

*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*,  
vol. LXX, n.º 1, pp. 235-246, enero-junio 2015,  
ISSN: 0034-7981, eISSN: 1988-8457

## NOTAS DE LIBROS

GOFFMAN, Alice: *On the Run. Fugitive Life in an American City* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014), 277 pp.

Se trata de una etnografía muy complicada y, en mi opinión, muy singular. Mi intención aquí es argumentar que la confluencia de una serie de circunstancias, a partir de lo que declara la autora y hasta donde llega mi conocimiento, la convierten en una de las mejores etnografías que he leído hasta el momento.

En primer lugar, se trata de una etnografía realizada por una socióloga, al estilo del trabajo clásico publicado por Willis sobre la vida de un grupo de chicos adolescentes de clase trabajadora, su relación hostil con la escuela y su entrada en el mercado de trabajo (Willis [1977] 1981). *On the Run* es igualmente una etnografía excelentemente rica desde una perspectiva antropológica.

En segundo lugar, cabe mencionar el hecho de que la autora comenzara su trabajo de campo para la monografía siendo una estudiante de los primeros cursos de la carrera, aunque lo continuó durante sus estudios de postgrado y terminó convirtiéndose en su tesis doctoral. En este sentido, creo que es importante señalar que es la primera vez que la editorial en la que está publicada, *The University of Chicago Press*, firma un contrato para un libro con un estudiante aún sin graduar. Recién publicado el libro, el *New York Times Book Review* le dedicó una extensa reseña (Kotlowitz 2014) (y ha sido calificado por la misma revista entre los 100 libros notables del 2014, lo que resulta singular para cualquier etnografía, y especialmente para una realizada por una estudiante). Sin embargo, en mi opinión la reseña no hace justicia al libro porque el autor critica lo que ningún etnógrafo haría, por ejemplo el hecho de que la autora se haya trasladado a residir en el barrio para realizar su trabajo cosa que, a juicio del autor de la reseña, le impide «tomar la distancia suficiente para ser objetiva».

Otra de las razones que singularizan este trabajo es el hecho, declarado por la autora en un apéndice que titula «Nota metodológica», de que su relación con las personas que se convirtieron en protagonistas de la etnografía no empezó por un interés académico, ni con ninguna intención de realizar el trabajo al que acabó dedicando ocho años, sino por razones personales. A lo largo del tiempo, las relaciones con las personas fueron cambiando y en un momento determinado ella introdujo su interés por incluirles en un trabajo de curso de una de sus asignaturas. De esta forma el vínculo que establece con los «sujetos estudio», precede al estudio y lo trasciende. Lo que, en mi opinión, tiene como consecuencia una mayor profundidad en el trabajo, porque su compromiso con las personas va más allá de los intereses de un estudio académico.

Me parece relevante señalar, en relación con el argumento anterior, que aunque el «viaje» desde la universidad y su lugar de residencia al lugar de trabajo de campo suponía recorrer treinta o cuarenta manzanas, la distancia social entre los dos ambientes puede ser comparable a la que debía recorrer un antropólogo americano en la primera mitad del siglo XX que se desplazara a Nueva Guinea-Papúa, por poner un ejemplo de la tradición más clásica. La autora se encuentra en el «campo» con pocas claves para saber comportarse: las que utiliza son completamente erróneas y ponen en peligro, no sólo su vida, sino las de las personas de su alrededor. A pesar de vivir en la misma ciudad, el proceso de re-aprendizaje que supone moverse en el nuevo ambiente, es mucho más profundo y mucho más urgente que el que muchos

antropólogos clásicos han hecho en los lugares más remotos de la tierra. Por este motivo, además, este «viaje» se transforma: al principio lo realiza varias veces por semana, pero poco a poco va pasando más tiempo en su lugar de trabajo de campo de manera que el proceso se invierte: viaja algunas veces por semana a la universidad, a ver a su familia o a encontrarse con sus amigos. En la fase final del trabajo de campo llega a pensar que no puede volver, y declara que acaba volviendo, simplemente, porque el cambio de circunstancias le impide permanecer.

Creo también que la edad de la autora juega un papel importante, y el hecho de que su vida adulta esté comenzando cuando empieza el trabajo, porque tiene pocas obligaciones con respecto a las personas de su alrededor: no tiene pareja ni hijos ni trabajo estable. Mantiene unas estrechas relaciones con sus padres, con algunos amigos y con la universidad, pero excepto por el contacto con sus padres, llega a pensar que su compromiso con las personas con las que comparte su vida durante el trabajo de campo le va a impedir mantener los antiguos amigos e incluso los estudios en la universidad. Creo que este es un elemento clave que determina la profundidad del trabajo de campo y la relevancia e implicación en él.

Por último, me gustaría indicar otra circunstancia que me parece relevante para contextualizar la etnografía, y es el contexto familiar de la autora, al que ella misma alude en el apéndice. Alice Goffman es hija de Erving Goffman, un notable sociólogo cuyo trabajo ha tenido una influencia muy significativa en antropología. Su padre murió siendo ella muy pequeña, pero reconoce haber crecido leyendo su obra. Por otro lado, su madre, Gillian Sankov, es una antropóloga que trabaja como sociolingüista, y su padre adoptivo, William Labov, es también un sociolingüista notable por sus trabajos metodológicos. Indudablemente un ambiente familiar como éste ha permitido a la autora un entrenamiento en la metodología etnográfica mucho más profundo que la mayoría de los estudiantes de universidad a su mismo nivel, y me parece responsable, al menos en parte, de su destreza en el uso de las herramientas etnográficas.

Creo que todas estas circunstancias señaladas, y seguramente otras que no señalo o no he reconocido, determinan el tipo de trabajo que la autora ha realizado, pero con ello no quiero restar importancia a dos ingredientes personales: el valor y la honestidad que son, en mi opinión, las dos características más sobresalientes del trabajo.

El estudio se centra en el transcurso de la vida de un grupo de jóvenes, todo ellos varones, que viven huyendo de la policía la mayor parte del tiempo, y analiza el complejo entramado de relaciones con el sistema judicial y carcelario que determina completamente las trayectorias vitales de los jóvenes y también las de sus parejas e hijos, sus madres (en algunos casos los padres también), amigos y vecinos del barrio. Todo este conjunto de actuaciones policiales y del sistema de justicia criminal vienen determinadas por lo que se conoce en Estados Unidos desde los años 80 del siglo XX como la «Guerra al crimen» y la «Guerra a las drogas». A partir de mediados de la década de los 90 quedaron englobadas en la política conocida como *Zero Tolerance*, que impone castigos inmediatos a determinadas infracciones anteriormente consideradas menores, y que ha permitido, en las últimas décadas, la entrada de la policía en las escuelas.

La autora argumenta y consigue demostrar a partir de su investigación etnográfica que la aplicación de estas medidas no es sólo ineficaz para combatir tanto el crimen como las drogas, sino que en determinados barrios, pobres y con población mayoritaria afro-americana como en el que ella ha estudiado en Filadelfia, la aplicación de la política «es la causa» de la existencia de vidas *On the Run* [en continua huida], como las de los chicos con los que ha trabajado. Es decir, que no solo criminalizan la marginalidad, sino que identifican más estrechamente la marginalidad y la pobreza con el crimen.

En sus propias palabras: «The question of why some young men wind up in prison and others do not is an age-old one, and I can't pretend to fully speak to it, let alone answer it, here. Certainly, it is poorer young men around 6th Street who to find themselves arrested and sentenced to jail and prison, though the crimes of which richer young men, both Black and white, are also guilty: fighting, drug possession, and the like (p. 194)».

En cuanto al análisis del tema de la marginalidad, esta monografía se asemeja al trabajo de Bourgois (1995), sin embargo los protagonistas de *On the Run* son más jóvenes y la autora

está mucho más involucrada en sus vidas; por este motivo, en mi opinión, el trabajo tiene mayor alcance y su argumentación sobre las consecuencias de las medidas policiales y judiciales es más profunda. La autora consigue presentar al lector las vidas de sus protagonistas totalmente permeadas y determinadas por los encuentros con la policía, los tribunales juveniles, las sesiones judiciales, las visitas en la cárcel, el pago de las fianzas, el complicado entramado de relaciones con las personas de las que dependen una vez que salen de la prisión, etc. Pero además analiza exhaustivamente todas las limitaciones que su condición de huidos o inmersos en procesos judiciales, en prisiones o recién salidos de la cárcel les impone a la hora de tratar de alcanzar una vida fuera de la marginalidad: no pueden tener un documento de identidad, y por lo tanto no pueden abrir una cuenta bancaria, no pueden comprar un coche ni un teléfono móvil, ni alquilar una casa, ni volver a la escuela, ni tener la custodia de sus hijos, ni otro largo etcétera. Como consecuencia, existe toda una red de personas en el barrio que prestan este tipo de servicios de manera ilegal a cambio de un margen de beneficio mucho mayor.

Por otro lado, la autora presenta también las vidas de las personas que rodean a los jóvenes: las consecuencias que para ellas tiene el hecho de que sus hijos o parejas sean fugitivos de la justicia o estén pendientes de juicio o en la cárcel. Pero me ha resultado especialmente interesante el hecho de que no las presente como meras víctimas, sino como víctimas con una clara conciencia de su propia agencia, es decir el margen de maniobra que les permite manipular, en ocasiones, las relaciones con los jóvenes a su favor. En mi opinión, es aquí donde reside la mayor riqueza etnográfica del trabajo y donde supera anteriores análisis sobre el tema.

En este sentido, no resulta necesario preguntarse por la utilidad del estudio que realiza: no es necesario que reclame de manera explícita para qué y para quién sirve. Pero creo también que después de la lectura de este trabajo, las medidas y las leyes englobadas en la política pública *Zero Tolerance*, y otras similares fuera de Estados Unidos, deberían ser reevaluadas a la luz de los argumentos de la autora.

Para terminar, simplemente una conclusión metodológica a la que me ha llevado la lectura de esta obra: debemos de enviar a hacer trabajo de campo a los estudiantes más pronto y prepararles mejor para ello porque creo que pueden ofrecer perspectivas que cambien profundamente nuestra disciplina.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA:

- Bourgois, P. 1995. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Kotlowitz, A. 2014. «Deep Cover: Alice Goffman's 'On the Run'». *New York Times Sunday Book Review*, 26 de Junio de 2014.
- Willis, P. [1977] 1981. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Nueva York: Columbia University Press.

MARGARITA DEL OLMO

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, CSIC

ARMANET, Éléonore: *Le ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2011), 363 pp.

*Le ferment et la grâce* propone una etnografía de lo sensible desde una antropología fenomenológica y semántica. El libro es el resultado de un trabajo de investigación doctoral llevado a cabo a lo largo de dos años en la aldea de al-Buqay'a (Galilea), de población mayoritaria drusa, donde también conviven cristianos, judíos y musulmanes. La premisa es plan-tear un estudio etnográfico del grupo que indague en sus formas de afirmación frente a una

sociedad cada vez más secularizada y materialista: «comment le collectif druze, pourtant si centripète, parvient-il-à faire lien avec un environnement sécularisé, basé sur l'individualisme et le matérialisme de consommation, sans verser dans la crispation narcissique, l'évitement hostile ou le violent ressentiment?» (p. 23). El estudio se centra, por tanto, en una sola localidad y es una propuesta de una etnografía distinta, radicalmente situada en la experiencia corporal y lingüística, micro-local, endógena y, por tanto, conscientemente descontextualizada. Se parte de la hipótesis de que la afirmación de la comunidad se produce también a través de sus formas físicas y, en el caso druso, de una manera fuertemente corpocéntrica y fijada en lo materno. Las prácticas que se estudian y que representan este proceso son fundamentalmente tres: la elaboración del pan (II. Enfanter le pain); el vestido y la constitución del espacio doméstico (III. Abriter, IV. Le couple en aube, V. La grande joie des noix) y el libro sagrado, el *kitâb al-hikmé* (VI. Le livre saint, entre corps et narration, VII. Le livre, ferment de savoir-taire, levain de savoir-faire). Estos tres elementos se presentan no solo en su descripción material sino sobre todo a través de un análisis semántico. De hecho, será el análisis lingüístico lo que revele la conexión entre lo sagrado (*la grâce*), los ciclos de la vida (*le ferment*) y el cuerpo femenino: «Aussi spiritualisent-elles ce qui, en monde druze, relève non seulement d'une coïncidence fondamentale, mais aussi d'une poïésis radicale: l'alliance du sacré avec le corps» (p. 40).

La propuesta de estudio de Armanet busca también reescribir y reinscribirse en la tradición de los estudios previos. Como consecuencia, se propone una revisión crítica de las aproximaciones históricas y etnográficas cuyo deseo de objetivación y neutralización, acaban generalmente mostrando un sujeto que se desdibuja de su narración y se vuelve transparente pero que paradójicamente se apropia y coloniza (p. 31-33). En contraste, Armanet propone inscribirse en una antropología femenina —'J'ai choisi d'inscrire mes propos dans la lignée d'une anthropologie féminine' (p. 33)— que refleje su experiencia dentro del grupo y que, en la línea de Favret-Saada, muestre también el proceso de *co-naissance*, para cuestionar la premisa científica que presupone el distanciamiento para la adquisición de conocimiento: «Je me suis demandé quel traitement épistémologique devait être réservé à une compréhension ethnographique développée dans un pacte de 'com-passion' avec le group d'adoption» (p. 31). Es en el prólogo (pp. 21-57) donde se propone este marco teórico, a la vez que se ofrece un estado de la cuestión crítico; mientras que en el primer capítulo, «Itinéraire d'une 'co-naissance': un terrain anthropologique en monde druze» (p. 61-121), se plantea un recorrido enunciativo, en una línea posmoderna, en la que el sujeto se exhibe en su propia búsqueda, no evita su transparencia ni favorece su neutralidad.

Se asiste pues en este capítulo inaugural a una combinación de experiencias personales y vitales entrelazadas con observaciones analíticas y académicas. La autora narra así su entrada en la comunidad y su itinerario a lo largo de los dos años en el grupo. El logro es la intercalación de pasajes de su diario junto con notas de trabajo de campo que se entrelazan con la narración a posteriori. De esta manera, Armanet consigue crear una doble temporalidad (y tal vez un doble sujeto) que densifica y dota de complejidad al estudio. En cuanto a la representación del sujeto y su coherencia con el planteamiento teórico del que se parte, se generan en el discurso inevitablemente algunas tensiones que no pasan desapercibidas en la lectura y que tienen que ver con la propia contrariedad del sujeto enunciativo no siempre bien representadas en su relato autoreflexivo. Frente al deseo de llevar a cabo un estudio endógeno (apoyado en la estancia dentro de la comunidad), el sujeto permanece, inevitablemente, externo, extranjero (*shar'i*) y su discurso se inscribe en un marco hegemónico académico, el del contexto universitario francés; duplicidades de la voz sobre las que no siempre se reflexiona suficientemente. En cualquier caso, lo que resulta más interesante es el cuestionamiento y la autoconciencia de ciertas dinámicas discursivas («l'imaginaire européen de l'Orient [...] réifiant», «une 'secrétolâtrie' orientaliste» y «généralement émis par des voix masculines, majoritaires dans l'approche de la société druze, patrilinéaire et virilocale»), así como el deseo de generar nuevos itinerarios.

El tono de autoreflexión del primer capítulo se vuelve discontinuo en los que siguen, más descriptivos, aunque todavía centrados en el análisis semántico. El capítulo de la elaboración

del pan, «Enfanter le pain» (pp. 127-197), marca un recorrido semiótico en el que ya se nos dan gran parte de las claves lingüísticas que conformarán el desarrollo conceptual del libro (la levadura, *kharimé*; la gracia, *baraké*; lo puro, *ndîf*). Los rituales de elaboración del pan (actividad estrictamente femenina y, en ocasiones, grupal), las fórmulas de bendición y los silencios consensuados del grupo se unen a otras prácticas que rigen la intervención, ingesta y almacenamiento del alimento y que sirven en última instancia para trasladar el concepto de lo sagrado al espacio de lo cotidiano. También a partir de la espacialización se conectan lo materno y lo sacro: el horno ocupa un lugar interno y central en la casa, íntimo y sagrado. El hecho de que la palabra señale hacia el pan y lo haga también hacia el recién nacido y hacia la mujer, favorece el análisis de Armanet en el que la palabra liga en su enunciación más allá de lo descriptivo pero que a menudo converge en un análisis esencialista, en el que se sobreinterpreta el vínculo lingüístico y metafórico.

El establecimiento del hogar y el nacimiento del niño, asuntos que se exploran en los tres capítulos siguientes siguen anudados a las metáforas del fermento, la gestación y la alumbración del pan, así como a su raigambre femenina. Los procesos matrimoniales, el pan y la *co-crédation*, se conectan igualmente con la idea de la perpetuación del grupo y al mantenimiento de la comunidad, concepto que se refleja en el estudio de campo como un movimiento fuertemente estructurado (se exploran poco las disidencias o fisuras) y que deriva siempre hacia un modo de ser social sacro. Lo sacro se tratará de forma abierta, aunque opaca, en los últimos capítulos del libro, dedicados a presentar el libro sagrado (*kitáb el-hikmé*). El desarrollo temático por tanto acaba siendo, de algún modo, iniciático aunque esto no conllevará necesariamente un «desvelamiento» sino más bien lo contrario: un repliegue, una contención declarada, pues la autora posiciona su voz analítica en este caso en una opacidad silenciosa.

El capítulo VI «Le livre saint, entre corps et narration» (pp. 203-253) que abre con una cita de Ibn 'Arabi —les noms sont nostalgiques des choses— renuncia a presentar el libro desde el contenido sino desde la simbología que lo acerca a lo matriarcal: «le rapport des Druzes à leur Livre saint reflet de l'orientation matricentree de leur culture» (p. 289). Así, se recorren de nuevo las analogías metafóricas que conectan la experiencia del libro con la de la mujer (especialmente madre) y también con el recién nacido. La forma de vestir y envolver el libro, su colocación en el vientre-centro de la casa; el atril que reproduce la forma uterina-materna y las prácticas de lectura. Para Armanet, «le Livre saint des Druzes n'est pas un docte message théologique: il revêt bien plutôt les traits d'une théophanie sensorielle» (p. 289). Se habla por tanto de matriz (*matrice*) del libro y del cuerpo femenino a la vez que se habla del cuerpo del libro. La descripción de este es así la de un objeto femenino, maternal, envuelto en una liturgia corporal. Si bien la autora proporciona algunas claves acerca de la ejecución de los distintos ritos y en concreto sobre la lectura (lectura individual y nocturna; la no sistematización horaria de los rezos; la descripción austera del lugar de rezo, el *kbilwé*; la separación de sexos mediante una tela; la lectura masculina; y la encarnación de la religión en la mujer *bikbalaqû ma' ed-dîn*), así como algunos elementos que rodean al libro (lo nocturno, el sueño). Todos ellos permanecen siempre conectados al ámbito semántico, al de la palabra, la experiencia lingüística y fenomenológica de la corporalidad. No se analizan en ningún caso desde su aspecto político ni desde las estrategias de poder dentro del grupo con sus posibles desequilibrios.

Algunos aspectos quedan, por tanto, oscurecidos por el deseo de mantener el silencio y de preservar el pacto con la comunidad: «Je ne décrirai pas l'Écrit sacré dans son contenu, frappé du 'non-dire' (*kitmân as-sirr*, de *katama*, litt. Cacher, taire) auprès du profane druze (*jâbil*) et de l'étranger (*sbarî*). Outre son caractère intrusif» (p. 290). El epílogo del libro continúa esa misma clave renunciando a ofrecer una síntesis del trabajo y dedicándose a narrar un encuentro años después en el que se conecta con la comunidad a través de un reconocimiento lingüístico (pp. 345-347). Entre las premisas del libro estaba también el rechazo al término secreto (*sirr*) para hablar de la religión drusa por considerarse exógena, no adecuada, y por contribuir a un modo de pensamiento ligado al orientalista. Armanet, por su parte, conecta la visión de lo secreto con lo indecible, lo incommunicable; pero es un sujeto el suyo que se muestra también «fascinado» ante formas religiosas que se observan pero en las que no se penetra. Esto

origina una nueva tensión en el estudio que provoca un nuevo cuestionamiento del discurso científico, es decir, plantea si efectivamente el lenguaje académico es útil para indagar en la comunidad tal como se plantea aquí o si tal vez sería más adecuado explorarlo a través de otro espacio narrativo como es el de la literatura o el de la poesía. En cualquier caso, es precisamente el trabajo lingüístico (los testimonios y la riqueza de los términos que se van intercalando en las descripciones) lo que hace que el estudio de Armanet cobre una gran densidad y lo que —añadido a su nueva propuesta de estudio y a su cuestionamiento de los discursos establecidos— resulta en una de las mayores aportaciones de este trabajo. *Le ferment et la grâce* merece ser tenido en cuenta no solo dentro de los estudios de campo sobre la comunidad drusa de Israel sino también en otros ámbitos donde seguramente puede ofrecer formas nuevas para otras búsquedas y otros recorridos.

TERESA SOTO

Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo  
y Próximo Oriente, CSIC

BERT, Jean-François: *Marcel Mauss, Henri Hubert et la sociologie des religions. Penser et écrire à deux* (París: La Cause des Livres, 2012) 174 pp.

El objetivo de este libro es analizar la amistad intelectual entre dos figuras emblemáticas de la escuela francesa de sociología, Henri Hubert y Marcel Mauss. La afinidad electiva se sospecha fácilmente tras la escritura en colaboración del *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) o del *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903), obras maestras de la antropología, la sociología y la historia de las religiones. El libro de Jean-François Bert es tripartito. La primera parte es el análisis del autor (pp. 7-87). La segunda, por lejos la más interesante y novedosa, es un anexo con una recopilación de cartas de 1898 —quince de Hubert y seis de Mauss (pp. 89-141)—. La tercera (pp. 143-165) se compone de dos breves textos autobiográficos, más conocidos, en los cuales el rasgo más destacable tal vez sea la reivindicación del trabajo colectivo en el *Année Sociologique*, que además de los protagonistas congrega a figuras como É. Durkheim, G. Davy, M. Granet, F. Simiand, C. Bouglé, L. Gernet, M. Halbwachs, etc.

Más que por la trama argumental, que no ofrece nada demasiado nuevo, o las claves analíticas, que muchas veces no pasan de lugares comunes, el libro resulta interesante por los datos que Jean-François Bert recopila en los archivos del Muséum d'histoire naturelle, el Musée du Quai Branly y el Musée d'Archéologie nationale de Saint-Germain-en-Laye. La información ilustra bien la *cuisine* de la colaboración de Hubert y Mauss. No sólo las referencias más previsibles a los contextos sociales de los autores (la burguesía católica en el caso de Hubert, la familia de comerciantes judíos de Mauss), sus discusiones respecto de la relevancia de generalizar a partir de datos sobre la India védica, el Talmud o la Biblia, del intelectualismo de la obra de Frazer o del carácter irreductible a la psicología individual del fenómeno religioso, al mejor estilo de la doctrina durkheimiana. Se destaca, asimismo, la genealogía de una erudición compartida, plasmada en un inmenso trabajo de elaboración de fichas de lectura (nada menos que 15000 para el *Esquisse*...). No faltan, tampoco, apuntes tomados en clase, con anotaciones al margen y caricaturas incluidas (p. 17), las correcciones en las pruebas de galeras del texto sobre el sacrificio (pp. 33, 35), el plan de trabajo para el ensayo sobre la magia (p. 43) o los puntos concretos en los cuales ambos autores rechazan las sugerencias de Durkheim (pp. 53, 102).

La colaboración no está exenta de disensos. El austero Hubert descarta las hipótesis demasiado subjetivas de Mauss sobre el sacrificio del Dios («Te aseguro que no dejaré una sola línea», pp. 27-28); le reprocha sus conclusiones más mitológicas que sociológicas (p. 30), y a veces señala sus carencias interpretativas: «Mi querido Marcel, no has comprendido nada de lo que te he enviado» (p. 30). Más allá de lo académico, las cartas iluminan las biografías cruza-

das bosquejando un retrato humano, demasiado humano de ambos. Hubert y Mauss se tratan de «hermano», «gemelo», «mi viejo», «viejo querido» o «querido amigo» pero por momentos su relación «fraternal» parece un matrimonio. Los reproches más frecuentes son de Hubert, que exige que Mauss no pierda el tiempo, que le envíe los textos que pactaron, que no extienda sus viajes (pp. 94-95, 105, 112). «Comienzo a creer que te burlas de mí», le escribe (p. 95). En ocasiones llega a quejarse formalmente con Durkheim por la falta de profesionalismo de su sobrino (pp. 22-23). Durkheim y Hubert, como la madre de Mauss, lo presionan a su vez para que se dedique más intensamente a su trabajo. Pero Mauss no está dispuesto a sacrificar su juventud a la ambición académica, y se contenta con una carrera modesta (pp. 133-134). No critica la opción de Mauss de Hubert, que juzga noble y bella (p. 122), pero prefiere otra: «Permíteme decirte, sin embargo, que muchas veces un whisky hace descansar más que un largo paseo con un camarada, y aconsejarte entonces algunas salidas que enseñan más sobre la vida que cualquier reflexión. El tiempo que pierdes en este momento, sin aprovechar tu juventud, no volverá más» (pp. 119-120). Mauss se considera «un voluptuoso», y propone que ambos aprendan uno del otro: «Tú tienes que ennoblecer e idealizar algunas de mis tendencias materiales, y yo tengo que sacarte de vez en cuando de tus libros, de tus ideas, de tu soledad física que involuntariamente llenas de sueños» (p. 136).

Las cartas escogidas por Jean-François Bert muestran una suerte de catarsis existencial. Hubert se queja de las migrañas o sus inseguridades (pp. 106-107), y confiesa: «La compañía de Reinach no puede enviciarme demasiado. A su lado soy la imprudencia, la falta de vergüenza. Me da lindos sermones de caridad: bellas lecciones sobre la necesidad de cubrir los testículos de las estatuas con hojas de vid. Me revela que dudó en incluir en su antología cosas demasiado fálicas. Después de estas charlas quedo congelado. Es verdad: los gozos vulgares me asquean. Te confieso que amo demasiado a las mujeres, sentimentalmente, como para frecuentar a las putas. Quiero conservar cierta virginidad de corazón, a falta de la otra. Es tonto pero soy así» (p. 104). Por su parte Mauss se siente «viejo y triste» (p. 127). Anota: «Estoy en una verdadera fiebre de trabajo y de tristeza. Los nervios del parto mientras escribo, la sensación de mi lentitud, el tiempo que pasa, y lo poco que queda. La necesidad de terminar antes de mi partida; todo esto tortura mi corazón, y no tengo nada para distraerme» (p. 125). En su relato de viaje describe lánguidamente «el cielo de leche de Holanda, y sus mujeres pálidas» (p. 123). Lo exaspera el tedio de la rutina: «Mi vida se hace cada día más somnolienta. Todavía escribo, pero no pienso. No investigo (...) Nula excitación filosófica. Ninguna preocupación por una idea nueva o interesante» (p. 119). Y las confesiones llegan a ser descarnadas: «Lejos de estar infeliz, siento que mi vida se apaga. Converso con un pequeño abogado muy nulo; saco todo lo que puedo de él, pero no consigo que me presente a una sola mujer. El resto del tiempo estoy solo, hablando mal el holandés con la dueña de casa. Y todos desaparecen. Costumbres tiránicas, manías. Ausencia de gustos, de deseos sexuales. Sueño despierto largamente, pero de forma deprimente, en mi cuarto, donde me quedo hasta tres horas seguidas. A esto me lleva, al final de mi largo día, el trabajo automático con el sánscrito» (p. 120).

Hubert finalmente se casa en agosto de 1910 con Alma Schierenberg, y tienen un hijo al que llaman Marcel. Pero luego el carisma se hace rutina y Mauss se vuelve una estrella fulgurante entre las lunas muertas, pálidas u oscuras del firmamento de la razón. Los amigos se distancian y el final que nos ofrece Jean-François Bert es tan melancólico como las cartas de 1898: «La década de 1920 abre un nuevo período. Hubert es retenido cada vez más por su actividad en Saint-Germain-en-Laye, por sus cursos en la École du Louvre y por su vida familiar. A juzgar por las cartas que entonces se escriben, los dos amigos parecen más distantes. Sólo a veces intercambian algunas palabras, una invitación a cenar, una negativa...» (p. 77).

El libro de Jean-François Bert dista de ser perfecto. No queda clara, por ejemplo, la razón por la cual las cartas seleccionadas se limitan al año 1898. Por momentos presenta la información de forma desordenada, y echamos de menos una dosis de cartesianismo: califica a William Robertson-Smith como «antropólogo» (p. 108, n. 45), o atribuye *Les deux sources de la morale et de la religion* a Lévy-Bruhl y no a Bergson (p. 86, n. 110). No obstante, el valor de la información felizmente se impone sobre los aspectos formales, y así como una serie de publicaciones reivindica en las últimas décadas el papel de Mauss en su célebre colaboración con

Durkheim, la obra triunfa al rehabilitar el legado de Henri Hubert y mostrarnos la complejidad de su relación con un joven Marcel Mauss.

DIEGO VILLAR  
CONICET, Argentina

RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.): *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías* (Aquisgrán, Shaker Verlag, Bonner Amerikanistische Studien, Vol. 51, 2014), 500 pp.

El editor presenta en esta obra un conjunto de textos etnográficos realizados por varios autores en diferentes puntos del continente americano, los cuales tienen similitudes en mostrar la relación del hombre con los animales, que en su mayoría son de producción, y también en manifestar una diversidad de formas en que esas relaciones se efectúan, se simbolizan e interpretan. A través de los autores seleccionados se adentra al lector en Perú, en Argentina, en México, en Estados Unidos de América y en estos países es posible observar una variedad de maneras en que caballos, toros, vacas, llamas, alpacas y ovejas forman parte de la vida rutinaria calendárica de los grupos humanos estudiados.

Al leer los artículos se da una inmersión en la riqueza cultural americana, en donde el especialista que desee hacer estudios comparativos o relativos al tema puede encontrar elementos sustanciales para su investigación, tanto si su interés son los rituales como la ganadería. Al mismo tiempo, el lego que desee conocer sobre la relación en torno al ganado tiene una obra para acercarse a la amplitud de los rituales americanos, pudiendo observar la variedad de elementos involucrados en una corrida de toros, en un jineteo, en el transporte de mercancías con llamas o en la marcación del ganado.

La importancia de ser una compilación es que ofrece diferentes puntos de vista en diferentes regiones, lo que da una amplitud al fenómeno. Las etnografías colocan al lector en el sitio de los rituales, permitiendo leer las voces pronunciadas, los elementos que entran en el orden simbólico y el punto de vista de los locales a través de citas textuales. Algunos de los artículos tienen un corte más descriptivo, lo que prioriza el fenómeno en sí; en otros los autores ofrecen algunos elementos interpretativos (aunque hay que resaltar que la selección de imágenes y la redacción ya en sí es una interpretación). Así, los rituales ganaderos se muestran en su viveza refiriéndose su sentido productivo, religioso, festivo y social.

A través de ellos se observa la compleja relación del ser humano con los animales, que en este caso principalmente son ganaderos: vacunos, llamas, alpacas y ovejas, aunque aparezcan algunos otros (gatos, cuyos, gallinas). Esa relación los autores la ligan al tejido simbólico que hace ser a la sociedad que los realiza, mostrando que en los rituales ganaderos se ofrece una ventana a una concepción más amplia de la realidad que tienen los grupos, como lo es su visión del mundo o los nexos a la historia, la economía, la política y el medio ambiente, que hacen que las etnografías entren en relación con procesos de más largo alcance en el tiempo y en el espacio, sin perder por supuesto la importancia local.

La obra es un importante equilibrio entre lo observado por los etnógrafos y lo presentado para la academia. La viveza de los ritos se vuelve accesible para los académicos sin perder sus rasgos distintivos, hay una armonía en la intervención del investigador y los participantes, así como en el lenguaje popular y académico, para lo cual se incluye un glosario para familiarizarse con términos clave. Convertir en un texto la riqueza de una fiesta tiene sus desafíos que los autores los libran de manera afortunada, siendo justos con los locales y con el interés académico.

El conjunto de textos se nos presenta dividido en dos partes, en una inicial centrada en Perú en donde se seleccionaron tres tipos de rituales, que son los de marcación del ganado, de lidia y de arriería. En una segunda parte se incluyen etnografías del mismo país así como de otras latitudes (Argentina, México, Estados Unidos de América), que se diferencian por agregar otros sitios y otros rituales.

En la introducción, el editor da algunas claves para la lectura de los artículos, los cuales presenta como «un conjunto de etnografías sobre las variedades del tratamiento ritual de ciertos animales en contextos amerindios». Para su comprensión, ofrece algunas generalidades para apreciar el fenómeno, como algunos datos del medio ambiente (el papel de la altitud), de los animales de los rituales (clasificación, rasgos), el tipo de propiedad del ganado y de la tierra que influyen en cómo se maneja el mismo. Brinda a su vez, un estado de la cuestión de las etnografías de rituales ganaderos y del rito, así como una muy útil estructura de la herranza en los Andes, que sirve al lector para una mejor comprensión del conjunto de la obra.

La primera de las etnografías presentadas es la de Murguía en el texto «Tauromaquia en el altiplano (Puno)», en donde el autor nos muestra una fiesta taurina. En ella es posible, a través de la organización del evento, mostrar la división del trabajo, la asignación de roles y el establecimiento de jerarquías que posee la comunidad y que se mantienen durante la celebración. Uno de los principales escenarios de la fiesta es el ruedo construido para la ocasión, producto del esfuerzo colectivo y en el que «dentro del aparente caos», se desarrollan una multiplicidad de eventos, algunos de ellos simultáneos, en donde se torea, se jinetea, se danza, se parodia, se coteja y se ingresan pobladores al ruedo. Dentro de ello, por supuesto que ocupa un lugar central la corrida de toros, la cual contiene algunas acciones que pueden sorprender al lector que posea otro marco cultural, como lo son acciones llevadas a cabo para aumentar la bravura del toro que incluyen el enterramiento de un gato, la adoración de la imagen del toro, untarle ají o darle de beber alcohol al animal. Estos detalles el autor los recupera de gran manera y con claridad a pesar de la densidad en que seguramente sucedieron.

Los siguientes textos son los de Cáceres, Rivera Vela, Schäfer, Tito y Cama, quienes muestran los rituales en torno a la marcación de ganado, que aunque son de distintos sitios peruanos y en ellos se reconocen variaciones de una comunidad a otra o según el informante, tienen algunos elementos similares, como ser sociedades que desarrollan la ganadería y en mayor o menor medida la agricultura entre otras actividades complementarias. En los rituales se observa la relación con el tiempo pasado, presente y futuro, respecto al primero los participantes tienen un nexo a través del compromiso de seguir con las tradiciones de los ascendentes familiares, así como el retomar los restos arqueológicos comarcanos como lugares para bendecir. Sobre el tiempo futuro se tienen diversas acciones para predecir la suerte del año o de las fiestas a través de elementos de fuego como son las cenizas, velas, el sonido de la combustión o el maíz calentado.

Otro punto es el intercambio entre animales, humanos, seres de la naturaleza (*Pachamama*, *Apus*, seres del agua) y del catolicismo (vírgenes, santos). La relación entre ellos involucra reconocer áreas de influencia y poderes, por lo que es necesario pedir licencias y dar ofrendas para la obtención de un beneficio. Estos intercambios forman parte de los mecanismos de búsqueda de la fertilidad, la buena producción y el bienestar, los cuales se realizan utilizando una variedad de elementos en los rituales como son las flores, cintas, sangre, humo, hojas de coca, alcohol, entre otros.

Los rituales también son un esfuerzo por congregarse a la comunidad y generar membresías, como el ingresar a la familia/comunidad a nuevos integrantes (jóvenes, yernos, nueras), así como relacionarse entre ellos y con las autoridades que acuden a los rituales. Estas fiestas se encuentran en la tensión entre conservar y cambiar, que hace que surjan diferencias con el tiempo y entre los sitios, como muestran los informantes, y que llevan a dar a algunos la sensación de que las costumbres se van perdiendo.

Además se puede observar, como lo apunta Schäfer, una aproximación del humano al animal y viceversa. Donde el humano se asemeja a los animales al simular ser un toro o al buscar obtener virtudes asociadas a los animales, como algunos niños que son rozados por los gallos para que tengan sus beneficios según lo refiere en su etnografía Schäfer. A su vez, los animales son tratados en formas similares a la gente: se casan (matrimonio de ovejas), se visten, beben vino, se enojan y se funden en una familia con los humanos.

Un ritual diferente es el de la arriería con llamas que plasma de manera diacrónica Leonor Miluska Muñoz en «Arriería y rituales con camélidos en el sur del Perú (Ayacucho)», aunque también menciona algunos aspectos de la herranza. La peculiaridad de la arriería es que vin-

cula regiones de distintos pisos ecológicos donde el comercio está sancionado por Dios, que considera necesario el intercambio sino «Papá Dios nos castigaría». También se requiere descifrar la ruta más adecuada del viaje con base en permisos obtenidos de las deidades y de señales de los astros, animales y plantas. La autora nos muestra el tratamiento dado a las llamas durante los preparativos, el recorrido y el retorno, las cuales son vestidas y al final se les agradece con brebajes, cánticos y cambio de cintas de sus orejas. Esto no sólo es por dar una recompensa sino que es una reafirmación de la interdependencia con los animales y un compromiso con las deidades, como señala Muñoz, ya que también se dan gracias a *Pachamama* y al dios cristiano.

En los textos de la segunda parte, hay uno basado en Perú obra de Rivera Andía, quien agrega a la hazienda otros rituales no ganaderos como lo son la limpieza de canales de riego (*champería*) y la inauguración de la vivienda conyugal (*zafa-casa*). En ellos observa aspectos similares como roles y jerarquías, entre otros elementos. Ya fuera de Perú, en la Puna de Jujuy, Argentina, Bugallo muestra los rituales de producción y fertilidad realizados con la señalada del ganado para su *multiplico* (reproducción). La autora describe la región en su aspecto productivo y mercantil, además de las creencias de sus habitantes respecto a esas actividades. Consideran un importante factor las relaciones entre los pobladores, sancionadas por el intercambio y la reciprocidad, ya que da suerte el compartir la producción lograda.

Finalmente los dos últimos artículos abordan dos figuras emblemáticas norteamericanas: el *cowboy* de los Estados Unidos de América y el charro mexicano. Los autores colocan a ambas figuras como un resultado de la adaptación de la sociedad colonizadora al territorio en que se extendieron y no como parte exclusiva de la cultura que representan. De esta manera el *cowboy* es una adaptación que abrea del indio americano y el mexicano, mientras que el charro, que es ponderado por su virilidad producto del manejo del ganado y su herencia española de uso del caballo, tiene elementos de origen prehispánico y femenino. Esta interpretación corre el riesgo de encajonar en grupos algunos rasgos de forma tajante, como ligar la productividad a lo anglosajón y el trato poco compasivo a los animales a los mexicanos y al indio americano. Aunque el tono de sus escritos es un tanto acusatorio y lanzan algunas hipótesis de corte más sugestivo, se valora el realzar el amalgamamiento cultural ante las tendencias que buscan ensalzar la pureza cultural en algunos símbolos dominantes y representativos de los dos países citados.

En resumen, estos textos son un importante registro de importancia actual e histórica del manejo ganadero en América, que aporta materiales para dar pie a otras investigaciones, como pueden ser las de corte comparativo. Las etnografías quedan a disposición para explorar posibilidades interpretativas para otros autores, que tienen la capacidad de expandirse a lo económico, lo social y lo simbólico. Son fotografías en movimiento que dan rostro y localidad a la riqueza cultural americana, en unas sociedades que dependen de la naturaleza y en las que el rito es parte de sus estrategias de sobrevivencia y desarrollo.

RAFAEL MOJICA GONZÁLEZ  
Universidad de Guanajuato

TAUSIET, María (ed.): *Alegorías. Imagen y discurso en la España Moderna* (Madrid: CSIC-De acá y de allá. Fuentes etnográficas, 11, 2014) 174 pp.

La nómina de colaboradores en este volumen colectivo, empezando por el de su editora, María Tausiet, es indicativa de la excelencia de la publicación. La lista, además de Tausiet, incluye a: Fernando R. de la Flor, Hélène Tropé, Inés Monteiro, Felipe Pereda, José Ramón Marcaida, Juan Pimentel, Stuart Clark, François Delpech. No entraré en el detalle de las aportaciones concretas de cada capítulo (el lector de esta reseña debería leer el libro y descubrir por él mismo sus contenidos), y me limitaré a discutir algunos aspectos que me parecen interesantes.

En la introducción al volumen, María Tausiet proporciona materiales para una definición de alegoría que parte de la experiencia de la existencia de algo que es difilamente expresable

con el lenguaje, cosas ocultas, novedosas, secretas, quizás indecibles. Para acceder a ellas, o para expresarlas, haría falta el recurso a signos, imágenes o palabras; más aún, el mundo mismo llegaría a ser considerado un signo que podría ser leído o interpretado para acceder a su sentido oculto, y a las conexiones que soterradamente vinculan sus diferencias aparentes. Alegoría, símbolo, metáfora, analogía... Más allá de las diferencias entre unas y otras categorías, alegoría se referiría de forma general, como escribe Tausiet, al potencial expresivo e intelectual que surge de la conciencia de una zona de niebla, de inevitable indefinición, entre lo que convencionalmente reconocemos como signo y significado, palabras y cosas.

Obviamente, la Edad Moderna europea supone una bisagra que articula varios aspectos de la mayor importancia para el estudio de la alegoría. Conocemos bien el relato clásico: la hipertrofia del pensamiento alegórico y emblemático católico moderno habría conducido a un punto crítico del que surgiría, triunfante, otro modo de pensamiento que tradicionalmente hemos llamado ciencia. Este proceso general sería inseparable del conflicto entre Reforma y Contrarreforma, y sus consecuencias extremas en la economía de la imagen y de las formas de construcción social de la autoridad en torno a la mediación y al monopolio de la interpretación. Como es bien sabido, todo este relato clásico ha sido matizado; explorando, por ejemplo, la importancia del pensamiento analógico en la ciencia, o la imposibilidad de trazar una frontera exclusiva entre el mundo protestante y el católico en torno a las técnicas de interpretación de las Escrituras y de la autoridad hermenéutica. En este sentido, algunos de los autores de este libro han hecho aportaciones decisivas, en ésta y otras de sus obras.

Una primera observación que me parece importante, y que se desprende inmediatamente de la lectura del libro, es la centralidad de la referencia exegética bíblica para cualquier aproximación a la comprensión del pensamiento alegórico moderno. La alegoría como herramienta hermenéutica del texto sagrado, referida fundamentalmente a la forma en que el Cristo es prefigurado en el Viejo Testamento, se constituye en el modelo interpretativo de otros discursos y, más allá, de una idea de la historia y del conocimiento. Bastaría recordar aquí, por ejemplo, la fascinación por el Egipto antiguo y sus jeroglíficos, o la forma en que el mundo mítico griego es integrado en la historia sagrada; a este respecto, María Tausiet cita muy pertinentemente la *Philosophía secreta* de Juan Pérez de Moya. La expresión más extremada de la presencia de la dimensión cristológica en el núcleo mismo de la operación alegórica católica es la Eucaristía, que inevitablemente aparece en varias de las contribuciones del libro (trasladada, por ejemplo, a la historia natural de las Indias, o a la inversión simbólica de lo demoníaco).

La centralidad de modelo alegórico eucarístico abre el campo a multitud de consecuencias: desde las construcciones escolásticas en torno al orden sacramental (y su poder tanto simbólico como performativo), o las polémicas nominalistas ligadas a la filosofía del lenguaje, el potencial de la eucaristía en el orden de la representación adopta múltiples formas. No se puede olvidar, por ejemplo, que la teoría del lenguaje de Port Royal surge precisamente de la reflexión sobre la eucaristía (a partir del problema de la traducción del texto bíblico, lugar crítico de la tensión entre interpretación y literalidad). En resumen: el sacramento es un buen ejemplo de la historicidad de las formas del pensamiento alegórico, sujetas, como todo objeto que circula y se transmite, a cambios de sentido, a apropiaciones de diverso tipo, a usos a menudo contradictorios, a momentos de ruptura. Se podría evocar el modelo clásico de Foucault, según el cual la representación era la forma de caracterizar el régimen de la verdad en el *episteme* de la época clásica. La crisis de la «representación» surgiría de un momento de ruptura que daría lugar a una lógica clasificatoria que permitiría, entre otras cosas, el nacimiento de las ciencias humanas. Situar el problema en la cronología obliga a interrogarse, precisamente, sobre esos momentos de ruptura. Por eso mismo, me parece insuficiente constatar la continuidad de mitos, alegorías o figuras dentro de un ámbito cultural o religioso determinado (como en el caso del «mesías pisciforme» de los judíos en el ámbito de la disimulación «marraña»), o la de la permanencia de los rasgos negativos adheridos a la «representación del otro» (como la caracterización del musulmán como enemigo en el arte cristiano medieval). Dado el carácter dinámico de las construcciones étnicas, parece necesario preguntarse, más bien, por lo que los sistemas de representación tienen de insuficiente y problemático, por sus transformaciones constantes, su inclusión en la historia y en el proceso de construcción de uno mismo.

En este sentido, el problema de la disimulación se solapa con el del discernimiento, ambos tratados en el libro. ¿Cómo distinguir a los ángeles buenos de los malos? Si la única forma de distinguirlos es un tipo de conocimiento extraordinario, de tipo profético o sagrado, ¿qué confianza se puede otorgar al conocimiento que proviene de la experiencia, de los sentidos? Aquí, la pregunta retórica no parece muy alejada de un tipo de escepticismo como el que daba origen al método cartesiano. Dicho de otro modo, postular una distancia entre las apariencias y la realidad sirve para alimentar las formas alegóricas del pensamiento pero también, a la inversa, pone en tela de juicio la capacidad de los signos para crear sentido. Un buen ejemplo de ello son los conversos. Figura de la metamorfosis moderna y del disimulo, el converso constituye un desafío para el discernimiento: ¿cómo diferenciar a un convertido auténtico de un falso? Se trata de un viejo problema, que no se puede entender sin la construcción jurídica y política medieval en torno al principio «Ecclesia de occultis non iudicat» y el surgimiento del «fuero interno» y la aprehensión teológica y legal del «secreto» (como nos muestra Jacques Chiffolleau), pero que adquiere una forma dramática en la Europa moderna de los conflictos religiosos, de la confesionalización y del disimulo. Así, la conversión sería, también, una potente fuerza de creación de escepticismo, como resultado de una desconfianza frente al potencial expresivo de las representaciones sociales.

Porque, ¿cuál es el límite de la representación? Tausiet plantea el problema en la «Introducción» del volumen. Si se consideran sólo los extremos del pensamiento emblemático y alegórico barroco y católico, se podría olvidar que éstos se producen dentro de una guerra por el sentido. Es una guerra cruel, porque lo que está en juego es la autoridad de la interpretación, un aspecto crucial en las luchas culturales y políticas de la Edad Moderna. Como nos recuerda Roger Chartier, la lucha (la negociación) por las representaciones es el espacio mismo de producción de los grupos sociales. Desde este punto de vista, la alegoría no se entiende del todo sin su contrapunto, la literalidad. Ésta no sólo se define como el producto de una supuesta racionalidad científica triunfante, sino que parte también de los conflictos en torno a la interpretación bíblica. Cabría recordar la *simplicitas* que recorre buena parte del pensamiento reformador, católico, protestante, o de otra índole. Es el caso de Miguel Servet, cuya ansia de simplicidad estaba anclada en una lectura literal radical de la Biblia («Hay que entender con toda sencillez estas palabras y pronombres, que muestran un objeto percibido», en la traducción de Ángel Alcalá). La crítica del sentido alegórico del Viejo Testamento lo convierte, simplemente, en un relato histórico, susceptible de ser sometido a las operaciones críticas de la filología, lo que limita seriamente su capacidad de producir sentido teológico, político, jurídico. Algo parecido ocurre con el ámbito de la geografía sagrada, que parte de una voluntad de literalismo hermenéutico, que acaba tiñendo uno de los espacios básicos de la representación, la cartografía y su relación con el mundo. Se puede recordar cómo en el proceso inquisitorial contra Fray Luis de León y sus colegas hebraístas de la Universidad de Salamanca, uno de los denunciantes se quejaba de que los acusados se burlaban de otros profesores diciendo «ya está aquí el sabio alegorín»; y es que el auténtico punto de conflicto de ese proceso era la cuestión de la interpretación. La defensa de la simplicidad atraviesa toda la época moderna, de diversas maneras (a menudo, unida a la metáfora de la iluminación). Podríamos preguntarnos cuántos, al enfrentarse a cierto tipo de construcciones alegóricas, exclamaban, como Fray Luis, «ya está aquí el sabio alegorín», expresando, con ello, el agotamiento de una forma de pensamiento. Se descubren, aquí, fallas que anuncian una ruptura radical, un cambio brusco de *episteme*, y cuestionan, por lo mismo, una concepción demasiado cerrada de las formas de pensamiento del mundo moderno.

Las cuestiones que provoca la lectura de este volumen son muchas y muy importantes. Se trata de una invitación a reflexionar sobre los conformación, los límites y las formas de ruptura de una herramienta de pensamiento esencial en la definición del *episteme* barroco hispano y constituye, por lo tanto, una lectura necesaria para quien esté interesado en la historia cultural e intelectual de ese periodo.

FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO  
CCHS-CSIC