por ejemplo). Por contraste, entre las fotografías que los indianos enviaban, y que se han recogido en este libro, aparecen menos paisajes. Con mayor frecuencia, los personajes aparecen contextualizados en sus medios de trabajo, negocios, o en sus propias casas, clubes de naturales, etc., y, por tanto, más en medios urbanos, en donde se situaban la mayoría, que en ambiente rural. A pesar de ello, el

libro recoge también unas interesantes fotografías de emigrantes en estancias de ganado en Argentina (pp. 154-161), propietarios de vegas de tabaco en Cuba (p. 164), y algunas de paisajes cubanos emblemáticos por la palma real (pp. 15 y 72). Pero, sobre todo —cuando no se trata de fotografías de estudio— las figuras aparecen en tiendas, bodegas, restaurantes, o delante de la fachada de sus nuevas casas o negocios. Igualmente, su origen campesino queda muy difuminado por la vestimenta, siempre —no solo en las tarjetas de estudio— muy formal y absolutamente urbana, tanto en los hombres, como en mujeres y niños. En este mismo sentido habría que contar la aparición del automóvil como signo del mayor nivel de prestigio (ver las fotografías de las pp. 155, 289, 291 y 292) y hay también casos de representación con otros atributos muy valorados por el retratado, como las dos fotos que se reproducen de emigrantes con las insignias ceremoniales de la masonería (pp. 71 y 223).

Por otro lado, el distanciamiento económico, social e intelectual alcanzado con respecto a sus orígenes y la necesidad emocional simultánea de marcar exteriormente su identidad asturiana, les lleva —sobre todo como una moda a finales del siglo XIX— a gustar del tipismo y a vestirse con el traje «típico» o regional, de «aldeano», durante la celebración de las fiestas patronales y locales de sus pueblos de origen, que siguen manteniendo en América. Este tema aparece también contemplado por Crabiffosse en su estudio (pp. 44-47), y en el libro (concretamente en el apartado III del álbum fotográfico, dedicado a «La vida social») se reproducen varios ejemplos de celebraciones, por ejemplo del día de la Virgen de Covadonga, en que los participantes visten de «asturianos». También hay muestras de cómo en las «giras» se intentaba reproducir el ambiente de la celebración original; así, en el retrato del grupo de participantes en la gira de «La juventud de Cudillero» (debido a Benito B. Freijeiro) en la Habana, en 1917, éstos aparecen con manzanas, rosquillas de anís y sidra achampanada «El Gaitero», que es lo que se consumiría durante la fiesta (p. 201).

Es significativo de la visión romántica de los orígenes, el contraste que produce el texto de dedicatoria, en francés, que aparece al pie del retrato de Foto Napoleón (México) de las «hijas del emigrante González-Alberú, natural de Collanzo (Aller), vestidas con traje de asturiana»: «A notre chere bonne maman. Charlotte, Marie y Angelita» (p. 50). Como un signo de cosmopolitismo puede interpretarse también otro retrato colectivo que aparece en el catálogo (p. 283) debido a Nogales, «Hijas de emigrantes del concejo de Llanes disfrazadas de indias, en Amecameca (México), 1906», en el cual las señoritas españolas aparecen ataviadas con camisas bordadas, peinadas con trenzas y con tocados indígenas, rodeadas de los frutos y los productos típicos de México, como el maguey, y de los instrumentos propios de la cocinera nativa: el metate y el comal para hacer las tortillas.

En todas las fotos familiares y de grupo que reproducen celebraciones aparece gente únicamente blanca. Hay muy pocos casos en que, tanto indígenas (si se trata de México o Argentina) como negros (en el caso de Cuba, el otro destino mayoritario de la emigración asturiana en esta época), aparezcan. En este sentido resulta casi una excepción la fotografía anónima del niño César Álvarez, hijo de emigrantes de Cudillero, con su niñera «María la India», en Valle de Zaragoza, México, 1910 (p. 278). En algunas ocasiones los naturales del país aparecen en el foco de la cámara como formando parte del paisaje urbano o rural (en las labores agrarias, apoyados en la pared del establecimiento que se toma o caminando por la calle), pero lo más abundante es que se les vea formando parte de los grupos de trabajo. En este ámbito llama también la atención su escasez. Si la mayor parte de las fotos que representan los luga-

res de trabajo de los emigrantes son bodegas o tiendas de abarrotes, la inmensa mayoría de sus dependientes son exclusivamente blancos, lo que nos habla no solo del sector mayoritario en que trabajaba el grueso de los asturianos en América en los siglos XIX y XX, sino también de su exclusivismo étnico y de las redes de la inmigración, que actuaban como agencias de colocación de familiares y paisanos. Sin duda, el reportaje más amplio que contiene el libro es la serie de fotografías que recoge las distintas dependencias y procesos de la sombrerería «El Globo», de Díaz González y C.<sup>a</sup>, S. en C. en La Habana, en 1920 (pp. 143-152), en donde no aparece un solo operario de color. En las ocasiones en que algún indígena o afroamericano aparece con sus compañeros de trabajo blancos aquél no sólo representa una minoría absoluta (como el único hombre negro que aparece en el centro de los trabajadores de una fábrica de materiales de construcción, propiedad de un asturiano en Cuba, en 1910: p. 177), sino que, además, se puede apreciar que está relegado a tareas muy básicas e, incluso, al lugar más secundario de la vista (así, por ejemplo, aparecen los dos indígenas empleados en el almacén de tejidos de «Haza y García» de Tehuacán, México, 1904). El contraste lo ofrece una única fotografía en que la situación es inversa; una minoría de blancos, rodeados por hombres de color. Se trata de un retrato anónimo que en el álbum se titula: «Emigrante natural del concejo de Salas (con bigote) entre limpiabotas, Cienfuegos (Cuba), h. 1915» (p. 173).

Una buena imagen de la situación racial y socioeconómica en la Cuba republicana puede ser la foto de José Luis López Gómez que representa a un grupo de jugadores de golf con su cadi en La Habana, hacia 1930 (reproducida en el álbum en la p. 208): Cuatro jugadores blancos —uno de ellos es el asturiano Pepín Rodríguez, copropietario de la fábrica de tabacos «Romeo y Julieta»— están sentados en el campo sobre un poyete de piedras; a continuación, separado de ellos por la bolsa de los palos de golf, está también sentado un niño con gorra y de color muy oscuro. Viendo la mayoría de las fotos de los emigrantes, sus familias asturianas podían hacerse una idea exclusivamente «blanca» —y, por tanto, falsa— de Cuba, pero, a poco que miraran podrían advertir la diferencia: el fondo negro de la masa de los trabajadores asoma a veces, sin que se quiera o procurando evitarlo. En este aspecto del color, como en otros, se puede concluir que las fotografías de la emigración no solo enseñan una imagen tópica, o incluso mítica, del emigrante como «indiano», sino que también ayudan a construir una visión de Cuba como una especie de paraíso cosmopolita, blanco, urbano y económicamente boyante. Seguramente la vida de los emigrantes, como la de los cubanos, era una cosa muy diferente a lo que se retrataba.—CARMEN ORTIZ GARCÍA.

Österreichisches Museum für Volkskunde: *Nichts tun: vom flanieren, pausieren, blaumachen und müßiggehen* (Viena: Selbstverlag, 2000), 116 pp, fotos color, b/n.

LIESENFELD, Gertraud & Klara LÖFFLER (eds.): *Hundertvierundzwanzig kleine freuden des alltags* (Viena: Löcker Verlag, 2000), 158 pp.

La holgazanería, la ociosidad, como una práctica de la vida humana en sus más diversas facetas, constituye el temario básico de este catálogo, fruto de la exposición extraordinaria, celebrada desde el 9 de junio hasta el 5 de noviembre del año 2000 en el Museo Etnológico de Viena.

En el fondo todos soñamos con la ociosidad o haraganería, con una vida sin presión del tiempo, sin obligaciones. A la hora de la verdad estos sueños se desvanecen con relativa rapidez. El motor para nuestro comportamiento se encuentra en el tejido estructural que la sociedad burguesa exige y nos impone, en que todo tiene su tiempo y su lugar. En la sociedad preindustrial se concebía el trabajo, la fiesta o incluso el ocio como un todo espacio-temporal. El desarrollo de la sociedad burguesa y los comienzos de la sociedad del capitalismo industrial condujeron a una división rígida entre dos esferas: por un lado el trabajo como sentido primordial de la vida, y por otro el tiempo libre, como espacio temporal reducido, para recrearse y descansar, siempre de cara a lo primero.

A través de la exposición, el equipo de antropólogos vieneses intentó presentar un bricolage, mezclando diferentes impresiones y objetos relacionados con el uso del tiempo libre; su intención ha sido una presentación polifacética del fenómeno, al cual no se acercaron de forma discrecional ni sistemática. Desde el punto de vista metodológico, el resultado es un abanico de anécdotas y aforismos que implícitamente atestiguan el comportamiento humano tal como se observa en la vida cotidiana vienesa durante los siglos XIX y XX.

En este sentido se analizaron los pasatiempos preferidos de los vieneses, como por ejemplo, la actitud de pasear. La historia del paseo arranca en el siglo XVIII, cuando se relacionaba este ejercicio físico con un sitio en concreto, que podía ser una galería o alguna de las varias glorietas existentes, porque el limitado tejido urbano de Viena en esta época no permitía el desarrollo de una estructura de calles anchas o la creación de grandes plazas. Esta situación cambió a finales de siglo, cuando José II abrió dos grandes espacios verdes urbanos al acceso público, hasta entonces estrictamente restringidos al recreo de la corte imperial: el *Augarten* y el *Prater*. Desde 1818 se fueron transformando sucesivamente los múltiples huertos que existían en el casco antiguo de la capital en áreas de recreo y de diversión. En 1823 el *Volksgarten* abrió sus puertas para los ciudadanos en el corazón de la capital imperial, a partir de lo cual el pasear se convirtió en el deporte más practicado (tal como sucede hoy), lo que con frecuencia se refleja en las escenas pintorescas de los cuadros relacionados con la historia de la ciudad. La importancia de esta costumbre se plasma en las variadas formas que asume el paseo entre los vieneses; cada uno lo hace con un sentido diferente: se puede callejear, vagar, dar vueltas por la ciudad, preferiblemente con la *Bim* (el tranvía) y, a diferencia de los parisinos, que prefieren leer el periódico, los vieneses optan por pasar el tiempo mirando por las ventanas.

Con el tiempo libre, a veces también con el «tiempo perdido» se relaciona la espera, que se documenta en la exposición a través de la arquitectura de garitas de autobuses o trenes. Estos refugios a lo largo de las carreteras o entre vías manifiestan una manera de la percepción regional. Pueden ser encasillados en la entidad de los «no-lugares» de M. Augé. En su calidad de espacio de tránsito permiten la posibilidad de darse un respiro, logrando de esta manera un cambio cualitativo tanto espacial como temporal.

En el inventario de las prácticas de la ociosidad, nos encontramos continuamente con términos que han caído en desuso. Aunque apenas hace dos generaciones se utilizaban muy frecuentemente, requieren en los tiempos modernos, una explicación. Es el caso de *Drahn*, expresión muy coloquial que designa pasar el tiempo, recurriendo a los estupefacientes y pasándose la noche en vela. El término está bien documentado, ya que lo podemos encontrar como tema central en las múltiples letras

del *Wienertied*, o canción local vienesa. El cantante popular Edmund Guschelbauer utilizó la expresión por primera vez en el año 1880 en Viena en la canción *Weil i a alter Draber bin* y acompañó el estribillo con el gesto de tocar el órgano que sugería una relación falsa del término con la actitud de girar (*dreben*) con la cual no tiene nada que ver. Realmente se comprendió el *Drabrer* como una persona ufana de sus vicios, a los cuales no pensaba renunciar bajo ningún concepto.

El catálogo cuenta con una gran cantidad de objetos de lo más variopinto que a lo largo de los años, de forma simbólica, se han convertido en representaciones materializadas de percepciones sobre el *descansar, relajar, pausar, gozar o reflexionar* dentro de la vida cotidiana. La cadena asociativa muestra una gama que incluye tanto la *Wurstsemmel* (almuerzo típico vienés), como un plátano o una cigarrera de lata adornada que llevan implícita la connotación *pausa*, hasta una serie de ex libris estrechamente relacionados con la ociosidad.

En la antología adjunta al catálogo se han reunido textos escritos por pensadores y escritores contemporáneos, en su mayoría austríacos, que enfocan de manera diversa este estado anímico-corporal. El acercamiento es polifacético como resultado de las diferentes percepciones; cuenta con veinticuatro textos que los organizadores han considerado como complementarios al hilo conductor que ofrece el catálogo. Su presentación formal se realizó de manera alfabética en lo que se refiere a la concepción de los textos. El grupo de los autores une la condición de haber captado el espíritu local tan particular, dado que viven o trabajan en la capital austriaca. Entre estos autores están escritores profesionales, publicistas, historiadores de la literatura, etc. La idea de los organizadores era apartarse de los caminos tradicionales de la documentación científica, lo que debía translucirse en la estructura de una variada gama de textos. Así en el tomo se encuentra la prosa, la lírica, ensayos, textos pictográficos y tratados. Los textos son percibidos como inicios, intervenciones o guiones mentales que dejan espacio a la visión de dualidades y ambigüedades.

Personalmente me parece interesante el análisis que hace Karl Riha sobre el hecho del *garabateo*. ¿Quién no ha caído en la tentación de hacer rayitas, curvas o hasta pequeños paisajes en una hoja al hablar por teléfono o en la misma guía de las páginas amarillas, mientras conversaba con algún amigo? Los que van con frecuencia a jornadas o congresos conocen el fenómeno, que no implica aburrimiento. Al contrario, muchas veces, esta actitud estimula la concentración. Aunque el diccionario ofrece (por lo menos en lo que se refiere al alemán) solamente definiciones con connotaciones negativas para tal práctica, la frecuente presencia de garabatos que se encuentran en las obras de personajes tan ilustres como lo eran Goethe o Schopenhauer, entre otros muchos, nos permite enfocar este tema desde un punto de vista más positivo. Para Karl Riha se trata de un «momento de creatividad» que no llega a la altura de «arte», sino que se encuadra en el marco de lo cotidiano, donde sí cumple realmente funciones importantes. Para él es una muestra de que estamos capacitados para hacer cosas diferentes sin interferir de forma negativa una en la otra. En otras palabras se trata de una estimulación mutua, aunque las acciones no tengan nada que ver entre sí. Según la opinión de Riha existe la posibilidad de que el «tiempo libre» actúe dentro del «tiempo ocupado» sin que la persona abandone la concentración en un trabajo determinado.—WALTRAUD MÜLLAUER-SEICHTER.

SÁNCHEZ CARRETERO, Cristina y Dorothy NOYES (eds.): *«Performance», arte verbal y comunicación. Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA* (Oartzun: Sendoa Editorial. Colección de Antropología y Literatura, 2000), 316 pp.

Editar una colección de diez textos de autores diferentes, publicados originariamente con una diferencia de hasta 25 años (en concreto, entre 1971 y 1997) y referidos al folklore en contextos sumamente variados (no sólo en el rico mosaico cultural que suponen los Estados Unidos, sino también en otras localizaciones más o menos «exóticas» como pueden ser la India o Afganistán) puede parecer en principio una empresa algo descabellada y condenada a sumir al lector en la confusión.

Pese a ello, Sánchez Carretero y Noyes han conseguido un conjunto sorprendentemente coherente y equilibrado, a través del cual el lector es guiado con habilidad. En definitiva, el volumen (sin pretender ser en ningún momento un punto y final) da lo que promete en su subtítulo: una introducción a las nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en los Estados Unidos. Entendiendo como nuevas, claro está, las perspectivas adoptadas a partir de los setenta por el grupo de investigadores pronto conocido como «Jóvenes Turcos». Estas perspectivas buscaron superar el estudio del folklore clásico, fundamentado sobre todo en la recopilación de objetos, así como el mismo concepto clásico de folklore, ligado íntimamente al de tradición. En cambio, pusieron el énfasis en la *performance* del folklore en tanto que proceso comunicativo.

Pero lo que consigue que las diferentes aportaciones se integren en un discurso que puede seguirse a lo largo de todo el libro es, aparte de una lógica coincidencia en ciertos planteamientos, la forma en que éste ha sido hábilmente estructurado por las editoras. Así, en primer lugar, el lector se encuentra con una presentación de Luis Díaz G. Viana, que ya advierte cómo los contenidos del libro sorprenderán tanto a «cosmopolitas» como a «defensores del terruño» (p. 10). A continuación, Sánchez Carretero explica en el prólogo los motivos que han llevado a la preparación de esta antología y un primer apunte sobre sus contenidos, y Noyes presenta en la introducción una rápida panorámica de los estudios de folklore en Estados Unidos para poder ubicar a los autores antologados en su contexto.

Después de estas tres piezas a modo de preparación para el lector, comienza la selección de artículos, divididos en dos partes, correspondientes a los años 70 (seis artículos) y 90 (cuatro). Se inicia con el más antiguo —«Hacia una definición de folklore en contexto», de Dan Ben-Amos—, pero no creo que su ubicación responda únicamente a criterios cronológicos ya que considero que, de alguna manera, es la piedra angular de todo el volumen. En efecto, el ensayo de Ben-Amos presenta y sintetiza claramente algunos de los elementos más importantes de estas «nuevas perspectivas» y tiene bastante de declaración de intenciones. Así, Ben-Amos va descartando en primer lugar las clásicas definiciones de folklore, fundamentadas en aspectos como la antigüedad de sus materiales, y, en cambio, propone una sencilla y al mismo tiempo provocativa definición de folklore: «la comunicación artística en el seno de pequeños grupos» (p. 50).

Provocativa porque, de forma consciente, elude dos de los elementos que, hasta el momento, habían estado presentes en prácticamente toda definición: la tradición y la transmisión oral. Para el autor, sin embargo «el folklore no es un agregado de cosas, sino un proceso, un proceso comunicativo» (p. 44). Es aquí cuando entra en juego la

concepción de *performance* (aunque Ben-Amos no utilice el término): «No existe dicotomía entre los procesos y los productos. La acción de narrar es la narración; por lo tanto, el narrador, su relato y su público están relacionados entre sí como componentes de un todo continuo, que es el acontecimiento comunicativo. El folklore es la acción que tiene lugar en ese momento» (p. 45). La limitación a que está sometida esta comunicación es que las personas que intervienen en ella —tanto actores como espectadores— han de compartir una serie de referencias: «El folklore es fiel a su verdadera naturaleza cuando tiene lugar dentro del grupo mismo» (p. 50). Entiendo, por tanto, que cuando habla de grupo «pequeño» no se refiere tanto a su tamaño sino al hecho de que posee unos límites definidos (como veremos en algunos de los ejemplos etnográficos que ofrece el libro, el grupo folklórico lo pueden formar millones de personas).

Esta perspectiva se complementa con dos artículos teóricos más, colocados a continuación del de Ben-Amos, a cargo de Dell Hymes y Roger Abrahams. El segundo es, a mi parecer, más interesante, al presentar una división de los diferentes géneros folklóricos en función de la mayor o menor implicación de los participantes (del *slang* a la pintura folklórica), concebida, sin embargo, como una continuidad en que cada género es fronterizo con el anterior y el siguiente.

Completada esta aproximación teórica, el volumen aborda entonces seis casos etnográficos. Estos ejemplos responden a dos líneas básicas derivadas de las exposiciones teóricas anteriores. Por una parte, la revisión de materiales folklóricos «clásicos» desde la nueva perspectiva procesual y performativa. En esta línea se hallarían los trabajos de Barbara Kirshenblatt-Gimblett sobre una parábola explicada por una inmigrante polaca para aliviar una tensa discusión entre su hermano y su cuñada; el de Kirin Narayan referido a las canciones de mujeres en Kangra (India); o el estudio de Margaret Mills sobre las narraciones de una mujer afgana. Curiosamente, tres autoras trabajando sobre manifestaciones realizadas por mujeres.

La segunda línea correspondería a la recopilación y análisis de materiales folklóricos «nuevos» según la propuesta definición de folklore. Esta segunda línea es, sin duda, la más espectacular en el sentido que apuntaba Díaz G. Viana en la presentación, es decir, por lo que tiene de sorprendente para aquellos que vinculen el folklore con las tradiciones ancestrales del mundo campesino. Así, Gary Alan Fine estudia la leyenda urbana de la rata servida como pollo en un establecimiento de comida rápida, relacionándola con algunos de los cambios que se han dado en la sociedad norteamericana en los últimos años (como la falta de control directo sobre los alimentos consumidos). Más chocante aún que incorporar al folklore este tipo de rumores colectivos (un paso que ya sugiere la propia denominación «leyenda urbana») resulta la propuesta de Alan Dundes y Carl Patger, al recopilar el «folklore urbano del imperio del papeleo»: se trata de caricaturas, anécdotas o comentarios relacionados con la burocracia y el trabajo de oficina. Son materiales, en su mayoría, no transmitidos de forma oral, pero sí claramente folklóricos atendiendo a su multiplicidad y variación, amén de reflejar las inquietudes y problemas de la sociedad contemporánea. Desafortunadamente, el artículo incluido es en realidad la introducción a un libro sobre el tema, con lo cual no se ofrece realmente ningún ejemplo concreto.

He dejado para el final un estudio de caso que me ha parecido especialmente revelador, ya que liga con temáticas como la etnicidad, la identidad o el uso político del folklore. Se trata del análisis que hace José Limón del intento de los universitarios y activistas del movimiento mexicano en Estados Unidos de imponer el término

«chicano» como autoidentificación a inicios de los años 70. Un intento que chocó con la oposición de la población, que prefería mayoritariamente denominarse con otros términos como «mexicano» o «mexicano-americano». La razón, según Limón, es que «chicano» es un término folk, que los mexicanos utilizan —o «performatizan», tanto en sentido cariñoso como peyorativo, dentro de los márgenes del grupo, pero que en cambio no aceptan otros usos en contextos diferentes.

Comentaba al principio el acierto en la selección de materiales y, especialmente, en la estructura del libro. Pues bien, aquel lector que después de pasear su mirada por canciones, cuentos, ratas que aparecen en su comida o material de oficina se sienta algo desconcertado, todavía dispone de un último documento de voluntad sintetizadora. En efecto, el libro finaliza con un reciente artículo de Regina Bendix en que se resume la trayectoria de la folklorística (palabreja un tanto fea pero que permite distinguir el objeto de estudio de la disciplina que lo acomete) norteamericana desde los años 50 hasta el presente. Bendix traza esta trayectoria como un progresivo cerco al concepto de autenticidad, desde que Richard Dorson lo convirtiera en elemento central de su lucha contra el *faklore* (el folklore falso, comercializado).

Esta autenticidad se ha visto cuestionada, primero de forma indirecta por el enfoque performativo y los estudios de etnicidad. Pero en este cuestionamiento también son fundamentales aportaciones externas a la folklorística, como la «invención de la tradición» de Hobsbawm y Ranger. De manera que no es hasta los 90 cuando el estudio de la política de la representación cultural «supuso que se empezara a dar cuenta de manera reflexiva de la naturaleza elusiva y contingente del concepto de autenticidad, lo que fue el hallazgo necesario para sacar a la luz algunas de las auto-limitaciones de la disciplina» (p. 260). El texto de Bendix, pues, cierra el volumen con la mirada puesta en el futuro de los estudios de esta renovada y revigorizada disciplina.—GUILLERMO SOLER.

VALLÉS, Miguel S., M.ª Ángeles CEA y Antonio IZQUIERDO: *Las encuestas sobre inmigración en España y en Europa* (Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1999), 197 pp.

Con el título *Las encuestas sobre inmigración en España y en Europa*, los autores presentan un análisis del Banco de Datos del Centro de Investigaciones Sociológicas, cuya propuesta original de estudio estaba dirigida, según hacen explícito en la introducción, «al reanálisis y síntesis de información secundaria sobre la opinión pública española ante la inmigración y la política migratoria» (pp. 10-11), con los siguientes objetivos: 1) Las coincidencias y disonancias entre las opiniones de los españoles medidas por las encuestas y la información de las estadísticas demográficas sobre la dinámica migratoria. 2) La relación entre las medidas de política migratoria y las opiniones sondeadas por las encuestas. 3) El papel de los medios de comunicación en la formación de la opinión pública. 4) El grado de tolerancia de la sociedad española con respecto a los distintos tipos de inmigrantes, que contextualizan en el marco más amplio de la Unión Europea, gracias al estudio de los datos obtenidos en los Eurobarómetros, y contrastados con los que reflejan las encuestas realizadas en España. Como las encuestas se han realizado en los últimos años con una periodicidad continuada, los autores afirman que lo que están analizando no son «estados de opinión», sino «corrientes de opinión» (p. 179).

A través de una cuidadosa argumentación, desarrollada a lo largo de los cuatro capítulos de los que consta el libro («Aproximación al papel de los medios de comunicación en relación con la opinión pública sobre la inmigración y el racismo», «Tópicos sobre la inmigración: los datos demográficos contradicen la opinión pública», «La integración sociocultural del inmigrante: de la xenofobia al respeto a la pluralidad», y «Política migratoria y opinión pública»), que responden, por orden, a los objetivos formulados, los autores elaboran unas conclusiones cuyo valor fundamental radica, en mi opinión, en la manera en la que desbaratan los tópicos de la opinión pública sobre la inmigración en España. Creo que merece la pena detenerse en ellas.

En primer lugar, las conclusiones más generales: «Los investigadores detectan un uso excesivo de los estereotipos y una representación sesgada de las culturas y las gentes de los países de emigración» (p. 181), «Los tópicos encuentran poco respaldo, cuando se contrastan los datos de encuesta con las estadísticas demográficas» (p. 181).

Por último, los resultados más concretos:

— Se advierte una «pauta de creciente aceptación de la presencia de extranjeros en España» (p. 182), así como una «clara disminución de la actitud verbalizada de rechazo hacia la inmigración» (p. 182).

— «No puede afirmarse que en la percepción del número de inmigrantes incida la percepción real de éstos. No es el número de inmigrantes lo que influye en la opinión, sino otras variables sociodemográficas [...] y la [...] influencia de los medios de comunicación en la opinión sobre la inmigración» (p. 182).

— «La inmigración no es un tema que preocupe a los españoles. Las drogas (34%), junto con la vivienda (26%), el funcionamiento de los servicios públicos (15%) y la protección del medio ambiente son los 'cuatro temas que preocupan más a los españoles'. A bastante distancia la inmigración (3%)» (p. 182).

— «El tratamiento de los medios de comunicación españoles de la inmigración marroquí no sólo está formando una cierta 'psicosis de invasión', sino que también contribuyen a la identificación, cada vez más unánime, del 'inmigrante' con la población 'marroquí' y, en general, con personas de países del Tercer Mundo. Cuando en realidad la composición de la población inmigrante es mucho más heterogénea [...]. En contra de la creencia popular, la mayoría de los extranjeros residentes en España proceden de países del Primer Mundo, fundamentalmente europeos, pese a que en los últimos años su presencia va disminuyendo en favor de los inmigrantes de países subdesarrollados» (p. 183).

— «No parece sostenerse la afirmación de que los extranjeros ocupen sólo las peores posiciones del mercado laboral español. También comienza a desvanecerse el tópico de que siempre es el hombre quien comienza el proceso migratorio» (p. 183).

— «Tampoco parece cierta la imagen estereotipada del inmigrante asociada al malestar social derivado del tráfico y venta de drogas, la inseguridad ciudadana, la prostitución o la mendicidad» (p. 183).

— «La población española cada vez manifiesta menor rechazo a la convivencia con personas de etnia o cultura diferente, especialmente en la esfera laboral» (p. 184).

— «España destaca, por encima de los países de la Europa Comunitaria, en la postura favorable a la ampliación de los derechos de los extranjeros» (p. 186).

A través de este sintético resumen de las conclusiones a las que llega el estudio he pretendido resaltar los que considero son los aciertos más sobresalientes de los autores con respecto a los objetivos del análisis; sin embargo, a continuación voy a manifestar una discrepancia que, sin pretender restar valor al libro, mantengo con

respecto a la estructura de su planteamiento, y cuya argumentación voy a tratar de resumir aquí.

Considero que el fenómeno del racismo y la xenofobia (que concibo estrechamente asociados) es de una complejidad y de una profundidad tal que las encuestas estadísticas sólo son capaces de reflejar una pequeña parte de él. Su parte más superficial. Algunas veces he tratado de emplear una metáfora para intentar representar esta idea, y esta metáfora me parece pertinente aquí. Creo que el racismo es un comportamiento social que se puede comparar con un iceberg, del que sólo vemos emerger una parte pequeña porque su mayoría está sumergida en el agua. Una parte de ese fenómeno emerge porque la inmigración actúa como un catalizador, no porque lo cree, sino porque nos permite percibirlo desde una perspectiva más superficial. Eso es lo que, en mi opinión, miden únicamente las encuestas.

En este sentido valoro muy positivamente las expresiones de cautela de los autores con respecto a los resultados del estudio, muy poco frecuentes en análisis basados fundamentalmente en datos estadísticos, y sin embargo diseminadas a lo largo de todo el libro. Algunos ejemplos son los siguientes: «En la actitud ante la inmigración hay que diferenciar [...] dos vertientes: la *manifiesta* y la *latente*» (p. 79), «... Lo que de nuevo muestra la poca *validez* de preguntas genéricas en la medición de actitudes racistas y xenófobas» (p. 92), «La dimensión *latente* de las actitudes no siempre coincide con la *manifiesta*» (p. 99), «Si nos fijamos, por ejemplo, en la población extranjera menos apreciada por la sociedad española, es decir, la población del Magreb, vemos que su valoración no guarda correspondencia con su mayor o menor presencia en las distintas Comunidades [...] lo que de nuevo evidencia la fuerza de los *prejuicios* en la aceptación diferencial del inmigrante» (p. 106), «Surge la duda, una vez más, de si la propia formulación de la pregunta crea el dato de opinión» (p. 153).

A pesar de estas muestras de cautela, los autores afirman textualmente: «Como era de prever, lo que realmente cuenta en este indicador de xenofobia es la formación de la persona, junto con los factores que sintetiza la edad-generación del encuestado, y su ubicación en el espectro político, e incluso religioso. En esta cuestión, apenas se observan divergencias en razón del género, salvo en la población menor de 30 años, donde la opinión contraria a la presencia de extranjeros es más manifiesta en los hombres que en las mujeres, en los otros grupos de edad la coincidencia es casi total. Por el contrario, sí se registran diferencias por el nivel de instrucción, ideología, tamaño del hábitat y edad» (p. 51).

Creo que la pretensión de unir variables estadísticas y tratar de deducir, a partir de los datos de las encuestas, si son significativas o no a la hora de medir el comportamiento racista es un error. Creo que el comportamiento racista no es materia cuantificable, y que lo que se cuantifica es una determinada forma de responder a las encuestas. Estoy plenamente de acuerdo con los autores cuando manifiestan que la percepción de los extranjeros en España está directamente relacionada con los prejuicios (p. 106), pero no me parece acertada su explicación de los mismos, porque resulta vaga y superficial. Decir (citando a Solé) que un prejuicio es «una actitud de un individuo o un grupo, generalmente negativa, que implica una distancia frente a otros. La actitud puede ser manifestar desprecio, crítica destructiva, estereotipos y otros estados anímicos racionales. La distancia social se manifiesta en una conducta de no contacto con los demás grupos. Frecuentemente el grupo excluido o discriminado lo es en razón de su religión, de su raza, su profesión, su sexo. La pertenencia a un grupo frente a otros grupos está en la base de la existencia de prejuicios», es

poco más que describir, empleando lo que se está definiendo en la propia definición, convirtiendo en un argumento circular algo que se ha afirmado que está en la base de la explicación de las actitudes racistas de los españoles hacia los extranjeros. Sí esto es así, y estoy de acuerdo con la afirmación, debería prestarse un poco más de atención al tema. Creo que los prejuicios caen dentro de esas partes del iceberg que están ocultas bajo el agua, y que por lo tanto el trabajo realizado es incapaz de alcanzarlos (si se acepta mi argumentación anterior). Un prejuicio no es una actitud, sino una valoración, y no tiene por qué ser negativa, muchas actitudes positivas hacia determinados grupos de extranjeros (no magrebíes) están también cargadas de prejuicios, aunque positivos. Un prejuicio es, en mi opinión, un juicio asumido *a priori*, y por lo tanto aprendido y no contrastado en la experiencia personal, y se convierte en *estereotipo*, cuando se generaliza. Pero igual de estereotipada es la opinión de que los catalanes son ahorradores (expresado en términos positivos), como decir que son tacaños (estereotipo negativo). Expresar este tipo de valoraciones implica haber asumido un prejuicio (ya que se ha aprendido) y un estereotipo (porque se ha generalizado a todo un grupo). Entre los prejuicios y los estereotipos, los de signo negativo son empleados para denigrar a un grupo y, por contraste, ensalzar el propio. Éste es el caldo de cultivo del racismo, pero el racismo (o la xenofobia) supone un paso más allá con respecto a la valoración, ya que implica *una justificación de la desigualdad en términos sociales*.

Desde esta perspectiva se explica el hecho de que la presencia de inmigrantes en una comunidad determinada, o los contactos personales que una persona mantenga con extranjeros, no incidan en las opiniones racistas o xenófobas, puesto que si éstas se construyen sobre la base de los prejuicios, se aprenden y se asumen independientemente de la experiencia. Las experiencias, cuando las hay, no se emplean para desafiar los prejuicios en el caso de que la información que se percibe resulte contradictoria: sólo se utilizan para corroborarlas cuando no lo es, el resto se desecha como excepción.

Expresada esta discrepancia, no me queda más que hacer una valoración positiva de la obra, y señalar especialmente el trabajo realizado en relación con la prensa. Los autores emplean el trabajo de van Dijk, y se apoyan en sus conclusiones y en sus análisis del discurso para analizar la relación entre los medios de comunicación y la opinión pública. Sin embargo, ese tipo de análisis sobre el discurso no es susceptible de ser empleado en las escuetas contestaciones a una encuesta (que muchas veces consisten en marcar con una cruz la elección que se hace entre las posibilidades ofrecidas), aunque sí lo es en los trabajos con grupos de discusión realizados, por ejemplo, por el Colectivo Ioe, que también se emplean en el trabajo. Considero este tipo de planteamientos mucho más adecuado para analizar las complejas sutilezas de las actitudes y los comportamientos sociales de los españoles hacia los inmigrantes extranjeros, aunque, desgraciadamente, son muchos más escasos que las encuestas estadísticas.—MARGARITA DEL OLMO PINTADO.

MARCOS ARÉVALO, Javier: *Etnología de Extremadura (Investigación y docencia)* (Badajoz: Junta de Extremadura. Colección Programa de Cultura Extremeña, 2000).

El último libro de Javier Marcos sobre la etnología extremeña es fruto del esfuerzo que hizo el autor al escribir su Proyecto Docente para optar a la plaza de profesor

titular de la Universidad de Extremadura, bajo el perfil de Etnología Regional (Extremadura). Javier Marcos, antropólogo extremeño formado en Sevilla, y guiado en la realización de este proyecto por el generoso asesoramiento de Isidoro Moreno, ha elaborado una obra que no se conforma con ser una exhaustiva revisión de los estudios y temas antropológicos de Extremadura desde el siglo XVIII a la actualidad, sino que, además, plantea cuestiones de carácter histórico, teórico, metodológico y epistemológico de la disciplina antropológica, e incluso de su docencia, que nos interesan a todos, además de ser una obra pionera en la temática de la antropología regional. La obra está dividida en tres partes fundamentales, la dedicada a las *Bases Teóricas y Metodológicas*, la que desarrolla el *Programa*, y una final con las *Bases Didácticas*, de las que expondré sus principales contenidos.

En la primera parte —*Bases Teóricas y Metodológicas*—, el autor dedica un primer capítulo a hacer un seguimiento de la evolución de los estudios antropológicos en la Península Ibérica «desde una óptica estrictamente personal». Comienza señalando las causas de la discontinuidad temática e histórica existente entre los autores con interés etnográfico de la España del XIX y principios del XX —volcados en la cultura popular y el folklore— y los antropólogos propiamente dichos que comienzan a tener entidad suficiente a partir de los años 60 y 70; así como de la tardía y escasa institucionalización de la disciplina en nuestro país. A continuación, apoyado en otros autores, hace un análisis crítico de los estudios de comunidad realizados (problemas metodológicos, grado de representatividad, prejuicios —sobre todo en el caso de los llevados a cabo por extranjeros—, etc.). Y finaliza este capítulo trazando un rápido y jugoso bosquejo de la historia de la institucionalización de la antropología en España y Portugal, sabiamente aderezado con las reflexiones de algunos de sus propios protagonistas. Del caso español cabe reseñar la importancia que tuvieron los americanistas en el «segundo nacimiento» de la disciplina.

El segundo capítulo, dedicado a la etnología regional extremeña, es un ejemplo del conocimiento exhaustivo que J. Marcos tiene de este tema, al que se ha dedicado —de forma casi *devota*— desde el comienzo de su carrera profesional. Comienza con unas rápidas pinceladas sobre las distintas trayectorias que ha tomado la disciplina antropológica en EEUU y Europa, para pasar a reflexionar sobre el objetivo de estudio de las llamadas «Etnologías Regionales», cuyo antecedente sitúa en el concepto de «Áreas Culturales» que inventó Wissler y tan querido fue para los particularistas históricos. J. Marcos muestra su rechazo a la frecuente identificación entre región y homogeneidad cultural, como ya lo hiciera Lisón, y nos advierte de que «el análisis antropológico de la regionalidad [...] debe contemplar los factores ecológicos y territoriales, pero también la dimensión temporal, las condiciones socioeconómicas, las circunstancias políticas, las estructuras ideológicas y las características simbólicas cuando se trata de investigar la especificidad o su contenido cultural» (p. 53).

El primer apartado de este capítulo es una atractiva reseña sobre los antecedentes etnográficos de la región extremeña, que comienza con los viajeros del XVIII —ilustrados ávidos de conocimiento sociológico— y los del XIX —románticos e idealistas—, sigue con los folkloristas positivistas de fines del XIX y principios del XX, y finaliza con los costumbristas conservadores de la mitad del XX. En el segundo apartado, dedicado a los estudios modernos sobre Extremadura, el autor comienza indicando el porcentaje de estudios antropológicos que hay de las diversas temáticas, su orientación teórica, e incluso las situaciones que los han podido propiciar. Cabe destacar que los trabajos sobre etnicidad/especificidad cultural extremeña rebasan el 50%;

y que el 70 % de las investigaciones tienen su objeto de estudio en zonas marginales o periféricas (Hurdés, la *raya*, Sierra de Gata, Siberia...), lo que constata la sempiterna tendencia al *primitivismo* que demuestra aún la disciplina, incluso en los ámbitos occidentales.

Lo que viene después es una fértil cascada de información sobre estos estudios (artículos y libros), diseccionados con detenimiento, y distribuidos en los siguientes temas: Historia de la Etnografía y Antropología Extremeña, Estudios antropológicos sobre las características culturales y la identidad extremeña, Cultura de fronteras y fronteras culturales, Minorías étnicas y territoriales: gitanos y hurdanos, Antropología ecológica-económica, Antropología de la alimentación, Estructura social, migraciones y asociacionismo, Sistemas simbólicos e ideología, Ciclo vital, Patrimonio etnológico, Estudios sobre tradición y modernidad. Por último, y como complemento valioso de este apartado, se reseñan diversas aportaciones de otras disciplinas de las ciencias sociales que tienen a Extremadura como objeto de estudio.

El tercer apartado informa del paulatino asentamiento que está teniendo la disciplina en la Universidad de Extremadura, y que hoy por hoy ha desembocado —como mayor éxito— en la constitución de una licenciatura de segundo ciclo en Antropología Social y Cultural (aún sin departamento propio).

En el cuarto apartado el autor —reflexionando con Greenwood, Isidoro Moreno o Pujadas— plantea la problemática que encierra estudiar la idiosincrasia de las regiones o comunidades autónomas, dada la frecuente confusión entre términos como etnia, nación, estado, así como la errónea tendencia que hay a pensar que sólo si hay autoconciencia política se puede hablar de identidad cultural, o de etnicidad. A estas dificultades se une la necesidad de analizar el fenómeno de etnogénesis que, dirigido por los políticos, ha caracterizado a las diversas comunidades autónomas a partir de la aprobación de la Constitución de 1978, incluso con el concurso de los propios antropólogos. En este mismo apartado —aportando argumentos propios y ajenos difícilmente discutibles— J. Marcos se despacha con aquellos que siguen creyendo que sólo se pueden hacer buenos estudios antropológicos de cualquier grupo social o cultural si el investigador no forma parte del mismo, es decir, si es foráneo.

En el quinto apartado asistimos a una detallada relación y análisis crítico de la vinculación que ha existido y existe en Extremadura entre la antropología y las instituciones, y que, con cierta frecuencia, el mismo autor ha propiciado.

En la segunda parte de esta prolija obra, J. Marcos hace una exhaustiva relación de los diversos ítems o temas que se tratarán en las siete unidades didácticas que conforman su *Programa* (docente), no sin antes indicarnos que con él pretende tanto situar a Extremadura en la realidad pluriétnica de nuestra península como evidenciar su identidad cultural y estudiar sus estructuras económicas, sociopolíticas e ideológicas. Las unidades llevan los siguientes títulos: I) Extremadura en la Península Ibérica: identidad cultural y diversidad intrarregional, II) Origen, desarrollo y situación actual de los estudios antropológicos en Extremadura, III) Antropología Ecológica y Económica de Extremadura, IV) Organización social, estructuras políticas y asociacionismo en Extremadura, V) Ideologías y Sistemas Simbólicos, VI) Ciclo vital y transmisión sociocultural, y VII) El Patrimonio Etnológico de Extremadura. Es de destacar que en esta parte, como en la anterior, se nos da a conocer un gran corpus de referencias bibliográficas de los temas tratados, que, en el caso de las relacionadas con Extremadura, constituyen sin duda la mejor fuente documental existente en la actualidad.

Por último, en las *Bases Didácticas* el autor hace un recorrido por todos los elementos que conforman su docencia: perfil del alumnado, objetivos generales y específicos de la materia, métodos y actividades docentes, criterios de evaluación y recursos y materiales didácticos. Estos últimos brindan una información fundamental para los estudiantes que quieran comenzar un trabajo de campo, dándose incluso ejemplos de fichas y cuestionarios para trabajar sobre aspectos como etnografía general, fiestas, juegos, sistemas de parentesco, identidad comarcal, etc. Aunque es de advertir, según mi experiencia, que el vocabulario utilizado en los cuestionarios habrá de ser, en la mayor parte de los casos, traducido a un habla más popular, más cercana a la propia de los informantes, para obtener la máxima eficacia.

Espero que los lectores disculpen que esta reseña —por su exceso— más parezca una reseña, pero la densidad de la obra, y la responsabilidad que he sentido de dar cumplida cuenta de los abundantes temas que en ella se tratan me han llevado a ello. En mi descarga diré que es la única obra prolija que versa sobre la antropología extremeña en todas sus dimensiones, al tiempo que aborda temas tan interesantes como la institucionalización de nuestra disciplina, la problemática de los estudios regionales, la práctica docente (es de resaltar la inexistencia de bibliografía sobre pedagogía de la antropología), etc.

No todo son parabienes, en su detrimento hay que decir que el libro tiene algunos inconvenientes que devienen del hecho de convertir literalmente un proyecto docente en obra de lectura (que bien se podría calificar de manual): abundan las reiteraciones bibliográficas, así como de ciertos contenidos, y en algunas ocasiones la documentación se agolpa, produciendo un *rancio sabor enciclopédico* que resta frescura a lo tratado. Por otro lado, incluso se podrían matizar ciertas afirmaciones. Pero en la balanza final pesan mucho más los aciertos y su máxima valía: es un libro imprescindible para quien quiera conocer Extremadura y/o trabajar en ella. Sin olvidar que, como el mismo autor indica, es un libro que sirve de guía en la actividad docente que le compete, al tiempo que se inscribe en el «Programa de Cultura Extremeña» (desde donde se edita) que comienza a instituirse en los niveles de enseñanza previos a la Universidad, con lo que ello supone de acercamiento de nuestra desconocida disciplina a la comunidad escolar.—YOLANDA GUÍO CEREZO.