

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
vol. LXVI, n.º 1, pp. 241-274, enero-junio 2011,
ISSN: 0034-7981, eISSN: 1988-8457,

NOTAS DE LIBROS

MAUSS, Marcel: *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz Editores, 2009), 269 pp. Estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Brumana. Traducido por Julia Bucci.

No sé si será un buen negocio reeditar la principal obra del muy citado, pero mucho menos leído, Marcel Mauss. Lo que sí resulta evidente es la valentía y el buen hacer de la editorial argentina Katz, que en menos de un lustro de vida ha conseguido dar forma a un catálogo de publicaciones tan atípico como atractivo. También es obvio que, al margen de las cuestiones puramente crematísticas, la reedición del famosísimo ensayo (publicado originalmente en el tomo primero de la nueva serie de *L'Année Sociologique*, de 1923-24) es un verdadero acierto desde una perspectiva académica. Además, debemos recordar que no existía hasta el momento ninguna edición individualizada del texto en español, y que la única traducción disponible era la incluida en la recopilación coordinada por Lévi-Strauss en 1950 y editada en España por Tecnos, con el título de *Sociología y Antropología*, en la década de 1970, con una última reimpresión en 1991.

Antes de comentar el estudio preliminar, debemos llamar la atención sobre una de las características más destacadas de la nueva edición: la muy correcta y fluida versión en español. Y es que, si siempre resulta complicado realizar una buena traducción, traducir a Mauss acarrea un elevado plus de complejidad, como el propio editor nos recuerda. Otra dificultad añadida ha sido la vinculada con la prolija y no poco caótica acumulación de notas a pie de página de la obra, en las que no faltan errores e inconcreciones. Al parecer, la edición francesa de referencia (PUF, 2007) no aborda una revisión de todo este material, tarea que sí se ha intentado concretar (hasta donde ha sido posible) en la edición de Katz. De todas formas, teniendo en cuenta el gran número y la enorme extensión de esas notas, el carácter extremadamente erudito de muchas y el relativo interés (actual) de las referencias bibliográficas que incluye, creo que hubiera convenido situarlas al final del libro. De hecho, es imposible (al menos para mí) revisar las notas sin romper por completo un ritmo de lectura que ya en alguna ocasión se torna algo complejo (aunque no tanto como a veces se afirma) debido a la propia estructura de la obra. Y es que lo verdaderamente importante habría de ser precisamente eso: leer de un tirón un estudio tan breve como denso, al margen de disquisiciones eruditas sobre la diversidad de datos etnográficos e históricos que aporta.

El estudio preliminar al *Ensayo sobre el don* corre a cargo de Fernando Giobellina. En medio centenar de páginas, y sin pretender hacer un análisis en profundidad de la obra, Giobellina ofrece la información adecuada para situar a Mauss y su ensayo en su momento histórico, para valorar su vinculación (y sus diferencias) con la obra de

Durkheim y, sobre todo, para comprender el profundo significado que tuvo y sigue teniendo el texto en el desarrollo del pensamiento sociológico y antropológico. Todo ello no es obstáculo para que el editor reconozca su arcaica conceptualización de la investigación etnológica, anclada en un modelo decimonónico que diferencia de forma radical entre el etnógrafo (o trabajador de campo) y el verdadero investigador, el erudito (el mismo Mauss), encargado de analizar e interpretar los datos del primero.

Pero que Mauss fuera un antropólogo de gabinete, que se mantuviera siempre al margen de vivir experiencia alguna entre “sociedades arcaicas”, no resta un ápice de relevancia a su obra, por muy dispersa y heterodoxa que ésta sea. Su transcendencia es enorme y se puede afirmar que, pese a no agotarse en este texto, es en el *Ensayo* donde encontramos el núcleo de su revolución teórica. Giobellina destaca la importancia, que el propio Mauss estuvo lejos de comprender, de un buen puñado de sus propuestas analíticas, muy especialmente del concepto de “hecho social total”, ejemplificado de modo magistral en las formas de intercambio que son el objeto de análisis del ensayo. No menos importante es la relevancia que Mauss otorga al carácter simbólico de la realidad social, yendo con ello mucho más allá de algo que ya apuntara Durkheim, pues no sería sólo que esa realidad sociedad se articulara mediante símbolos, sino que su propia constitución tendría ese carácter. Como consecuencia de tales planteamientos, resulta inevitable que Mauss, como él mismo afirma, no crea mucho en los sistemas científicos y que únicamente se plantee la búsqueda de “verdades parciales”. Y aquí, Giobellina recuerda que este posicionamiento teórico posibilita un acercamiento entre etnología e historia similar al que décadas después propondrá Evans-Pritchard.

Tras plantear este repaso global a la obra maussiana, el editor se centra en el ensayo. Al margen de las contradicciones que no pocos críticos han apuntado, y asumiendo que todos sabemos cuál es el objeto de la obra, no podemos dejar de anotar que la clave del texto de Mauss es el estudio de un modelo de intercambio económico propio de sociedades arcaicas que resulta esencial para su propia cohesión social: la cesión ceremonial de propiedades que conservan una especie de “inercia simbólica” que pervive en el tiempo y que de algún modo “fuerza” a la devolución del don (el famoso *bau* maorí, que otros autores interpretan de forma diferente a Mauss). Aunque Mauss ofrece muy variados ejemplos históricos y etnográficos de tales modelos de intercambio, sus ámbitos de referencia básicos son el potlatch y el kula. Y aquí encontramos ya una de sus no escasas contradicciones, al menos aparentes, pues aunque considera que ambos modelos responden a esquemas diferentes de intercambio, en no pocas ocasiones se refiere al malinowskiano kula de las Trobriand con el término de potlatch. Otro aspecto problemático del texto de Mauss es la condición “agonística” que atribuye a tales intercambios, especialmente el potlatch. Aunque Giobellina duda de que sea el adjetivo más apropiado y recuerda que numerosos autores han llamado la atención sobre la condición excepcional de las formas de potlatch descritas a finales del siglo XIX y que sirven de base a la interpretación de Mauss, no considera que esta circunstancia sea especialmente relevante, pues lo significativo sería la “condición pautada, meditada y premeditada” del acto. Quizás tenga razón, pero ésta es precisamente una de las cuestiones más peliagudas del acercamiento que hicieron primero Boas y, a través suyo, Mauss al fenómeno del potlatch. Aquí hubiera convenido una reflexión del editor sobre tal circunstancia y, ampliando el enfoque, sobre el significado propiamente económico y material de esa “guerra de regalos” en su contexto no estrictamente agonístico; y, ya puestos en faena, sobre el vínculo entre don y deuda,

entendida ésta tanto desde una perspectiva estrictamente económica como simbólica o moral.

Antes de concluir, desearía llamar la atención sobre algunas de las reflexiones finales (en principio, no estrictamente “científicas”) vertidas por Mauss en su ensayo que, pese a ser mencionadas por Giobellina, considero que requieren algo más de atención. Me refiero a la vertiente “aplicada”, quizás podríamos llamarla socio-política, de su trabajo. Se recogen en el capítulo cuarto y último de su ensayo, que titula “Conclusión”, en singular, aunque en realidad lo organiza en tres apartados: “Conclusiones de moral”, “Conclusiones de sociología económica y de economía política” y “Conclusiones de sociología general y de moral”. Aunque de nuevo aquí volvemos a toparnos con el (relativo) carácter asistemático de Mauss, y pese a que en la sección segunda del capítulo vuelve a citar ejemplos etnográficos de “sociedades arcaicas”, es evidente que las treinta páginas de conclusiones se enfocan directamente a la sociedad europea, al modelo de vida que caracteriza a la sociedad capitalista del periodo de entreguerras (y posterior).

En su condición de socialista militante —pero no de marxista, como recuerda el editor—, Mauss no es ajeno a las graves circunstancias sociales, políticas y económicas por las que atraviesa el llamado mundo civilizado, que resultan especialmente dramáticas para las clases menos acomodadas. Sin ni siquiera imaginar la posible destrucción del sistema capitalista, Mauss sí considera que, “en este momento, toda una parte del derecho, el de los industriales y los comerciantes, se encuentra en conflicto con la moral” (p. 231). Y añade: “los prejuicios económicos del pueblo, los de los productores, provienen de su firme voluntad de seguir la cosa que han producido y de la fuerte sensación de que su trabajo es revendido sin que ellos participen del beneficio” (id.). Mauss debe de tener en mente el concepto de *bau*, pero no es necesario forzar el análisis para explicar los “prejuicios” de los productores a través del concepto marxista de plusvalía. Asumiendo la extraordinaria relevancia del don y la obligación de su devolución en las sociedades arcaicas, Mauss cree posible (y necesario) “dar marcha atrás” en los principios del sistema capitalista para conseguir que los empresarios, la sociedad y, en último término, el Estado devuelvan al trabajador al menos una parte de todo aquello que éste les ha entregado a través de su esfuerzo. Curiosamente, Mauss compara la necesidad de que el Estado reconozca esa “inercia simbólica” existente en aquello que el trabajador produce e intercambia con el derecho a la propiedad intelectual; sin duda, a la SGAE debe de resultarle una observación más que acertada. Como primeros pasos en ese reconocimiento, cita Mauss algunas prestaciones asistenciales ya puestas en marcha, pero considera que se ha de ir mucho más allá, hasta conseguir establecer una verdadera “moral grupal” que estructure un “sistema de prestaciones totales”. Y el nuevo “precepto moral” que lo habría de articular no sería aplicable únicamente a las instituciones, sino que también habría de guiar la conducta particular de los ciudadanos, sobre todo de los más acomodados, a través de la práctica de lo que califica como “gasto noble”. Se ha de retornar, según Mauss, a “los gastos obligatorios del edil y de los personajes consulares” documentados en las civilizaciones antiguas, hasta conseguir que “los ricos vuelvan a considerarse —libremente y también de manera forzada— como una especie de tesoreros de sus conciudadanos” (p. 235). Como compensación a esta revolución paternalista, Mauss anota la necesidad de que “el individuo trabaje”, de que “esté obligado a depender de sí mismo más que de los otros”, pues “el exceso de generosidad y el comunismo serían tan nocivos para él y la sociedad” como el presente individualismo (id.). En

todo caso, preconiza la necesidad de que exista “más buena fe” y de que se limiten “los frutos de la especulación y de la usura”. La prosperidad de las sociedades y la felicidad de sus ciudadanos sólo se podrán alcanzar si se cumple con el principio moral básico que realmente hace progresar a la humanidad: “dar, recibir y, por último, devolver” (p. 257).

Todo este discurso suena tremendamente paternalista y no demasiado revolucionario, al menos desde la perspectiva clásica de la lucha de clases. Seguramente, ya en su tiempo tales planteamientos debieron de resultar excesivamente cándidos. Y hoy, por mucho que se pueda alabar su fundamento moral, la mayoría pensará que Mauss tuvo que ser la inocencia personificada. En todo caso, y aunque no se haya prestado demasiada atención a estas “conclusiones morales”, he creído oportuno recordarlas porque el mero hecho de ser incluidas en un trabajo tan académico y profundamente erudito como lo es el *Ensayo sobre el don* nos permite contemplar la obra y la figura de Mauss desde una perspectiva algo más cercana, más humana y menos mítica. Su revisión es una razón más para acercarnos a esta nueva y acertada reedición de su principal obra.

LUIS ÁNGEL SÁNCHEZ GÓMEZ
Universidad Complutense. Madrid

Performance, art et anthropologie. Colloque international organisé par Caterina Pasqualino et Arnd Schneider (París: Musée du Quai Branly, 2009).

Entre los días 11 y 12 de Marzo de 2009 se celebró el Coloquio Internacional “Performance, Art et Anthropologie” en el Teatro Claude Lévi-Strauss del Museo du Quai Branly de París, organizado por Arnd Schneider (Departamento de Antropología Social, Universidad de Oslo) y Caterina Pasqualino (Centre National de la Recherche Scientifique, París). Ahora se publican las actas de las conferencias y debates que tuvieron lugar en este coloquio y que pueden encontrarse en la página web: <http://actesbrantly.revues.org/109>.

En este espacio de encuentro entre la antropología y el arte contemporáneo se abordaron desde diferentes perspectivas las relaciones entre arte contemporáneo y ritual, entre performances y rituales tradicionales, temas que hasta el momento han sido escasamente estudiados desde la antropología social y cultural.

Apostando por un enfoque interdisciplinar, en este coloquio sobre performance y ritual participaron investigadores sociales de diversa procedencia, tanto de la antropología como de la historia del arte, como George Marcus, Chris Wright, Richard Schechner, Craigie Horsfield, Barbaro Martínez-Ruiz, Kjersti Larsen, Catherine Choron-Baix y Paul Ardenne, así como también artistas y performers, entre ellos Miquel Barceló y Josef Nadj, ORLAN, Barthélémy Toguo y Marthe Torshaug. Además de las ponencias y de los debates que generaron, se utilizaron también los medios audiovisuales para poner de relieve la confluencia de significados entre performances y rituales tradicionales. Este fue por ejemplo el caso de los documentales proyectados por Lucien Castaing-Taylor sobre los pastores de ovejas en Montana, la performance a cuatro manos en “Paso doble” de Miquel Barceló y Josef Nadj, la película “Comanchería”, cruzando géneros de documental y ficción, sobre los indios comanches, filmada por Marthe

Torshaug o la proyección sobre los “Campi nomadi” en Roma y las acciones urbanas a cargo de Francesco Careri y Lorenzo Romito.

En este espacio de encuentro entre arte contemporáneo y antropología se pusieron de este modo en contacto diferentes elementos en aparente oposición: performance y ritual, sociedad contemporánea y sociedades tradicionales. Las posibles confluencias y divergencias de significados entre ritual y performance que se presentan en torno a elementos como la espacialidad, la interacción artista-público, el papel del cuerpo o la acción simbólica, fueron exploradas a lo largo de este coloquio a través de temáticas diversas, como la apropiación y colaboración con artistas en Argentina en el contexto ritual de la procesión de Santa Ana, dando lugar a productos híbridos entre arte y antropología (Arnd Schneider), el estudio comparativo en la utilización de la voz dentro del flamenco en Andalucía, la religión del Palo en Cuba y algunos artistas vanguardistas occidentales como Schwitters y Dubuffet (Caterina Pasqualino), las posibilidades que ofrece el teatro y el arte conceptual para la refundación de la etnografía (George Marcus), o el proceso de transformación del cuerpo y su repercusión en procesos de reconstrucción de la identidad en determinados rituales en Zanzibar (Kjersti Larsen). En este contexto de contraste entre ritual y performance, Chris Wright abordó las posibilidades que proporciona el material visual en términos de observación y contextualización para desarrollar una antropología del arte contemporáneo. Aplicando este uso de los medios audiovisuales, Barbaro Martinez-Ruiz destacó la potencialidad que ofrece el análisis del lenguaje del cuerpo, los gestos, diversos tipos de movimientos y ritmos para proporcionar significados culturales, a través de su estudio comparativo entre la música y tradición oral del Congo y sus raíces en el Caribe y Norteamérica (hip-hop, etc.). Por su parte, Richard Schechner centró su análisis en la relación entre el ritual y el *body art* y su variedad de arte contra el cuerpo —que incluyen la *delicate self-mutilation*, uso de la sangre, autolesión, etc., como ocurre en el caso de los tatuajes, piercings y determinadas performances—, poniendo así por otra parte en cuestión los límites éticos y estéticos de este tipo de prácticas. Destacando también la capacidad del cuerpo como medio de expresión —y por tanto de interpretación— de significados culturales, Barthélémy Togo (artista, Camerún/París) presentó su trabajo visual sobre determinados ritos de circuncisión que perviven actualmente en algunas poblaciones del oeste de África y, a partir de esa práctica ritual, mostró también la performance que inspiró a este artista, a través de la cual representa a través de su cuerpo, el espacio y determinados elementos, los distintos estados por los que pasan los jóvenes adolescentes en este tipo de rito dentro de ese contexto social.

El arte contemporáneo como objeto de estudio ha sido hasta el momento insuficientemente conocido y muy esporádicamente tratado desde la antropología socio-cultural, la cual ha centrado tradicionalmente su atención dentro de este campo en el estudio de las artes populares y el folklore, en el contexto de pequeñas comunidades de estudio. Como producto social y cultural específico, el arte contemporáneo refleja importantes aspectos de la sociedad actual, proyectando a través de sus creaciones cuestiones y dilemas característicos de la época —tales como la globalización, el terrorismo, la violencia en sus diversas formas, la inmigración, la incomunicación, la sociedad de consumo, la marginación, la relación del individuo con las estructuras burocráticas, los problemas éticos de la ciencia y la tecnología, etc.—; al mismo tiempo, las prácticas artísticas contemporáneas poseen la potencialidad de interpretar y expresar mediante diferentes materiales (plástica, teatro, cine, literatura, etc.) esos dilemas, ofreciendo posibles soluciones o por lo menos nuevas perspectivas desde las que

interpretarlos. De ahí la relevancia que posee potencialmente el arte contemporáneo como objeto de estudio para la antropología social y cultural, pues proporciona un ángulo privilegiado desde el cual poder analizar importantes rasgos característicos de nuestra sociedad. En este sentido, el presente coloquio sobre "Performance, Arte y Antropología", que reúne a especialistas de distintas disciplinas en torno a este tema, constituye un importante impulso para la investigación de este campo social desde una perspectiva antropológica. Al mismo tiempo, las prácticas híbridas del arte contemporáneo pueden también resultar un estímulo epistemológico para la antropología. Entre los antecedentes de este evento se encuentran los simposios internacionales, organizados también por Arnd Schneider, "Fieldworks: Dialogues between Art and Anthropology" (Tate Modern, Londres, 2003) y "Art/Antropology: Practices of Differences and Translation" (Museum of Cultural History, Oslo, 2007).

SONIA CAJADE FRÍAS
UNED. Madrid

VALRIU LLINÀS, Caterina: *Paraula viva: Articles sobre literatura oral* (Palma-Barcelona: Edicions UIB - Institut d'Estudis Baleàrics - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2008) (Biblioteca Miquel dels Sants Oliver, 31), 425 pp.

No sé como explicar que en el ámbito lingüístico catalán sean precisamente las universidades *periféricas* las que de manera más clara y persistente muestren su interés por la literatura oral tradicional y que sean donde esta materia ocupa un lugar más destacado en el currículum de los estudios de Filología Catalana. Este es el caso, entre otros, de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona y la Universitat de les Illes Balears.

En la Universitat Rovira i Virgili nació el Grup d'Estudis Etnopoètics, que agrupa profesores de Catalunya, València y Balears. El grupo fue creado por iniciativa del Dr. Josep M. Pujol y la Dra. Carme Oriol, autores del excelente e indispensable *Índex tipològic de la rondalla catalana* y creadores de un Arxiu de Folklore en su universidad. En la Universitat de les Illes Balears el Dr. Josep A. Grimalt y el Dr. Jaume Guiscafrè trabajan en una rigurosa y documentada edición crítica de *l'Aplec de rondalles mallorquines* de Antoni M. Alcover, que ya cuenta con cinco volúmenes publicados. En esta misma universidad el Dr. Gabriel Janer Manila prepara un diccionario de poetas orales y se ha constituido un Grup de Recerca en Etnopoètica de les Illes Balears (GREIB) que trabaja diversos aspectos de la literatura oral. También es donde se han gestado los estudios que integran el libro *Paraula viva*, resultado de la intensa y continuada actividad docente e investigadora de la Dra. Caterina Valriu, profesora de la universidad isleña.

Distribuido en tres partes, el libro contiene veintiocho artículos que se habían publicado entre 1980 y 2008, quince de ellos se refieren a los cuentos populares tradicionales, siete a las leyendas y cinco a aspectos diversos de la poesía oral. Algunos son extensos y otros breves. La mayoría son monográficos, resultado de un riguroso trabajo de investigación, y unos pocos tienen un carácter divulgativo, pero igualmente científico. Un prólogo de Carme Oriol encabeza el conjunto.

La primera parte se abre con una exposición clara de los aspectos básicos del cuento

popular tradicional, muy útil para aquellos que quieran iniciarse en esta forma tan interesante, rica y antigua de la narrativa oral tradicional en prosa, al tiempo que sirve de preámbulo a los catorce artículos siguientes sobre aspectos más concretos del género. Trata, entre otras cuestiones, de la presencia de motivos de raíz folclórica en la *Història de Jakob Xalabín* y de elementos legendarios y del cuento popular en obras de escritores de los siglos XIX y XX —como *Canigó* de Verdaguer, *Visions i cants* de Maragall, y *Tradicions i fantasies* de Costa i Llobera—, de las muchas reelaboraciones literarias de las leyendas relativas al conde Arnau, san Jordi y el dragón, Ramon Lull y bandoleros como Joan de Serrallonga. Dedicada una bien merecida atención al *Aplec de rondaies mallorquines* de Antoni M. Alcover, que además de ser una extensa colección de cuentos populares es también una de las más grandes obras de la narrativa en prosa de la literatura catalana y universal, equiparable a la de los Grimm, a pesar de la poca atención que suelen dedicarle los diccionarios y las historias de la literatura catalana. También trata de la ideología reaccionaria o subversiva que algunos estudiosos han querido descubrir en los cuentos populares, del carácter universal y al mismo tiempo territorial de las versiones catalanas, del papel de las mujeres como protagonistas de los relatos, etc.

La segunda parte está dedicada a un género poco estudiado de la narrativa oral en prosa relativa a tres grandes personajes del imaginario popular de las tierras de lengua catalana. Contiene seis artículos sobre el vasto y variado legendario referido a Jaume I *el Conqueridor* y a la expansión territorial que llevó a cabo, en los cuales explica cómo la personalidad del rey y los hechos históricos que protagonizó son asimilados a modelos míticos. Dedicada otro artículo al conde Mal, versión mallorquina del conde Arnau, personaje del legendario, las baladas populares y la literatura culta. El artículo que cierra la sección está dedicado al corpus legendario de san Vicenç Ferrer en Mallorca, donde en 1413 este dominico valenciano pasó seis meses dedicado a la predicación y en donde dejó vivo recuerdo de ciertos milagros que, según la voz popular, allí hizo y que han permanecido hasta hoy en la memoria colectiva.

La tercera y última parte comienza con un interesante trabajo sobre un tema prácticamente desatendido hasta hoy. Es un conjunto de fórmulas —muchas de ellas cómicas y rimadas— que los adultos usaban reiteradamente y de forma automática cuando hablaban con los niños. Son respuestas evasivas, absurdas, “para responder sin responder” a ciertas preguntas habituales de los menores, otras son preguntas-trampa y exhortaciones o exclamaciones que los adultos hacían reiteradamente a las criaturas en situaciones determinadas. A continuación hay otro artículo dedicado a las canciones populares relativas al enamoramiento, la sexualidad y el matrimonio desde el punto de vista de la mujer en la sociedad tradicional mallorquina. El tercero edita y estudia diversas composiciones en verso (*glosats*) de carácter social y político relativas a hechos acaecidos en Mallorca entre 1932 y 1936. En tanto que el cuarto está dedicado a Francesc de B. Moll como estudioso y editor del *Cançoner popular de Mallorca*, una tarea a la que dedicó muchas horas, especialmente en la revisión, clasificación y estudio del rico material recogido por Rafael Ginard. Este artículo, muy bien documentado, hace justicia a uno de tantos trabajos que tenemos que agradecer a Moll, este gran filólogo que —desde Mallorca— tanto hizo por la cultura catalana. Finalmente, un artículo sobre los elementos populares que usó Costa i Llobera en su poemario *Tradicions i fantasies* cierra el libro.

Paraula viva es, pues, una aportación importante al conocimiento de la literatura oral tradicional y a los préstamos que esta continuamente ha hecho y hace a la lite-

ratura culta. Por el interés de los temas tratados, la claridad expositiva y el rigor científico de los veintiocho estudios que lo conforman, el libro es un instrumento útil para los expertos en la materia y, al mismo tiempo, una lectura atractiva para cualquier persona interesada en la literatura.

ANTONI SERRÀ CAMPINS
Universitat de Girona

MARTÍNEZ MARTÍN, Laura: *“Asturias que perdimos, no nos pierdas”. Cartas de emigrantes asturianos en América (1863-1936)* (Gijón: Muséu del Pueblu d’Asturies, 2010), 294 pp.

En *Cayucos*, un libro publicado hace unos años por el periodista canario José Naranjo, se nos informaba de que una de las vías de acceso que utilizaban los subsaharianos para llegar a Europa era a través de Argelia. En esta ruta atravesaban buena parte de su continente con el único objetivo de alcanzar un futuro tolerable lanzándose al mar en embarcaciones precarias. A esa travesía del desierto la denominaban, lúcida y sobriamente, “la aventura”. Los emigrantes que salieron de Irlanda, de Italia, de España, de buena parte de Europa, en fin, desde mediados del siglo XIX, corrían también su “aventura”. La travesía en el barco, las esperanzas puestas en un futuro mejor, el amor, la amistad, la muerte, el desengaño, el desamor, la desesperación, la soledad, la nostalgia, todo está inscrito en los ojos del joven Vito Corleone que observa desde el barco la Estatua de la Libertad justo antes de recalar en Ellis Island. Sí, esas imágenes de *El Padrino II* representan muy bien lo que significó aquel tipo de emigración: por una parte se abría para el emigrante una posibilidad de mejorar; por otra, normalmente había que pasar duros trámites y penalidades. Los emigrantes asturianos que protagonizan el libro de Laura Martínez Martín no tuvieron, en general, que enfrentarse a las circunstancias por las que pasó el Vito niño en Ellis Island, pero entre estas páginas, más de un niño entrevemos en circunstancias parecidas.

Manuel Rodríguez le escribía el 25 de octubre de 1913 desde La Habana a su hermano Avelino Rodríguez, que se había quedado en Barcia (Valdés, Asturias), acerca de las vicisitudes de su viaje. Le describía la música que escuchó en el barco o los inaguantables mareos, y también le hablaba de algunos emigrantes que iban en bastante peor situación que él: “Llega un muchacho [...] a pasar lista, el hombre le pregunta ¿cuánto dinero llevas? él responde: 40 p[ese]l[t]als, ¿quién te pagó el pasaje? mi padre ¿y a dónde vas a parar? y contesta muy formal: a Triscornia. El hombre se echó a reír y dijo: nunca mejor, verdad ¿has dicho a Triscornia? a Triscornia vas a parar, y el muchacho se marchó tan contento”. Triscornia era precisamente un centro de internamiento diseñado a semejanza del de la isla de Ellis en Nueva York e instalado por las autoridades norteamericanas en Cuba en 1900, mientras administraban la isla que España había perdido en la guerra de 1898. En aquel centro, al que a menudo iban a parar los emigrantes con menos posibles y más desprotegidos, tenían que pagarse la manutención diaria y estaban obligados a realizar trabajos hasta que eran reclamados por algún familiar o amigo con la garantía de un empleo. Sin embargo, más allá de esa y otras miserias, lo cierto es que, como indica Laura Martínez, la emigración supuso un gran aporte económico y cultural para el país de origen. Se calcula que de

España salieron entre mediados del siglo XIX y el comienzo de la Guerra Civil más de tres millones de personas, en el caso de Asturias la cifra es de unas trescientas mil, y no cabe ninguna duda de que estas personas contribuyeron con sus remesas a la modernización del país ni de que sirvieron como puente de transferencia de ideas entre América y España. En el caso de Asturias, además, la emigración sirvió de válvula de escape a una mano de obra excedentaria que era mayor de lo que podían absorber la minería y la industria incipiente.

Laura Martínez Martín, licenciada en Humanidades e Historia por la Universidad de Alcalá de Henares, realizó el trabajo de selección, comprensión y exposición que supone "*Asturias que perdimos, no nos pierdas*" investigando en los fondos del Muséu del Pueblu de Asturias (Gijón) en el marco de varios contratos de investigación suscritos entre el museo y la universidad de la que procede la investigadora. El libro se imbrica, por tanto, en un amplio proyecto que incluye la tesis doctoral sobre correspondencias de emigrantes asturianos en América en época contemporánea que Laura Martínez prepara. Autora de varios artículos especializados sobre este tema, forma además parte del Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre Cultura Escrita de la Universidad de Alcalá y es coordinadora técnica de la Red de Archivos e Investigadores de la Escritura Popular. El trabajo realizado en "*Asturias que perdimos, no nos pierdas*", está por tanto, y como era de esperar, bien estructurado, resuelto con eficacia y, hasta donde uno llega con estas cosas —que no es demasiado allá, todo hay que decirlo— parece académicamente muy solvente. El corpus de 125 "cartas de emigrantes asturianos" que se anuncia en la cubierta, es precedido por un amplio estudio preliminar, dedicado en gran medida a contextualizar los escritos epistolares en el ámbito del momento y el espacio al que pertenecen: la emigración, un fenómeno histórico tan extendido que prácticamente forma parte de la propia identidad asturiana —en Asturias, quien más quien menos cuenta en su árbol genealógico con algún emigrante a América—. El epistolario que se nos muestra lleva una introducción y una explicación de cada uno de los bloques que lo componen, desde la salida del hogar hasta la nostalgia del retorno. El trabajo de Laura Martínez nos parece muy competente y la selección de misivas representativa de lo que debió ser la emigración asturiana a América.

"*Asturias que perdimos, no nos pierdas*", desde ese título inspirado en los famosos versos de Pedro Garfias, reconstruye parte de un mundo desaparecido y aquí vertebrado en un discurso que abarca los preparativos previos al viaje y la propia travesía, pero también las alegrías y penurias de la estancia, y hasta la añoranza del regreso con el paso de los años y la esperanza de realizar el viaje de vuelta. Dejaban los emigrantes la casa natal para buscar un futuro mejor, un futuro que algunas veces alcanzaban y otras no. Allá, al otro lado del Atlántico, se encontraban con familiares, con amigos, con vecinos de la aldea de origen y daban a los de casa noticias de los conocidos, como lo hace en 1908 José Moldes Barreras desde Chile a su hermano Florentino, de Castropol: "Los chicos de Piñerma de Barres, Fernando se porta bien y sigue en la Patria de Machiavelo y C[ompañía], y el pequeño, José, me dijo su hermano que estaba hecho un perdido, estando actualmente de tiznado en la oficilina Ramírez, hecho un *roteque* [pobre diablo]; veremos si puedo meterlo en cintura y lo pueda volver a ocupar". También les exponen sus dudas y problemas, como Elvira Rodríguez, que escribía desde Cuba a su hermano Avelino: "Alfredo, además, dice que casi se avergüenza de escribir para decirte que aún no encontró negocio; tiene una impaciencia que, después de todo, a nada conduce; en peores condiciones hay muchos más y se

conforman”; y confidencias a los amigos, como las que le hace Amado García desde La Habana a su amigo Manuel Suárez Roza, de Cancienes, Corvera de Asturias: “Manolo, te embidio porque me dices que estás gozando tanto en el baile y bailando con la mi rapaza, tú me dices que tiene un hermano y el padre, es mentira eso, es un primo de ella, pero que se baya para el carajo. Yo le e escrito una carta y no me a contestado, me es ygual, chiquitas más bonitas que ella a patadas, y más aquí en este país que tiene fama de tener muy buenas embres y mulatas sobre todo, que están más sabrosas y tienen un meneo de cintura que eso es morirse a plazos. Ya tú berás cuando tú bengas para ésta, también te digo que te aproveches y gozes todo lo más que puedas que luego aquí se acaba todo: romerías, bailes, todo todo. Tú sabes que yo gozaba bastante i me daba bastante gusto, pues todavía me pesa el no aber gozado más. Aquí ay que trabajar mucho y pegar muy duro y aguantar muchas calamidades”; o de las circunstancias políticas que entonces eran actualidad, como la instauración de la II República, de la que se alegraba enormemente Bernardo Antuña desde New Jersey el 27 de abril de 1931 en carta a su amigo Herminio Fernández, de Noreña: “Yo, en esta lejana tierra donde tenemos República federada, sentí en mí una alegría que no podía contenerla, sin saber qué me pasaba, debido tal vez a que tenía las esperanzas de no verla a mi edad plocamada la tan deseada República, pero al fin vino y con mucha honrra para España sin derramamiento de sangre”.

Esta escritura, nacida de la necesidad más que de la voluntad de escribir —muchos de los que se iban probablemente no hubieran escrito en su vida una carta de no ser porque se vieron en la necesidad de comunicarse con el mundo del que procedían— nos permite husmear, partiendo de su prosa llana y funcional, en los anhelos, las desdichas, las bienaventuranzas de quienes habían estado unidos y a quienes la necesidad, el deseo de librar el servicio militar o las ansias de aventura habían llevado al otro lado de un vasto océano: a Cuba, México y Argentina principalmente, pero también a Chile, Estados Unidos, Puerto Rico y otros destinos. La correspondencia privada de quienes ya no están, de nuestros antepasados, como los desnudos picantes de las fotografías de finales del siglo XIX o aquellas películas que veía Alfonso XIII, no excita nuestra parte frívola y morbosa —aunque no deje de haber detalles que causen gracia, como esos padres que se ponen a morir porque su hijo, que se supone emigra para contribuir económicamente al sostenimiento de la familia y ha de hacer gala de cierta honorabilidad, cae en hábitos lascivos y se lía con mujeres de malvivir— sino que nos hablan del mundo que habitaron los que estuvieron aquí antes que nosotros y con sus detalles nos ayudan a reconstruir ese mundo con más nitidez a medida que lo vamos haciendo pasar por nuestra imaginación. Estas cartas, nos dice Laura Martínez, “servían para ‘dialogar’ con aquel que se había marchado, y las que se recibían se guardaban y conservaban para tener más cerca a la persona que se añoraba y que estaba lejos. Esta correspondencia solía ocupar un puesto privilegiado en los hogares y permitía a los ausentes estar presentes en la memoria familiar”. Son, por tanto, una vez caducada la información personal que contenían, una fuente inagotable de conocimiento de lo que fueron aquellos de los que venimos.

ALFONSO LÓPEZ ALFONSO

BIONDI, Karina: *Junto e misturado, una etnografia do PCC* (São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010), 245 pp.

¿Una organización no criminal de criminales? Esta sería quizás la realidad del PCC, el Primer Comando Capital, el PPC (llamado generalmente “el Partido”), de São Paulo, Brasil, cuya descripción emprende Karina Biondi en su disertación de Maestría, convertida ahora en libro. Antes de cualquier cosa, se trata de una investigación realizada en circunstancias muy particulares. La introducción de la investigadora en esta etnografía fue súbita, involuntaria, dolorosa: su marido, acusado de un delito del que no se nos da detalle, pasó seis años en prisión preventiva para ser finalmente absuelto, no sin pasar por distintos centros de detención paulistas. Biondi fue sumergida así en un trabajo de campo, dice ella, tan asistemático como la existencia de su objeto de estudio. Investigación a-sistemática, fragmentaria, parcial (¿pero no lo son todas nuestras investigaciones?) que se llevaba a cabo, principalmente, en los días de visita. Desde el primero de estos, tuvo que socializarse no ya como observadora, sino como “nativa”: los códigos, los proceder, las relaciones con los familiares de los otros presos, con los otros presos, con los funcionarios.

Esa conjunción de investigadora e investigada, poco frecuente en las monografías, puede ser encarada de distintas maneras; la empleada por la autora es la de la sobriedad, la de la contención: evitar al máximo transmitir las cargas emocionales de la experiencia, salvo para fines de conocimiento. Tras una revista previa al ingreso a la prisión, una de las primeras veces, Biondi fue objeto por parte de unas funcionarias de un trato particularmente vejatorio, pero, en los propios sentimientos, lo que le importa es la comprensión que así se le abre: “Ya no conseguía contener las lágrimas que corrían por mi cara. Aquel día conseguí entender lo que los presos llamaban *bumillación*, sentimiento vinculado a una sensación de impotencia mezclada con rebeldía que puede llevar al odio” (p. 39).

Separar la Biondi observante de la Biondi observada quizás haya sido un mecanismo de protección ante una experiencia tan brutal: es en la grafía etnográfica, nos dice, donde encontraba la separación con sus compañeras de padeceres: “La diferencia entre yo y las otras colegas no aparecía en el lugar de la investigación (y de la visita), sino que se establecía en la escritura posterior de lo que me era dado conocer” (p. 45). También es posible que parte de ese mecanismo de preservación de sí sea la utilización de literatura teórica con frecuencia innecesaria (aunque, otra posibilidad no excluyente, es que en este exceso puedan intervenir las reglas vigentes para la escritura académica de una disertación). Un ejemplo extremo: para definir “árbitro”, “mediador” e “intermediario”, términos de sentido obvio, echa mano de un viejo texto de antropología “procesualista” (p. 126, n. 119), por más que páginas más adelante exprese algo que la lectura del libro vuelve evidente, la incapacidad de buena parte de las nociones de la disciplina para dar cuenta de las relaciones en las cárceles (p. 130).

Una cuestión diferente, que no puedo abordar en esta reseña, es la vuelta a Tarde, el adversario de Durkheim, vía Latour, asumida por Biondi, primando la conciencia de los actores, su capacidad de construir las relaciones en las que se ven envueltos. Solo una observación: para Tarde se trata de la realidad social en la que los agentes nacen y se desarrollan, el mundo cotidiano en toda su inmediatez, facticidad e irrecusabilidad. Las cárceles tienen una realidad diferente; son un fuera del mundo, un margen con una lógica propia en la que cada recluso va a ser —con éxito o no— resocializado de manera alternativa y hasta contraria a como lo ha sido originalmente.

Esta nueva socialización le exigirá respuestas propias; cada preso deberá inventarse como preso. En este caso, la racionalidad y la consciencia de las que habla Biondi tienen una cabida que no veo en sus referentes teóricos.

Pero lo que importa de este libro, aquello que la autora nos exige poner en primer plano, como ella lo ha hecho, aquello por lo que vale, es la realidad que nos revela, la vida en las cárceles en las que la presencia del PCC es manifiesta. Vamos a ello.

El PCC tiene un mito de origen, como lo declara en uno de sus periódicos “salves” (comunicados): “Todo comenzó y nació en la cárcel tras 1992, con el hecho más cruel y cobarde, una masacre contra los presos, la muerte de ‘111’ presos en Carandirú¹” (p. 68, n. 51). A partir de este momento, se abrió un proceso de descentralización de las prisiones, su alejamiento de los principales centros urbanos, la disminución del porte de las que se iban construyendo. Todo esto coincidió con la duplicación de la población carcelaria: entre 1992 y 2002 esta pasó de 52.000 a casi 110.000, mientras que los centros pasaron de 43 a 80. La disminución de la visibilidad de las cárceles ante los ojos de la población para nada redundó en una mejora de sus pésimas condiciones de vida, lo que llevó a una “mega-rebelión” en 2001, en veintinueve prisiones paulistas, con 28.000 presos envueltos y dirigida por el PCC. Este fue su bautismo ante la opinión pública, desbaratando la tentativa de las autoridades de negar primero y después minimizar su existencia. El PCC no nacía en medio de la nada, sino que, por el contrario, vino a competir con organizaciones semejantes, y tras su surgimiento, se formaron otras, como el Comando Revolucionario Brasileño de la Criminalidad, que controla algunas prisiones paulistas.

El surgimiento del PCC —esa es la imagen que Biondi transmite a partir de su contacto con presos y sus familiares— cambió de manera radical la situación anterior. Ante todo, acabó con la violencia entre los presos, los abusos sexuales, la primacía del más fuerte: “[...] cuando le pregunté a un preso que pasó más de treinta años de su vida en prisión si hubo algún cambio tras el surgimiento del PCC, sonrió y me dijo con los ojos brillantes: ‘¡Ah...el Partido! Con el Partido nuestra situación mejoró; no se puede comparar’” (p. 72).

El Partido es una disciplina y una ética que apuntan a mejorar las condiciones de reclusión (“cumplimiento digno de la pena”), regular las relaciones entre los internos bajo el principio de respeto mutuo (“paz entre los ladrones”), y entre estos y los funcionarios. Este último objetivo a veces es logrado por maniobras diplomáticas, en las que la capacidad retórica de los portavoces es un instrumento particularmente eficaz, y otras lleva a confrontaciones fuera de los recintos carcelarios tan graves como los de mayo de 2006 que terminaron con la muerte de más de cuarenta agentes del orden, además de haber logrado paralizar el transporte público de una ciudad de casi dieciocho millones de habitantes, repetidos en julio del mismo año, con menos víctimas aunque con el mismo caos.

El propósito central del trabajo de Biondi es mostrar la lógica del funcionamiento de los miembros del PCC, de los “hermanos”, en las cárceles, su gramática; no se trata, por cierto, de una lógica subterránea, ajena a la consciencia de sus agentes, sino,

¹ Cárcel relativamente céntrica de la ciudad de São Paulo, superpoblada en el momento del motín y su sangrienta represión, que hace tiempo ha sido desmantelada.

por el contrario, un sistema de códigos con los que estos operan, que son objeto de su reflexión y que sufren oportunas modificaciones. El cambio más notable, ocurrido junto al crecimiento de la organización y su expansión a cada vez más cárceles, es la suma a las tres consignas iniciales —Paz, Justicia y Libertad— de una cuarta, Igualdad, que ha llevado a diluir y hasta eliminar las jerarquías en la organización. La práctica del PCC, entonces, debe poder manejarse con la contradicción de que sus órdenes no sean ya órdenes, sino que deban ser más y más consensuadas, un Comando sin comando. Esta es una de las paradojas en las que debe moverse y que el texto de Biondi nos presenta y discute.

El ámbito en el que se juega este ajedrez donde la vida está en riesgo es una relación entre PCC y funcionarios en que una y otra parte permanentemente intentan recortar el poder de la otra. Unos y otros, “hermanos” y guardianes, actúan, al menos teóricamente, como fuerzas monolíticas. Así, por ejemplo, no hay intercambio de favores entre miembros del PCC y funcionarios; una práctica tal está prohibida por la organización que expulsaría a quien cayese en ella. Al mismo tiempo, los presos exigen a sus orientadores eficacia en el trato con las autoridades: la intervención violenta, ilegal e injustificada de los funcionarios contra los presos es vista por estos como una falla de la capacidad negociadora de los “hermanos”.

La autora muestra la dinámica de esa gramática en acontecimientos de tan gran magnitud como una rebelión y fuga, de la que fue “observadora participante” como visita a la que la casualidad le hizo estar en esa cárcel en ese día, a esa hora; otros de magnitud media como un traslado de presos que acabó en el control por parte del Comando de un nuevo presidio, o de magnitud minúscula como una riña menor entre un par de reclusos en una celda. La extrema austeridad del estilo se abre, en estos casos, a descripciones en las que las palabras de los protagonistas están puestas en primer plano; el libro habla del Comando al mismo tiempo que sus miembros hablan a través suyo para darnos una visión inmediata, hasta sensorial, de la cuestión, algo más fructífero, desde mi punto de vista, que la abducción de su práctica y de su teoría desde una práctica teórica tan exótica como la de Deleuze/Guattari o la de Foucault a la que asistimos en diversas partes del libro.

FERNANDO GIOBELLINA BRUMANA
Universidad de Cádiz

GARCÍA PASTOR, Begoña: *“Ser gitano” fuera y dentro de la escuela: Una etnografía sobre la educación de la infancia gitana en la ciudad de Valencia* (Madrid: CSIC. Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, XLVIII, 2009), 448 pp.

En la historia escolar de las y los gitanos con frecuencia su fracaso y absentismo escolar se atribuye a sus circunstancias familiares, sociales y culturales; sin embargo, en el proceso educativo intervienen otros actores que tienen gran incidencia y se analizan con menor énfasis.

El objetivo fundamental que se propuso la investigadora al iniciar este trabajo fue el de conocer y comprender el proceso cultural e intercultural que opera en la interac-

ción social entre la minoría gitana y la mayoría paya, analizando pormenorizadamente los entornos próximos de referencia, el barrio, la familia y la escuela, con el fin de indagar y poder mostrar las relaciones interétnicas en la educación de las y los niños del grupo minoritario de etnia gitana. En este sentido la autora trata de entender cómo el nivel de adaptación escolar de las y los niños gitanos, el escaso éxito académico alcanzado, el absentismo y el abandono escolar son algunas de las causas que ponen de manifiesto un fracaso colectivo de índole social, política y educativa que desde una perspectiva etnográfica puede explicarse como un proceso contextualizado, reflejando en gran medida el desencuentro intercultural entre la minoría gitana, la escuela y la población mayoritaria.

Bajo estas perspectivas, en este libro, resultado de un trabajo arduo al que no le ha faltado una gran dosis de entusiasmo y coraje por parte de la autora, se presenta una investigación etnográfica sobre la educación de la infancia gitana.

El estudio se centra en un colegio de Educación Primaria en un barrio periférico de la ciudad de Valencia (España), donde se analizan minuciosamente durante un curso académico todas y cada una de las actividades desarrolladas —programas específicos impartidos— (Educación Compensatoria e Inmersión Lingüística) compartiendo y recogiendo las múltiples vivencias y conversaciones en los distintos escenarios donde se desarrollan. Fruto de la información recogida entre las personas que participan en el contexto social y educativo, reúne aproximadamente 300 testimonios procedentes de los siguientes colectivos:

- Personal docente del colegio: maestras/os; claustro de profesores; educadoras/es; psicólogas; monitores y la directora de una guardería
- Colectivo gitano: padres; madres niños/as; mozos/as; abuelo y el Pastor del culto
- Colectivo de payos: madres y padres

Con el conjunto de las entrevistas se muestra la visión personal y profesional sobre la percepción que tienen hacia la educación de la minoría de etnia gitana.

Este amplio volumen de datos obtenidos mediante los testimonios recogidos, el aporte teórico que la investigadora maneja de las 161 fuentes bibliográficas referenciadas, su experiencia como partícipe en el proyecto europeo de investigación OPRE ROMA “*La educación de la infancia gitana en Europa*”, su estancia en un colegio realizando una prueba piloto durante unos meses en el curso 2000/2001, con el objetivo de tener un referente específico sobre la investigación a realizar, y la inmersión entre las familias de etnia gitana del barrio en el que está el centro objeto de la investigación y en el que permaneció hasta finalizar el curso académico 2001-2002, son el preámbulo con el que la investigadora inicia el trabajo de análisis y reflexión entre el colectivo de educadores y educandos en el centro al que asisten los niños de etnia gitana del barrio y donde observó todas las clases y niveles de educación infantil y primaria. Con el material que se cita, las notas recogidas y la experiencia acumulada la investigadora ha dado forma al libro a lo largo de 10 capítulos.

En los capítulos 4 y 5 hace una descripción del barrio, su origen, la composición de su población —payos y gitanos— la relación del grupo minoritario de etnia gitana con el mayoritario de payos y analiza sus modos de vida, costumbres y las interrelaciones en el propio entorno, valorando el desarrollo social, cultural y laboral de sus habitantes en un mismo espacio común en el que conviven desde hace 30 años.

En el capítulo 6 observa el proceso de socialización y evolutivo, desde la infancia hasta la juventud, de las familias gitanas en las distintas etapas: niñez, adolescencia y juventud, interesándose por sus expectativas educativas, laborales y profesionales, de ocio y las interrelaciones con el grupo de iguales del entorno donde viven y se desenvuelven, estableciendo las similitudes y las diferencias.

En los capítulos del 7 al 10 analiza las actividades escolares y las relaciones intergrupales en todos los escenarios en los que tienen lugar, desde la etapa de educación infantil hasta finalizar la primaria, explorando minuciosamente las actividades relativas al proceso educativo y justificando o poniendo en entredicho la forma de gestionarlas. Así por ejemplo:

- Valora la composición y distribución del alumnado en los distintos programas y los criterios con los que han sido asignados, no siempre acordes con la legislación vigente.
- Examina las imágenes escolares que implican cotidianamente a las niñas/os gitanos, haciendo especial hincapié en los estereotipos proyectados sobre el grupo minoritario que inciden de forma negativa, a la hora de alcanzar las expectativas socioeducativas que las familias y la población del barrio esperaba del colegio.
- Compara el bajo rendimiento académico de las y los gitanos con el resto de alumnos, circunstancia reiterada a través del tiempo, aunque no siempre es así, y que provoca sentimientos de frustración entre las familias que han depositado sus expectativas de progreso en la escuela, analizando la implicación que tienen sus componentes —el colectivo gitano y el equipo docente—.
- Observa que la disminución progresiva del número de alumnos payos matriculados coincide con el pluralismo de la población escolar —aumento de niños emigrantes— y el incremento proporcional de niñas y niños gitanos, situación que se origina desde 1995 en adelante.
- Se cuestiona por qué el colegio a pesar de estar, oficialmente, a favor de la integración y después de la dilatada convivencia que tenía con alumnado gitano, aun no había conseguido superar la desigualdad de los resultados escolares del grupo étnico minoritario e indaga sus causas.
- Presenta un caso de integración positiva, de una de las docentes de infantil, razonando su actitud y las dificultades a las que tuvo que enfrentarse.

La información que la autora se proponía poder obtener desde la perspectiva etnográfica cuando inició el trabajo ha quedado ampliamente documentada, mediante los argumentos recogidos, a través de la observación activa y las justificaciones científicas que con anterioridad otros etnógrafos/as han aportado.

La lectura del libro es de interés para docentes, investigadores y público en general pues ofrece con detalle fragmentos de historias de vida de individuos de la etnia gitana y del colectivo escolar, donde relatan sus costumbres, sistemas de valores y la percepción y aspiraciones que tienen de y hacia la escuela. Aunque esta experiencia no revela datos alentadores, y sí preocupantes, sirve para conocer cómo hay que actuar desde dentro y dónde la administración escolar y las políticas educativas han de tomar la debida nota para no empañar las muchas experiencias positivas que existen.

Por último, igual que en las investigaciones realizadas por otros especialistas que se han dedicado a la etnografía escolar, a la autora no le ha resultado fácil entender la realidad escolar; sin embargo, la elaboración del libro es un aporte cualitativo más, con el que poder superar las dificultades con las que en ocasiones se encuentra la

educación intercultural, ya que lejos de considerarla y ponderarla como un valor de enriquecimiento global, aun hay casos que hacen de ella un foco de conflictos inadmisibles en un mundo globalizado y donde el pluralismo cultural está generalizado.

CEFERINA ANTA CABREROS
Instituto de Estudios Documentales
sobre la Ciencia y la Tecnología. CCHS. CSIC. Madrid

GARCÍA FERNÁNDEZ, Antonio; Isidro MORENO HERRERO; Primitivo SÁNCHEZ DELGADO; Raúl GARCÍA MEDINA; Cristina GOENECHEA PERMISÁN; Carmelo CLUSE CHAPA; Inma PLANCARTE y Peterson GONZÁLEZ: *Las Aulas de Enlace a examen. ¿Espacios de oportunidad o de segregación?* (Madrid: Compañía española de reprografía y servicios. S.A., 2009), 197 pp.

Como indica su título, se trata de un análisis, desarrollado en tres fases, de las Aulas de Enlace (una medida puesta en marcha por la Comunidad de Madrid en el año 2003 para ayudar la transición de los alumnos extranjeros que se incorporan durante el curso escolar al sistema educativo y especialmente centrada en la enseñanza del español como lengua vehicular).

La primera fase, que ocupa la parte inicial del libro titulada “los datos”, está basada en un análisis cuantitativo de 161 respuestas recibidas a los 230 cuestionarios enviados, uno por cada Aula de Enlace que funcionaba en el momento en el que se realizó la investigación. Las conclusiones del análisis se presentan ilustradas con diagramas de barras sencillos que tienden a ser monótonos, pero que, sin embargo, presentan dos ventajas con respecto a otros estudios: su amplio ámbito de representación, por un lado, y por otro y como consecuencia directa de lo anterior, el hecho de que ofrecen un contexto de análisis útil para otras investigaciones de mayor profundidad, pero centradas en un universo de análisis menor. Por otro lado, me veo obligada a señalar un detalle que creo puede provocar confusión en el lector e inducir a error: se identifica lo que dicen los profesores que responden a los cuestionarios con lo que hacen, porque los investigadores dan por hecho que lo que se dice es lo que se hace; sin embargo como etnógrafa creo necesario distinguir claramente los dos niveles, porque lo que un cuestionario puede analizar no es lo que ocurre en un Aula de Enlace, ni tampoco lo que los profesores hacen, sino únicamente lo que dicen que hacen.

La segunda parte, “De la normativa institucional a la práctica cotidiana”, se centra en la segunda fase del análisis basado en las entrevistas en profundidad que hizo el equipo, contactando con algunos de los profesores y profesoras que habían remitido el cuestionario. No se trata de entrevistas abiertas, en el sentido de que las respuestas (que se incluyen como anexo al final de la obra, al igual que el cuestionario que se empleó en la primera fase) han sido anteriormente predeterminadas, pero es interesante saber que se han seleccionado sobre la base de las respuestas recibidas a los cuestionarios, lo que permite profundizar en determinados aspectos que en la fase anterior se mostraron como especialmente interesantes o confusos. Adolece esta parte del mismo defecto que he imputado a la primera, es decir, asumir que lo que dicen los profesores entrevistados es lo mismo que lo que hacen en las aulas. Por otro lado,

el análisis gana en profundidad e interés y, en mi opinión, su mayor mérito es la oportunidad que ofrece al lector de relacionar las conclusiones obtenidas a partir de las entrevistas con el análisis de las respuestas de los cuestionarios. Otro mérito de este apartado consiste en citar literalmente a los profesores, y hacerlo frecuentemente, sin que resulte en absoluto excesivo, ni rompa la argumentación, porque los extractos de las entrevistas han sido muy bien elegidos, tanto con respecto al tema que se está argumentando, como por haber sido capaces de seleccionar lo más pertinente. Finalmente, señalar otra de las ventajas que aprecio en este universo de análisis: el incluir un apartado que titulan “posibles modos de mejorar la práctica educativa”, en el que recogen las opiniones del profesorado al respecto.

La tercera parte, “Hacer visible lo invisible”, está basada en el análisis de tres casos de estudio a través de un periodo corto (entre un mes y dos) de observación participante en el aula. Desgraciadamente esta sección no está bien integrada, ni entre sí (un caso con otro, parece que los investigadores han escrito su parte independientemente sin conocer el texto que corresponde a los demás casos), ni con respecto a los otros dos niveles de análisis, lo que yo creo que hubiera sido especialmente interesante. Sin embargo, y aunque los periodos de observación participante son muy cortos (comparados con un trabajo etnográfico que llevaría al menos un curso escolar completo), el análisis resulta muy interesante al estar construido comparando lo que dicen los profesores con lo que el investigador observa que hacen y señalando cuando existen discrepancias (por ese motivo me parece chocante que no se haya empleado esta distinción, analíticamente tan rica, en el resto de la obra). Como ocurre también con las etnografías, los estudios de los casos seleccionados no son representativos, pero sí ilustrativos. Tienen además la ventaja de que el resto del estudio permite al lector contextualizarlos como ejemplos en profundidad del análisis. Pero como los autores profundizan en el estudio de las discrepancias entre lo que se dice que se hace y lo que se observa que se hace, los resultados y las conclusiones de cada uno de los estudios permiten hacer algo mucho más que meramente “ilustrar” el resto de la investigación.

Además de las tres primeras partes que corresponden a las tres fases de análisis, el libro presenta los resultados finales divididos en dos secciones más, una se dedica a conclusiones y la otra a recomendaciones. De ambos apartados voy a citar las ideas que considero pueden resultar más útiles para otros investigadores interesados en el tema.

En primer lugar se refieren a la organización del aula y a sus estrategias didácticas, sobre las que afirman: “En buena parte de las aulas de enlace las estrategias didácticas [...] no difieren de [...] aquellas aulas ordinarias donde prima la homogeneización de los alumnos fundada en un estilo de enseñanza transmisiva y de comunicación unidireccional” (p. 171), y continúan haciendo la siguiente apreciación: “En la enseñanza del castellano los docentes siguen las mismas pautas que se utilizan en la enseñanza de la L1, sin considerar que la mayor parte del alumnado ya viene alfabetizado/ escolarizado en su lengua materna y que la enseñanza de la L2 debe orientarse por pautas metodológicas distintas” (p. 172).

En lo referente a la relación del programa de las Aulas de Enlace con el resto del centro concluyen que “[los] centro[s] procuran mantener este recurso, para lo cual [incluso] cubren las plazas con alumnado fuera del perfil” (p. 172), es decir, cuando no les corresponde este programa que requiere un mínimo de 12 alumnos/as, y añaden además que “estas aulas presentan cierto aislamiento con respecto a la organización general del centro” que “se refleja en muchos casos incluso físicamente” (pp. 172-173).

Sobre el proceso de integración en los cursos ordinarios de los alumnos que han seguido el programa en las aulas regulares, que es el objetivo principal de las Aulas de Enlace, argumentan que “Destacan tres condiciones que influyen decisivamente sobre la integración: [...] el grado de implicación del profesorado de las aulas de referencia [...], el tiempo que permanece el alumno en este tipo de aulas a lo largo de la jornada y de la semana, [y] la implicación del equipo directivo y la cultura organizativa (democrática) del centro” (p. 173).

En relación con el profesorado que se encarga del programa concluyen que “asume como dificultades para su trabajo cotidiano las situaciones propias de su alumnado —vinculadas a su diversidad— con lo cual, el enfoque que tiene acerca de la heterogeneidad de sus alumnos y alumnas es el de *dificultad-problema*, y no el de una realidad propia de su alumnado” (p. 175) y además que “el alumnado que asiste a estas aulas debería ser responsabilidad de todo el profesorado del centro” (p. 175), y no sólo de quien está al frente del Aula de Enlace.

Finalmente ofrecen una evaluación general del programa: “Las aulas de enlace constituyen un recurso de carácter utilitarista que sirve a un modelo escolar competitivo al que le cuesta aceptar la diversidad. Este modelo favorece que el profesorado de las aulas ordinarias se autoperciba ajeno a la responsabilidad del alumnado que se incorpora al centro sin el dominio lingüístico o curricular necesario para ‘seguir’ su programa, para lo que considera imprescindible ‘nivelarse’ en ambos aspectos con el estándar que se supone en el grupo, inexistente por otra parte. De otro lado, la mayor atención e implicación por parte de los docentes de estas aulas y su entrega constituyen su mayor ventaja, lo que las convierte en ‘burbujas’ o ‘islas’ de acogida, en las que el alumnado encuentra un entorno psico-social menos competitivo y afectivamente seguro”. Mi propio análisis (Del Olmo 2010), realizado fundamentalmente desde la perspectiva de la integración social en vez desde el estudio de los procesos de enseñanza aprendizaje como se hace aquí, coincide con estas afirmaciones aunque, lógicamente, a través de otros argumentos.

También coincido con las recomendaciones (pp. 177-179) de estos autores: a) que cualquier propuesta debe dirigirse, no a las Aulas de Enlace en particular, sino al modelo educativo en general; b) que el programa contribuye “a que el profesorado ordinario no se sienta responsable de la educación de este alumnado hasta que éste domine la lengua vehicular”; c) que “las políticas educativas deben asumir más decididamente la composición plural de la sociedad y de los centros escolares, e inclinarse más por la inclusión de todo el alumnado, contando con su diversidad lingüística”; d) que “el alumnado debería adquirir el dominio de la segunda lengua en el centro donde va a escolarizarse”, porque aunque la normativa lo aconseje así, muchas veces, una vez que los alumnos/as han terminado el programa tienen que marcharse a otro centro escolar para integrarse en un aula ordinaria; e) que el Proyecto Educativo de Centro debe contemplar la articulación del aula de enlace en el sistema; f) que “debe mantenerse un plan sistemático para hacer competente [a este alumnado], no sólo en el aspecto conversacional, sino en el académico”, una reclamación de la que se hacen también eco otros investigadores que analizan situaciones semejantes en contextos sociales distintos (Suárez-Orozco, Suárez-Orozco y Todorova 2008); g) que son deseables buenas prácticas y experiencias positivas como las del alumno-mentor y las agendas interactivas para facilitar la comunicación familia-centro; y finalmente h) que resulta “sumamente positivo la celebración de encuentros de intercambio de experiencias entre el profesorado de las aulas de enlace”.

Es una lástima que la bibliografía incluya solamente cinco referencias a otros trabajos y que los investigadores no se hayan beneficiado de otros estudios publicados sobre el mismo tema, discutiendo aquellos puntos en los que discrepan y contribuyendo a la argumentación de conclusiones comunes. Cito aquí sólo los que considero más directamente relacionados: Franzé (2002), Franzé y Jociles (2008), Franzé, Jociles y Poveda (2009), Lucko (2008), los textos reunidos en la obra colectiva Fernández Montes y Müllauer-Seichter (2009) de los que dos se refieren explícitamente a las Aulas de Enlace (Llorente Torres 2009 y Del Olmo 2009), la obra colectiva coordinada por Martín Rojo y Mijares (2007), especialmente el capítulo de Pérez Milans (2007), el artículo de las mismas autoras (Martín Rojo y Mijares 2007), Ortiz Cobo (2006), Boyado Revilla, Estefanía Lera, García Sánchez y Homedes Gili (2004), Cucalón Tirado (2007), mis propios trabajos sobre el tema (Del Olmo 2007, 2009 y 2010), o un artículo recientemente publicado por algunos de los propios autores del libro (Moreno *et al* 2010), obviando los que se han realizado en otras comunidades del Estado español o en el extranjero sobre medidas similares.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Boyado Revilla, M.; J. L. Estefanía Lera, H. García Sánchez, y M. Homedes Gili. 2004. *Aulas de Enlace: orientaciones metodológicas y para la evaluación*. Madrid: Comunidad de Madrid.
- Cucalón Tirado, P. 2007. "El desarrollo de un proceso de investigación etnográfica en un Aula de Enlace". *Gazeta de Antropología* 23.
- Del Olmo, M. 2007. "La articulación de la diversidad en la escuela. Un proyecto de investigación en curso sobre las 'Aulas de Enlace'". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 62 (1): 187-203.
- Del Olmo, M. 2009. "Análisis crítico de las 'Aulas de Enlace' como medidas de integración", en M. Fernández Montes y W. Müllauer-Seichter (eds.), *La integración escolar a debate*: 170-181. Madrid: Pearson.
- Del Olmo, M. 2010. *Re-Shaping Kids Through Public Policy. Lessons from Madrid*. Viena: Navreme.
- Fernández Montes, M. y W. Müllauer-Seichter (eds.). 2009. *La integración escolar a debate*. Madrid: Pearson.
- Franzé, A. 2002. *Lo que sabía no valía. Escuela, diversidad e inmigración*. Madrid: Consejo económico y social.
- Franzé, A. y M. Jociles. 2008. *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*. Madrid: Trotta.
- Franzé, A.; M. Jociles y D. Poveda. 2009. "La diversidad cultural en la Educación Secundaria en Madrid: Experiencias y prácticas institucionales con alumnado inmigrante latinoamericano". *Papeles de trabajo sobre cultura, educación y desarrollo humano*. 5: 1-42.
- Lucko, J. 2008. "La identidad emergente de los latinos en Madrid", en J. A. Téllez (ed.), *Educación intercultural: miradas interdisciplinares*: 97-110. Madrid: Catarata.
- Martín Rojo, L. y L. Mijares. 2007. "'Sólo en español': una reflexión sobre la norma monolingüe y la realidad multilingüe en los centros escolares". *Revista de educación* 343: 93-112.
- Martín Rojo, L. y L. Mijares (eds.) 2007. *Voces del Aula. Etnografías de la escuela multilingüe*. Madrid: Ministerio de Educación.

- Moreno, I. *et al.* 2010. "Estudio del sistema y funcionamiento de las aulas de enlace. De la normativa institucional a la realidad cotidiana". *Revista de educación* 352: 473-493.
- Ortiz Cobo, M. 2006. "Mecanismos de transmisión del español como Segunda Lengua en contextos escolares de inmigración". *Revista educación y futuro* 15: 91-108.
- Pérez Milans, M. 2007. "Las aulas de enlace: un islote de bienvenida", en L. Martín Rojo y L. Mijares (eds.), *Voces del Aula. Etnografías de la escuela multilingüe*. Madrid: Ministerio de Educación.
- Suárez-Orozco, C.; M. Suárez-Orozco e I. Todorova. 2008. *Learning a New Land. Immigrant Students in American Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

MARGARITA DEL OLMO
CCHS. CSIC. Madrid

SARAVÍ, Gonzalo A.: *Transiciones vulnerables: Juventud, desigualdad y exclusión en México* (México D. F.: Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS, 2009), 334 pp.

El autor comienza explicando, brevemente, la situación socioeconómica de México desde la segunda mitad del siglo XX. Señala que, a partir de dichas décadas, se da un proceso de desarrollo, modernización y secularización del país, aunque de forma incompleta y limitada. Este escenario genera que muchos grupos queden al margen de estas transformaciones o las experimenten a un ritmo muy lento, dando lugar a una fuerte fragmentación social (por un lado, existen minorías privilegiadas y por otro, una gran parte de la población subsiste en situaciones de pobreza, vulnerabilidad y privación). En este contexto, Gonzalo Saraví desarrolla el tema central de su libro: la transición a la edad adulta de la población joven en México. Entendiendo la juventud no como un momento estático, sino como un proceso de transformación personal y profesional. Los resultados de este estudio han sido desarrollados gracias a un trabajo de campo que combina técnicas de carácter cualitativo y cuantitativo, y atiende a diferentes aspectos, que exploraré a lo largo de este texto.

Saraví, a la hora de trabajar sobre las transformaciones en las trayectorias de los y las jóvenes mexicanos y mexicanas, no sólo centra su mirada en la esfera pública sino que la interrelaciona constantemente con la privada. La intersección de ambos ámbitos es cada vez más frecuente en esta clase de investigaciones, debido principalmente a dos motivos: a) la necesidad de profundizar en las interdependencias existentes entre las condiciones estructurales y la "agencialidad" y b) la posibilidad de indagar sobre las influencias del mercado de trabajo en la vida privada.

El autor revisa diferentes datos de carácter estadístico para mostrar cómo los y las jóvenes mexicanos y mexicanas han postergado la edad de formación de una nueva familia (primera unión y nacimiento del primer hijo). Sin embargo, existen contradicciones respecto a dicha afirmación, ya que para determinados grupos sociales tal demora no se ha dado. Un ejemplo es la alta tasa de madres menores de 20 años en México (17%) en comparación con países como Francia (6%) o Japón (2%). Las cifras le permiten afirmar que la transición a la edad adulta realza la brecha existente entre sectores sociales, ya que la permanencia en el sistema escolar, que genera un acceso diferencial al mercado laboral, no es semejante para todos. La salida del hogar y la creación de una nueva familia son estrategias tomadas en diferentes momentos vitales,

dependiendo de las personas, pero indudablemente también de factores socioestructurales que las condicionan.

Conecta las variables de nivel educativo, nivel socioeconómico y atmósfera familiar (formas y mecanismos de relación entre los miembros) para explicar cómo viven los cambios residenciales y familiares determinados grupos sociales. La interrelación entre deficiencia educativa, nivel socioeconómico bajo y atmósfera familiar hostil genera una mayor probabilidad de transiciones tempranas y poco preparadas. Los sectores más desfavorecidos se ven sometidos a una acumulación de desventajas, que puede llevarles a una situación de exclusión social.

La interrelación mencionada permite a Saraví elaborar un análisis que entrelaza los aspectos sociales y psicológicos. Consiguiendo, de este modo, complejizar el estudio de las trayectorias personales y profesionales de las personas de estratos socioeconómicos y educativos diferentes. No obstante, me parece que no ha sido cuidadoso a la hora de indicar a qué se refiere con la categoría ambiente familiar. Contraponer un clima hostil frente a un clima contenedor, como hace el autor, sin profundizar en las causas psicológicas, sociales, históricas, políticas y económicas de su conformación puede generar una imagen que culpabiliza de sus circunstancias a los propios actores involucrados.

Sin embargo, considero oportuna su indagación en dos aspectos: por un lado, su examen sobre el significado del cambio de vivienda y por otro, su atención constante a la dimensión de género. Gracias al primer elemento, podemos comprender la importancia que los jóvenes dan al abandono del hogar familiar en la construcción y reafirmación de su propia individualidad. El segundo nos permite entender que las mujeres tienen mayores dificultades a la hora de llevar a cabo una trayectoria personal y profesional postergada.

Algunos de los planteamientos de Saraví pueden ponerse en relación con los de autores como Ogbu, por ejemplo cuando indica que las expectativas y percepciones de los chicos y chicas en México deben estudiarse de forma intrínseca a los factores socioestructurales. Ogbu (1993 [1981]) demuestra, en su trabajo con jóvenes afroamericanos en Estados Unidos, la correlación entre el sistema escolar y las oportunidades diferentes y diferenciadoras que la sociedad ofrece. Es decir, la población afrodescendiente se encuentra limitada por un techo de empleo que le impide encontrar trabajos bien remunerados y en correspondencia a su nivel formativo.

La educación y el trabajo son componentes claves para la integración o exclusión social, según Saraví. Sin embargo, la inclusión en cada mecanismo no tiene que ser explicación de integración social en sí, ya que dicha inclusión puede darse de diversas maneras. La inserción laboral en México, y especialmente para la población joven, está marcada por la precariedad, la informalidad y los escasos ingresos. Además, los jóvenes con capital escolar y capital económico bajos tienen mayores probabilidades de vivir una trayectoria profesional definida por la inestabilidad y los limitados recursos. La posibilidad de simultanear empleo y escuela no existe para algunos, de tal modo que se ven abocados a priorizar el primero sobre la segunda y a incorporarse a trabajos ubicados en las últimas capas de cualificación y remuneración.

La investigación señala dos aspectos importantes: a) las diferencias entre escuelas respecto a su eficacia y b) la brecha existente entre la primaria y secundaria en cuanto a satisfacción y éxito escolar. Durante mi trabajo de campo en México¹ entrevisté a

¹ Realicé trabajo de campo en México durante seis meses en el año 2008: observación participante en una escuela de primaria de la Delegación de Milpa Alta (Ciudad de

distintas personas, que permanecían en el sistema escolar hasta niveles universitarios y posteriores y pertenecían a familias de escasos niveles socioeconómicos y académicos, y pude indagar acerca del significado que otorgaban a cada una de las diferentes etapas educativas. Casi todos los entrevistados resaltaban el contraste entre la primaria y secundaria en relación a sus deseos a la hora de seguir estudiando y al trato mantenido con sus profesores, de tal modo que la estancia en secundaria les había resultado más penosa que en primaria. Al mismo tiempo, es preciso resaltar que definían su paso por el bachillerato de la UNAM² como gratificante y significativo en su devenir académico, relacional y emocional (Cucalón 2009).

Gonzalo Saraví indica que la escuela no acaba en sus muros espaciales y temporales sino que las tareas requeridas se prolongan horas después. Esta situación conlleva necesariamente, según el autor, buenas condiciones de habitabilidad para el estudio, un clima afable de convivencia y altas expectativas en el hogar de cara a la formación. Respecto a los dos últimos aspectos considero que la investigación puede contribuir a una representación homogénea e irreal de las personas de recursos económicos bajos. En mi trabajo de campo logré comprobar los esfuerzos de este tipo de familias a la hora de ofrecer una escolarización adecuada a sus descendientes y la relación directa que establecían entre nivel académico y bienestar económico y prestigio social (Cucalón 2009). Además, en las familias de clases medias es posible que el ambiente y la resolución de conflictos no sea tan cordial como se presupone en el trabajo de Saraví.

En esta línea, el autor se aproxima a las percepciones de algunos jóvenes, que pertenecen a sectores populares y habitan barrios periféricos de la Ciudad de México³, en relación a la escuela y el trabajo. Nos plantea un sistema educativo “acotado”, incapaz de cumplir las expectativas de las personas a las que se dirige, con grandes dificultades en cuanto a recursos disponibles y formación del profesorado. La permanencia en dicho sistema por parte de algunos de los entrevistados se presenta en competencia con la constitución de una nueva familia, la posesión de un empleo (lo cual no sólo les da autonomía económica sino que les ayuda en su construcción identitaria, al posibilitarles prácticas de consumo y distinción social) y el inicio de un proceso migratorio (casi siempre hacia Estados Unidos).

Escuela y trabajo eran tradicionalmente mecanismos de movilidad e integración social, sin embargo, indica Saraví, ambas son instituciones en crisis, que pierden sentido entre las generaciones más jóvenes. Y plantea, de forma semejante a Rossana Reguillo, que

México) y entrevistas a los actores mencionados en el párrafo. Este estudio fue llevado a cabo gracias a una “Beca de Convenios Internacionales entre la Universidad Complutense de Madrid y la UNAM”.

² La Universidad Nacional Autónoma de México tiene dos bachilleratos, la Escuela Nacional Preparatoria y el Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH). Estos subsistemas cuentan con programas de estudios diferentes, el primero responde a una programación anual y el segundo a una semestral, estos se cursan en tres años. El CCH y la Escuela Nacional Preparatoria son instituciones de enseñanza media superior, que ocupa una posición intermedia entre los estudios de licenciatura y la enseñanza básica, esta última, en México, incluye la escuela secundaria.

³ Entrevistó a 21 jóvenes de Nezahualcóyotl (Delegación de Iztapalapa-Ciudad de México).

muchos jóvenes mexicanos emplean la violencia como una estrategia de subsistencia y ascenso social. Reguillo explica la espiral del crimen en la que se introducen, comenzando en bandas juveniles y llegando hasta el narcotráfico, y apunta a su doble identidad como asesinos y víctimas en el interior de estas estructuras. Asesinan por el mantenimiento de unas formas de consumo, que les interpelan, pero que de otro modo no podrían alcanzar, ya que las condiciones estructurales bajo las que permanecen precarizan al máximo sus existencias (Reguillo 2008).

En el contexto mexicano analizado por Saraví, abandonar el hogar de padres y madres se lleva a cabo bajo un modelo ideal, en el que dicha salida va unida al matrimonio. Sin embargo, dicho referente está plagado de excepciones, como es el caso del uso de la migración por parte de algunos de los jóvenes entrevistados. En las razones que arguyen para explicar su movimiento migratorio se entremezclan las causas estructurales, culturales y personales. Algunos de los estudiosos sobre migraciones, como Sandro Mezzadra (2005), inciden en la necesidad de centrar la mirada en el sujeto, en la historia personal y la reflexividad de los migrantes para comprender sus deseos de desplazamiento. Acercarse a los sujetos en su complejidad conduce necesariamente a aproximarse a los procesos de subjetivación, que les llevan a apropiarse de las condiciones de explotación, exclusión y estigmatización que experimentan, por razones de género, clase, etnia, sexualidad y/o raza, y buscar sus propias estrategias de adaptación y resistencia ante las situaciones impuestas. Tales circunstancias no implican que sus cuerpos no se impregnen de dolor y sufrimiento. En el seno de estas experiencias elaboran una imagen de sí mismos, de sus trayectorias personales y expectativas de futuro que, como Saraví ha indicado, en algunos de los casos estudiados conlleva un proceso de “de-subjetivación”. Dicha de-subjetivación es una pérdida de control sobre la propia vida, se trata de estar a merced de lo que acontezca y va más allá de una mera resignación, ya que afecta directamente a la idea que el sujeto construye de sí mismo y su capacidad de acción.

A mi juicio es imprescindible rescatar en esta reseña el trabajo llevado a cabo por este autor en cuanto al estudio de las experiencias de los jóvenes en el marco de una sociabilidad urbana marcada por la desigualdad. Como antropóloga que investiga los significados del sistema educativo en los actores que lo habitan, considero que otro aspecto fundamental a la hora de indagar la experiencia de los chicos y chicas es profundizar en las interacciones cotidianas que se producen en el marco de la escuela, un lugar, que, como el urbano, produce diferenciación social y está concebido bajo una jerarquización que se materializa a través de espacios físicos diferenciados.

Me gustaría terminar este texto con las principales aportaciones del trabajo de Saraví. La lectura de los primeros capítulos me resultó ardua, ya que me peleé con el aburrimiento que conllevaba para mí revisar datos estadísticos. Al mismo tiempo, reconocí la pertinencia de dichas cifras de cara al objetivo final que el autor se planteaba. Eran las primeras capas de un análisis socio-antropológico y pormenorizado de las historias de vida de personas de carne y hueso. Los extractos de entrevista recogidos me sobrecogieron por el desgarrar de las narraciones y las tempranas edades en las que estaban siendo producidas. De alguna manera, me evocaban experiencias vividas y realidades cercanas. Este texto me generó múltiples emociones: viajé desde el cansancio al entusiasmo, me moví desde la empatía al rechazo, desde la lectura tranquila y sosegada hasta la ansiosa por terminar un capítulo. Sensaciones y saberes encarnados que me han llevado a la necesidad de mirar con más detenimiento los estudios sociales y culturales centrados en la vida de los jóvenes.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Cucalón, P. 2009. "Trayectorias escolares excepcionales. Análisis discursivo de algunas experiencias educativas", en T. Aguado y M. del Olmo (eds.), *Educación Inter-cultural. Perspectivas y propuestas*: 285-301. Madrid: Editorial Ramón Areces.
- Mezzadra, S. 2005. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ogbu J. 1993 [1981]. "Etnografía escolar. Una aproximación a nivel múltiple", en H. Velasco, J. García Castaño y A. Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores*: 145-174. Madrid: Trotta.
- Reguillo, R. 2008. "Las múltiples fronteras de la violencia: jóvenes latinoamericanos entre la precarización y el desencanto". *Pensamiento Iberoamericano* 3 (2ª época): 205-226.

PILAR CUCALÓN TIRADO
CCHS. CSIC. Madrid

BRISSET, Demetrio-E.: *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*. Prólogo de Agustín García Calvo (Girona: Luces de Gálibo y Junta de Andalucía, 2009), 485 pp. + 44 figuras.

La rebeldía festiva es el resultado de un estudio etnohistórico sobre los ritos festivos en España que Demetrio Brisset ha llevado a cabo durante 30 años de pesquisas y vivencias, adoptando un método comparativo histórico-formal y cultural, en línea con el magisterio de Caro Baroja. Eligió como eje vertebral las fiestas granadinas que sirven de soporte, en una esfera más amplia, a las de Andalucía, con un siguiente nivel de intensidad para las fiestas de León y de Galicia, además de otras investigaciones sobre fiestas por todas las regiones españolas peninsulares e insulares, a lo que hay que añadir las campañas etnográficas que el autor realizó en los antiguos territorios aztecas, mayas, e incas, proporcionándole un valioso material comparativo con un resultado de más de un millar de fiestas estudiadas y atendiendo con especial dedicación a la categoría de las llamadas "fiestas de conquista", que son para el autor, junto con las fiestas de toros, las más representativas de la cultura hispánica. Para Brisset la historia de las fiestas en España es, en gran mayoría, la de sus prohibiciones por parte del Poder y la de la rebelión de los que siempre han necesitado disfrutarlas. Distribuye para ello su trabajo en cuatro grandes apartados: "Los fenómenos festivos" (Cap. 1-3); "Las fiestas de primavera-verano" (Cap. 4-23); "Fiestas de otoño-invierno" (Cap. 24-45) —atendiendo a una categorización de lo frío y lo caliente—; "Recapitulación" (Cap. 46-47) y "Epílogo".

El estudio de Demetrio Brisset comienza con un delantal a manera de prólogo o "mandilín" de Agustín García Calvo para quien la manifestación y raíz de la fiesta es la rebeldía frente al Poder, que da quizá pie al autor para incorporar el concepto de *rebeldía* como inicial ingrediente de la fiesta: la subversión en la diversidad que, a su vez, debe generar duda.

En el capítulo 1: *Investigar las fiestas*, plantea el complejo festivo greco-romano sobre el que se asentó el sistema de fiestas cristiano, las definiciones sobre la voz "fiesta" y la reorganización de su calendario en 1643 por edicto pontificio, fijando su

número anual en solo 33 festividades litúrgicas (seguramente en alusión a los años que vivió Cristo). Resalta el autor el interés, a finales del siglo XX, por el estudio de las fiestas —dentro de la antropología cultural— como medio para el conocimiento de nuestra sociedad, rituales que han de contemplarse desde una perspectiva de continuidad, sujetos a la evolución de sus formas y significados, y estableciendo investigaciones comparativas que permitan desvelar la composición de “la estructura festiva”. Analiza las actuales fiestas conservadas, los principales estudios realizados, las teorías sobre su fijación y posterior desarrollo y transformación. Desde los años 70 del pasado siglo se categorizó la estructura festiva con diversas denominaciones en relación al interés que podían ofrecer al fenómeno del turismo con declaraciones denominadas “De Interés Turístico Singular, Nacional e Internacional” y la suprema como “Patrimonio Inmaterial”. Se plantean las distintas posiciones sobre los rituales, entendidos con una continuidad temporal, fija, o variable, y como un sistema en constante transformación.

En el capítulo 2: *Cíclicos rituales festivos*, analiza el autor el origen de las fiestas religiosas actuales y su relación con la mitología, las fuerzas de la Naturaleza, la astrología, las estaciones climáticas y el ciclo anual estructurado por la lunas y por tanto con un calendario móvil en relación a las fiestas de la *vita Christi* y un calendario fijo para las del santoral. Formula el interés de los espacios sagrados naturales cristianizados, el valor litúrgico y sagrado de los diversos tipos de luz, los espacios sanadores o la importancia socio-religiosa de los distintos ritos procesionales y su vertebración y las fiestas surgidas de los *Contraria oppositorum*: bandos enfrentados, vencedores y vencidos, Bien y Mal.

En *Los organizadores de las fiestas*, tema que ocupa el capítulo 3, trata la regularización o reglamentación festiva y plantea lo debido y lo indebido, lo decoroso y lo llamado deshonesto, lo respetuoso y lo profanativo; la correcta utilización de los espacios de veneración y su abuso durante la noche: leyes civiles y eclesiásticas materializadas en pragmáticas y actas conciliares. Bajo el subepígrafe “los otros organizadores”, acomoda el autor los resultados que suceden a las fiestas con la acomodación de las normas generales y fundacionales a las locales ordenanzas y mayordomías y al tema de las prohibiciones, primero en sinodales y luego en los anuales mandatos de Santa Visita a través de los distintos libros parroquiales, especialmente durante los siglos XVII y XVIII.

En la *fiesta de las fiestas* o *Pascua de Resurrección* (Cap. 4), repasa Demetrio Brisset sus principales elementos y rituales: procesiones del encuentro entre una imagen de la Virgen y otra del Resucitado o Aleluya, muchas veces suplantado por un Niño Jesús triunfante o por el propio Sacramento en la custodia, reverencias, cambio del manto negro de María por uno blanco de alegría y escenificación cantada; romerías de hornazos; toros del Aleluya; lunes de Aguas junto a sermones burlescos y a irreverentes fiestas de locos en uno de esos días señalados en el calendario donde se festeja la inversión de los valores establecidos en lo que se conocía como *Risa Paschalis*; los huevos y las monas de Pascua y otras fiestas que tienen lugar en la principal de las tres Pascuas, conocida como la Pascua Florida, con especial incidencia en Castilla-León (yo incluiría, además, Galicia y Asturias).

San Jorge, el dragón y la doncella (Cap. 5). Dentro de las romerías primaverales la festividad de San Jorge (patrono entre otros reinos de la Corona de Aragón) representa la celebración de la victoria del dragón y del bien sobre el mal —eco menor de la victoria de la resurrección de Cristo, según la frase paulina: “¿muerte dónde está tu

victoria?”—, Satanás, la Bicha del Apocalipsis que aparece en la loa albercana como caballo del demonio y representada con cabeza de carnero y alrededor otras siete de serpientes, cuerpo de león, sexo y cola de toro y extremidades de águila. Tema icónico cuya otra mitad es la salvación de la mujer —la del apocalipsis, la *Tota Pulchra* e immaculada, o la doncella de San Jorge. Completa el autor este tema festivo con el del dragón, guardián de un tesoro y abatido, en el ejemplo de la leyenda de la translación del cuerpo del apóstol Santiago y la reina Lupa en el gallego Pico Sacro; idea que se puede estirar hasta el romance de la fiera Cuprecia.

En *Las romerías primaverales* (Cap. 6), enumera el autor los tres tipos de romería: la visita a los santos lugares de Roma; la anual que cada localidad celebra comunitariamente a un lugar cercano, a veces extracomunitario con carácter religioso y festivo, y la que periódicamente efectuaba cada comunidad a una ermita o santuario en rogativa para pedir “los buenos temporales” cantando las letanías de los santos en el itinerario. Las dos litúrgicamente establecidas por Clemente VII y que no llegaron a desaparecer hasta bien entrado el siglo XVIII, criticadas aún por Jovellanos.

Cautiverio y rescate de la Virgen. Se analiza en este capítulo 7 —quizá excesivamente resumido y generalizador— el tema de las *deas Mater* y las romerías a los santuarios de las grandes advocaciones marianas, en especial al de la Virgen de la Cabeza, la más antigua de las romerías andaluzas, cuya fama ya describió Cervantes en el “Persiles y Sigismunda”.

En el capítulo 8: *El árbol de Mayo*, destaca el autor el cambio litúrgico de la fiesta del 1 de mayo en honor de San José, Obrero o Artesano para sacralizar la fiesta del Trabajo relegando la de los apóstoles San Felipe y Santiago el Menor, popularmente conocido como “el Verde”, primo de Cristo y del que tradicionalmente se resalta su parecido físico con el Mesías (y así se canta en una letrilla en la fiesta que se celebra en Llanes): “De Santiago se decía, en vida del Salvador, que se parecía mucho al divino redentor”. Es el día en que se planta el Mayo y se celebra o inicia el culto a la Maya; también fiesta de los quintos, especialmente en áreas de Castilla y León.

La fiesta de *La Veracruz* (Cap. 9). El tema de las cruces de Mayo y las costumbres y rituales de los Mayos en Andalucía, Canarias y Galicia principalmente (arquitecturas efímeras, paralelas en parte a las del Monumento del Jueves Santo y a los altares y posas para la fiesta del Corpus), se basa en la más popularizada y general de las tres que en honor a la Cruz se celebran: la del 3 de Mayo en que se presenta la cruz como árbol de la Vida cuya tradición deriva de la leyenda sagrada que nace del llamado “Árbol de la Misericordia”, en tiempos de Adán, hasta el de la cruz o del Nuevo Adán. El 3 de mayo es la fiesta de la Invención de la Cruz, celebrando el hallazgo por Santa Elena y cuya fiesta más destacada es la de Calatrava. El 16 de julio se celebra El Triunfo de la Cruz (por Breve de Gregorio XIII de 1572) para conmemorar la victoria de la batalla de Úbeda y de las Navas en 1212. Finalmente, la fiesta de la Exaltación de la Cruz, el 14 de septiembre, que recuerda la victoria de Heraclio en el 629 sobre Cosroes. Estas dos últimas festividades agrupan muchas romerías a distintas advocaciones de Cristos, principalmente en Galicia y Asturias, que no se tratan aquí.

En el capítulo 10, dedicado a la figura de San Isidro Labrador, el día 15 de mayo, glosa el autor lo escrito sobre la hagiografía e historia del santo en relación a Madrid, a su canonización y milagros y a las actuales fiestas que celebran su patronazgo, fiesta que vino a suplantarse otras relacionadas en el mundo clásico con las *Cerealia* y la propia de San Iricio, uno de los discípulos de Santiago. Fuera de la devoción madrileña que analiza Brisset, la figura de san Isidro, especialmente en el área castellano-

leonesa, y su fiesta ha venido a suplantar —y a compartir— la protección de los campos y su bendición, reservada a La Cruz de Mayo y a San Gregorio y San Miguel de mayo y, sobretodo, para asumir la titularidad y patronazgo de cooperativas y hermandades de vino y de grano.

Votos públicos y eternos (Cap. 11), el importante tema de patronazgo de una divinidad (virgen o santo) sobre una población por una gracia recibida y por la protección constante suele tener su día de voto señalado en la semana de Pentecostés. El ritual de romería consta siempre de los mismos elementos: La comunidad y las autoridades que la representan acuden ese día a dar gracias cumpliendo voto al lugar santo con sus guiones e insignias. A veces y para la elección de divino protector se utilizan fórmulas similares a las de adjudicación de contratos de obra en carta de obligación, encendiendo para ello tantas velas como candidatos haya, cada una señalada con un nombre. La última en apagarse es la que recibe la adjudicación (este ritual lo utilizó el cabildo catedralicio de Santander cuya protección y consiguiente voto recayó en San Matías). En este sentido, el autor baraja una amplia casuística. Entre las más antiguas cabría mencionar la romería de la Zamorana virgen de la Concha al santuario de la Hiniesta, con una historia ya de más de 900 años.

En esta línea y dentro del capítulo 12 sobre *la Pascua de Pentecostés*, centra Brisset el fenómeno, de las grandes romerías en la tan masiva del Rocío, que acapara hoy el protagonismo no solo entre las andaluzas sino en toda la Península.

El subepígrafe: ¡*Rocío, guapa, guapa, guapa*! que enmarca el tema del Rocío, reproduce el piropeo con que actualmente la invocan y jalean durante la procesión por la aldea del Rocío y parece estar retomado de la granadina procesión de la Aurora, la madrugada del viernes santo. El expandido fenómeno rociero que centra este capítulo de la Pentecostés desplaza injustamente, creo yo, y eclipsa el más antiguo y no menos importante de la romería de la Cabeza de Andújar, bipolaridad hagiográfica femenina en que se repartía la devoción en lugares selváticos de las dos Andalucías: la del Rocío en el Occidente y en el Oriente la de la Cabeza. Fundamenta el autor estas manifestaciones y su inclusión en este momento del calendario en pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento.

En el capítulo 13: *Las novias de San Antonio*, hace un doble juego el autor con el propio número 13, día en que se celebra la fiesta del santo capuchino de Lisboa y de Padua y la devoción e invocación de noviazgo. San Antonio de Padua, tonsurado e imberbe, que presenta como *attributio infalible* la azucena en su mano derecha y el Niño Jesús acariciando al santo en *sacra conversazione*, sentado o de pie sobre un libro abierto, el que la tradición que recoge Brisset en Camas, dice haber perdido y que originó la fórmula mágica para hallar objetos; oración más conocida como el “Responsorio”. Analiza las fiestas de este popularísimo santo, al que a veces el pueblo confunde con San Antonio Abad e incluso con San Francisco de Paula, en contextos andaluces y gallegos. Además de los oficios de buscador y casamentero, según constata el autor de este libro, se le atribuye en Cataluña abogacía contra las caídas de albañiles y canteros. Lo menciona en Galicia con presencia en petos de Ánimas como “limosnero eficaz”, confundido, quizá por el hábito, con la imagen de San Francisco de Asís, que sí se presenta como alternativa de la imagen del Carmen o complemento suyo, junto con la figura del Espíritu Santo, a cuyo cordón se acogen las ánimas para salir del purgatorio. También presenta su fiesta asociada a la época de la siega e *incipit* de la recolección cuyo cenit es la de Nuestra Señora de Agosto, y su epígono, la de Nuestra Señora de Septiembre cuando en algunas comarcas se inicia la vendimia. No

se menciona en cambio de este santo su patronazgo sobre los niños, que tanta importancia tuvo en los años 50 del pasado siglo en zonas de la cornisa cantábrica.

El día del divino sol o *El preludio del verano* (Cap. 14). En este amplio capítulo, el autor trata de complementar con una vasta recopilación etnográfica y en un amplio territorio los dos capítulos que dedica a esta fiesta Caro Baroja en su *Estío Festivo* (1984, pp. 51-89 de Brisset). Partiendo de la creación de esta fiesta por el papa Urbano IV en 1264, como gran fiesta urbana y que completa en clave de alegría la pasionaria del Jueves Santo, analiza los precedentes festivos en ejemplos como el tan famoso de los Corporales de Daroca en 1239; la visión de la beata Julia de Lieja en 1209 y la relación de esta fiesta contra los heréticos albigenses en 1209. Su institución en España y sus diversas y amplísimas manifestaciones festivas en la inigualable procesión: arquitecturas efímeras, bailes de moros y judíos, danzas de espadas y de cascabel, tarascas, representaciones, autos sacramentales y carros triunfales, figuraciones de los apóstoles, evangelistas sansebastianes, san Juan Degollado, momos, hombres de musgo, Vicios y Virtudes, etc., en ejemplos de Gerona, Barcelona, Valencia, Madrid, Baza, Tenerife, Béjar, Huéscar, Burgos, Betanzos, Verín, Ripoll, Zamora, Jaén, Granada, La Alberca, Camuñas y, cómo no, Toledo. Estuvo durante siglos considerada como la gran fiesta de la cristiandad y hoy pervive, trasladada en casi todos los lugares al domingo y no siendo ya uno de los “tres jueves del año que brillan más que el sol (junto con el Jueves Santo y la Ascensión, trasladada también a domingo), salvo que se mantenga en el calendario laboral como fiesta local. Fue, probablemente, la fiesta más popular y que aglutinó un número mayor y más variado de lo que se conoce como manifestaciones folclóricas.

Fiesta del 24 de junio. A esta fecha y santo dedica el autor dos capítulos: *La mágica noche* y *El soleado día de San Juan* (Caps. 15 y 16). Es esta la fecha de mayor concentración de antiguas costumbres y juegos de cañas, danzas primas, aparición de tesoros y *xanas* encantadas. Costumbres recogidas y resguardadas en el cancionero y en el romancero tradicional para celebrar al “mayor de los nacidos de mujer”, en palabras del propio Cristo, su primo. Dentro de la graduación y jerarquía que la Iglesia tiene establecido en su cielo para ofrecer culto a sus divinidades está en primer lugar el culto de latría, solo para Dios; el de hiperdulía, culto reservado a la Virgen y el de dulía para el resto de los santos, salvo el Bautista, superior o de protodulía.

El soleado día de San Juan lo inicia Brisset con el *incipit*, como introducción poética, del romance sobre la Pérdida de Antequera: “La mañana de San Juan / al tiempo que alboreaba / grande fiesta hacen los moros / por la vega de Granada”, versos, prestados del romance de “La infanta y la Virgen”, conocido también como “La flor del agua”, que se canta para enramar las fuentes en Asturias. El momento del alba es para ver en ese día bailar el sol, la recogida de plantas medicinales y de purificación con el agua. Completa el autor este capítulo con los antecedentes de la figura de San Juan a través de otros personajes bíblicos y pasajes sobre la paralización del sol para ganar una batalla, tema repetido en otros ejemplos medievales peninsulares y que dan lugar a topónimos como Tentudía. Además, de resaltar la importancia en la Historia de San Benito y la de los cluniacenses y cistercienses, la historia de Montecasino. Evoca la fiesta de San Juan del Condestable Irazo, unida al tema de la enramada; costumbre documentada en comarcas de Salamanca en el siglo XVI y que ha pervivido en puntos de Asturias. Igualmente, subraya la devoción de los Reyes Católicos, y en particular de la reina, por los Santos Juanes, tomando el águila del de Patmos a manera de alfiz en su escudo de armas (insignia de la que el propio Franco llegó a

apropiarse). Importancia de Mascaradas, Caballadas, alardes y fiestas de cañas, no solo en contexto cristiano sino en el islámico, día llamado del Ámsara.

Bajo el epígrafe *Las pasaderas de San Pedro*, que ocupa en esta obra el capítulo 17, destaca entre las fiestas a san Pedro una verbena que se celebra en el Albaicín, recuperada en 1983, que está emparentada con otras de la comarca leonesa de la Cabrera. En ella se prueba la virginidad de las mozas si pasaban por unos troncos resbaladizos sin caerse. Destaca también las batallas de vino celebradas este día en la Rioja para festejar al príncipe de los apóstoles, cuyo atributo más popular es el de las llaves para su oficio de portero del cielo. San Pedro y San Pablo suelen ofrecer una iconografía geminada o en pareja, a los lados del sagrario o en las portadas de las iglesias: San Pedro de caracteres pícnicos, con las llaves y san Pablo, más atlético, con la espada, como ciudadano romano. La festividad de San Pedro es en realidad prolongación y epígono de las de San Juan en danzas y temas mágicos, en cuyo centro, el día 26, está la del andaluz San Pelayo, tal y como reza el cantar: “Entre San Juan y San Pedro, San Pelayo está en el medio”. Esta es, pues, la trinidad masculina y martirial cristianizada del *Festum solis et aquae*.

Enlaza Brisset estas fiestas del culto al agua con las fiestas y *Procesiones marítimas* en su capítulo 18, entre las que sobresale la del Carmen, el 16 de julio, aunque existen otras anteriores de gremios de mareantes, especialmente en áreas del Cantábrico en honor de San Nicolás, San Telmo y Santa Ana. Glosa Brisset la historia del eremita Simón Stok en la cueva del Monte Carmelo, luego santo fundador de esa Orden de carmelitas, que tiene como co-patrón al profeta Elías, y la aparición de la Virgen en 1251 entregándole el escapulario, aparición que se convirtió en fiesta en 1609, extendida luego a toda la Iglesia en 1726. Ejemplifica el patronazgo de esta advocación sobre la Marina y sobre varios pueblos costeros con la escenificación de la salvación milagrosa en un naufragio ocurrido en Laxe por el propio protagonista a partir de 1962.

En el capítulo 19 dedicado a *Los Patronos de las Españas*, plantea el autor la figura evangélica de Santiago el Mayor, —hijo de Zebedeo y de María Salomé, y también primo de Cristo—, y la denominada Historia Menor con la leyenda de su predicación en Hispania, la historia gallega de la reina Lupa y su traslación desde el pico Sacro a Compostela, con dos fiestas: la del 25 de julio y la del 30 de diciembre. Bajo el epígrafe *Los patrocinios de las buestas de la cruz*, se analiza la gestación de esta figura como luchador y vencedor del Mal a través de la iconografía de Matamoros y la figura paralela de San Millán en la Rioja, en relación con los monjes de la Cogolla más la importancia de la Orden Militar de Santiago y los avatares de su patronazgo, compartido en la advocación del Pilar y la Inmaculada Concepción, para finalizar en la evolución de su iconografía, de sedente en peregrino y caballero; aludiendo, además, a sus fiestas peninsulares y leyendas como la del Paso Honroso en el Órbigo, mascaradas, lidias de toros, etc.

El Abogado de los Apestados (Cap. 21) y *El pueblo se amotina*, en alusión al de Aranjuez (Cap. 22), son en el libro epígrafes de dos fiestas emparejadas entre las importantísimas de la Virgen: *La Dormición-Asunción* o *Nuestra Señora de Agosto* (Cap. 20) y la de la *Natividad de María* el 8 de septiembre (Cap. 23). De la de San Roque —uno de los tres santos llamados “de la Peste”, junto con San Fabián y San Sebastián— destaca Brisset la expansión de su culto por la Corona de Aragón a la que pertenecía en su tiempo Montpellier, lugar de nacimiento del santo, y se detiene en el análisis de las representaciones de los dances aragoneses, y en concreto en el “Dance de San Roque” con elementos que aclararían el origen de las fiestas de Moros y Cris-

tianos, uno de los temas preferidos y más estudiados del autor. Se echan en falta alusiones, siquiera generales, al culto de esta advocación en el Camino de Santiago (en el de la Costa y en el Francés). Probablemente hay más imágenes de San Roque en Galicia que del propio Santiago, encarnando ambas la figura del peregrino y con expresiones festivas tan interesantes como la danza “Peregrina” a San Roque en Llanes.

Ante la imposibilidad de sintetizar las innumerables fiestas a la Asunción de María—sin duda la más celebrada en España— y conocida antiguamente como “Diagosto”, nombre que se conserva en la Alberca donde se celebra con Ofertorio y Loa, se fija el autor en la variante de la Dormición de María y la representación del Misterio de Elche. Esta iconografía y devoción, está muy arraigada en Levante y especialmente en Valencia, probablemente por devoción de las monjas franciscanas, acarreada al propio Madrid donde la veneran las Descalzas Reales, con capilla propia, a Cantabria, bajo el nombre de Virgen de la Cama, en la localidad de Sobremazas, en el convento zamorano del Tránsito o en Portugal. La advocación de la Asunción, mucho más que la de la Inmaculada, es la que más titularidades y patronazgos ofrece en parroquias y catedrales en España, presentando como emblema y logo el “jarro con las azucenas”. Bajo esta advocación de la Asunción se acogen otras toponímicas, igual que sucede con la fiesta del 8 de septiembre, de cuyo día entresaca Brisset algunos milagros en santuarios marianos.

Bajo el epígrafe *Las vendimias de San Dionisio* (Cap. 24), articula el autor la hagiografía del santo con que se inicia la estación otoñal y los misterios dionisiacos, los orígenes festivos del vino y las antiguas y nuevas fiestas vinícolas, su relación con la Eucaristía, la regulación comercial del vino y las “batallas” de vino.

El culto al Arcángel San Miguel, príncipe de las milicias celestiales, ocupa el capítulo 25 de esta obra, cuya iconografía agrupa, bipolarizada, la materialización del Bien y del Mal. La fiesta de San Miguel de Septiembre era una de las fechas (junto con las de San Juan y San Pedro) en que anualmente se “cogía” o se “soltaba” amo. De entre las actuales fiestas a San Miguel destaca el autor en las de Valsequillo, Ágreda y Armilla algunos de los rituales más destacados que se conservan.

En el capítulo 26, *Las cofradías del Rosario*, se destacan los orígenes de esta advocación y cofradías con subepígrafes como *La victoria de Lepanto*, *Breve historia de las cofradías* con la oficialización de esta fiesta, o la curiosa y popular procesión conocida como “El Rosario de la Aurora” que originó la expresión “Acabar como el Rosario de la Aurora” cuando algo termina mal.

Las estructuras festivas, la elección de los Patronos y los poderes del santoral son aspectos que se abordan en el capítulo 27, en torno al amplio tema de “Las ferias patronales”. Se trata de la elección de los santos con patronazgo, la relación de sus atributos y la hagiografía, vinculado a los distintos estratos sociales, gremios y oficios que los proclaman como tales. Las obligaciones, ordenanzas, celebraciones, estructura social de los cargos, rituales y celebraciones anuales son algunas de las voces que se abordan aquí.

En el capítulo 28, *Los toros bravos*, se abordan los distintos tipos de fiesta en torno a este animal, fiesta extendida por toda la Península y América. Historia de estos rituales, orígenes del culto al toro y las múltiples variantes conservadas que se ofrecen, junto a la oposición actual de las corridas de toros y de otras manifestaciones como el conocido “toro de la Vega” en Tordesillas, las sociedades protectoras de animales y la utilización política de continuar con estos rituales o de su prohibición.

El capítulo 29, *La noche de las Ánimas*, uno de los más extensos de esta obra, se

inicia con la costumbre del “magosto” o “magüestu” asturiano, excluido aquí, y su relación con el culto del llamado “Mes de las Ánimas” o noviembre (especie de novena que duraba todo el mes y que estuvo vigente en el culto católico en el ámbito rural y en el urbano hasta el Vaticano II). Se adentra luego el autor en los orígenes prehistóricos del culto a los muertos y su parte más negativa, la de los espíritus malignos, de la que ha quedado presencia hoy en entrañables personajes como el “Jarramplás”, el “Cipotegato”, los diablillos de Corpus y, creo yo, las todavía presentes figuras del “Gracioso” o “Bobo de la danza” que golpea con una vejiga a los danzarinés si se pierden y hace guardar el orden en la procesión de fiestas salmantinas.; personaje bifronte de lo jocoso y lo terrible.

Bajo el epígrafe *Relación entre fiestas y difuntos*, espiga Brisset una serie de rituales y costumbres entorno a la fiesta de Difuntos: toques o badajadas, la luz de los muertos, los enterramientos, las cofradías de la Misericordia y “*Halloween*”, para finalizar con el complejo tema del culto a las Reliquias Santas, su uso y abuso.

Adentrado ya el autor en el mes de diciembre (Cap. 30), lo inicia con la fiesta de San Nicolás y las fiestas de Obisillos, los regalos de Navidad y las antiguas celebraciones del *Episcopus puerorum*, elegido entre los niños cantores o niños de coro, principalmente de las catedrales, fiesta puesta de relieve por Caro Baroja.

En la fiesta y el culto a la Inmaculada Concepción en España, que ocupa el capítulo 31, el autor plantea los antecedentes históricos, los substratos teológicos y dogmáticos y la implantación de su devoción, los votos en los distintos reinos y universidades, a lo que hay que añadir las incontables obras literarias y artísticas, además de la evolución iconográfica desde el tema de la Mujer apocalíptica y la *Tota Pulchra* hasta llegar las Inmaculadas, tan populares. También el tema de los Bandos teológicos —dominicos y franciscanos— hasta su definición dogmática por Pío IX en 1854. Como residuos del fervor concepcionista describe Brisset algunas fiestas y rituales derivados de la celebración del Voto: procesiones, hogueras, vigiliás, representaciones teatrales y coloquios.

En el capítulo 32, *Pascua de Navidad*, plantea y justifica el autor con gran habilidad el paso del mes de las Ánimas al de diciembre y la Navidad, el triunfo del invierno europeo y del sol, dentro de un contexto naturalista desde un “marco etno-ecológico que rige las festividades navideñas en la Península Ibérica” (p. 315).

Explica el ajuste y reajuste del culto precristiano, el del mundo clásico (*mitraico*, *saturnalia* y *januaria*) a la teología y calendario cristiano-oriental, y al romano, en el epígrafe “El ciclo de las doce noches”. Sigue el desarrollo e implantación de las representaciones litúrgicas teatralizadas: canto de la Sibila, el *Officium Pastorum* y autos de Navidad y de Reyes, loas, corderadas y pastoradas, gozos, aguinaldos y villancicos, con autorías en unos casos oscuras y otras veces obra de Jorge Manrique, De la Encina, Lope, Santa Teresa y Calderón, representadas, tanto en ambientes palaciegos y conventuales como en catedrales, o humildes iglesias. Concluye el capítulo con las “Costumbres tradicionales”, comunitarias y familiares, donde entran en juego la gastronomía, la colocación de belenes o nacimientos, los cantos litúrgicos y rituales como los de las llamadas “Kalendas”, especialmente en conventos femeninos, o la implantación del árbol de Navidad. Ciclo y fiestas que litúrgicamente continúan hasta la de la Candelaria o Candelas, el día 2 de febrero.

Se completa este ciclo con las fiestas de los “Santos Inocentes”, “Noche Vieja” o “Fin de Año”, donde incluye la *Toma del Castillo* o *Toma de Granada*; la Epifanía o *Los Magos de Oriente* y la fiesta de *La Candelaria* (capítulos 33-34-35-36, 40). Entre medias se incluyen las fiestas de San Antón (Cap. 38) con las procesiones de anima-

les, el llamado *cerdo de San Antón*, los demonios de sus tentaciones y el *fuego sacro*, en relación con las epidemias y hospitales que albergaron a sus enfermos. Con un cirio aparece San Antón pintado por Juan de Flandes en una de las paredes del claustro alto, junto a la biblioteca en la Universidad de Salamanca, en este caso como icono disuasorio contra las aguas menores de los estudiantes. Esta imagen quedó popularizada como frase proverbial en el refranero de Correas: “Pintar santantones en rincones y llamas” y comenta: “Como en las escaleras de escuelas mayores de Salamanca, para amenaza al que se atreviere a mear en tal lugar”.

De la *Fiesta de San Sebastián*, el 20 de enero (Cap. 39), relacionada con las *Fiestas de Mozos* o de Quintos, a los que el autor dedica el capítulo 43, destaca algunas danzas procesionales, tamborradas, soldadescas y milicias. La de San Blas, al día siguiente de la de la Candelaria, el 3 de febrero (Cap. 41) y sus rituales van asociados a los males de garganta, de los que este obispo es sanador. No alude a la fiesta de Santa Águeda, el 5 de febrero, relacionada con las dolencias de los pechos y la reivindicación del poder femenino en fiestas de mayordomas y alcaldesas, como las de Zamarramala y Miranda del Castañar. Todas estas fiestas de invierno que celebran a estos santos curanderos siguen muy arraigadas en áreas castellano-leonesas.

Concluye el autor la rueda del calendario con el llamado *Tiempo de Cuaresma* —que tiene como preludeo el “Carnaval” o “Antruejo” (en el Cap. 43) y las *Fiestas de Quintos*, que en realidad suele ir asociada a los mozos y solteros en la de San Sebastián— y la *Semana Santa* (Cap. 44), donde aborda temas sobre “El viaje al Más Allá” y la evolución histórica de estas fiestas en España y la “etnografía contemporánea” que esta semana festiva genera, incluyendo aspectos de alguna manera subversivos y paralelos como el la procesión en León del Santo Entierro a Genarín; dedicando un último capítulo a la “Quema del Judas” (el 45).

Particular atención merecen los dos capítulos con que concluye esta obra (46 y 47): El de *La renovación festiva después de Franco*, donde incorpora las nuevas familias de fiestas que nacen en el siglo XX, algunas como la “Fiesta del árbol de 1914”, de carácter naturalista, las surgidas por intereses comerciales y turísticos con sus correspondientes etiquetas de Declaración de interés turístico, nacional o internacional en razón a sus características y valores de autenticidad, originalidad y conservación, o las que se incluyen como Patrimonio inmaterial de la Humanidad (el Misteri de Elche, etc.) y aquellas desacralizadas, especialmente en Galicia, que tienen por santo y patrono la comensalidad y la gastronomía en innumerable panoplia de variantes: la fiesta del Pulpo, la del Albariño, el Cocido, la Sardiñada, la Almeja, la festa do Carneiro o Espeto, etc.; además de aquellas derivadas de oficios y labores: Rapas das Bestas, Rosa del azafrán, Las Matanzas, etc. También las relacionadas con las identidades y las autonómicas: las de los Vaqueiros de Alzada, el Día de América en Asturias, la fiesta Vikinga. Por si fuera poca la presencia icónica de los pasos procesionales, han proliferado, además, nuevas dramatizaciones vivientes de Navidad y de Pasión. También las conmemoraciones y recreaciones cívico-históricas en comunidades judías como las de Hervás o Ribadavia, mercados y cenas llamadas “medievales” y nuevas versiones de batallas, aparte de las tradicionales de Moros y Cristianos, con flores, tomates, vino, agua, etc.

Concluye este estudio con un *Análisis Global de las fiestas* (Cap. 47), a sabiendas de la inabarcabilidad de las más de 20.000 populares contabilizadas por Brisset, entre las tradicionales y las más recientes, mostrando el autor los instrumentos y taxonomía empleados para su estudio científico con sus diversos niveles de complejidad.

En el Epílogo sintetiza en enunciados temáticos este complejo milenrama del árbol de las fiestas: las conexiones entre los diversos rituales, la evolución, raíces, significados, superposición de acciones y elementos, las motivaciones sociales y religiosas de las fiestas, o el placer, catarsis y liberación que producen, así como el control religioso o político a que pueden estar sometidas dando lugar a prohibiciones y originando transformaciones y desobediencias; la “Rebeldía” que encabeza el título de esta obra, sin olvidar la necesaria gestión de las identidades y la memoria histórica de cada comunidad.

Termina Brisset ofreciendo como colofón una propuesta de interpretación antropológica sobre una de las estructuras y rituales más populares, al menos en el área y tema que más domina, el llamado de las “Soldadescas”, vinculado a las representaciones de Moros y Cristianos, como la materialización o “mandilín” / prólogo de Agustín García Calvo que da, quizá, pie al autor para incluir el concepto REBELDÍA como ingrediente de la Fiesta: la SUBVERSIÓN en la DIVERSIÓN que, a su vez, debe generar la DUDA.

ANTONIO CEA GUTIÉRREZ
CCHS. CSIC. Madrid