

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
2008, julio-diciembre, vol. LXIII, n.º 2,
págs. 275-303, ISSN: 0034-7981

NOTAS DE LIBROS

CONDE, Juan Carlos y VÍCTOR INFANTES: *De cancioneros manuscritos y poesía impresa. Estudios bibliográficos y literarios sobre lírica castellana del siglo xv* (Madrid: Arco-Libros, 2007), 258 pp.

Los autores del trabajo ofrecen con este libro una herramienta cómoda y especialmente útil para el lector, al reunir en un volumen varias de sus mejores investigaciones —publicadas antes en diversas monografías— en torno a la lírica castellana del siglo xv y su difusión en épocas posteriores. La explicación que se incluye en las primeras páginas —no necesaria, pero totalmente convincente y cierta—, a la hora de determinar por qué decidieron seleccionar estos trabajos, se basa en varias observaciones, si bien la más sensible —y queda demostrada a lo largo del estudio— es la percepción de un “entendimiento común” en el planteamiento y en la metodología de sus investigaciones.

El libro presenta tres partes bien diferenciadas: I. De cancioneros (pp. 17-67), II. De nuevos y viejos textos (pp. 71-160), y III. De pliegos poéticos (pp.163-269), y cada una de ellas contiene cuatro capítulos. Doce, por tanto, son los trabajos que aquí presentan los autores: unos, debidos al trabajo individual de cada uno de ellos y otros, escritos en colaboración por los dos.

El primer capítulo “Noticia de un nuevo manuscrito poético del siglo xv” (pp. 17-21) apareció publicado en el *Boletín de la Real Academia Española*, LXIX (1989), pp. 459-464. Es un breve, pero interesantísimo artículo, ya que descubre la aparición de un códice manuscrito poético en los fondos de la Biblioteca de la Real Academia Española del que no se tenía noticia. Interesa, además, porque contiene algunas de las obras poéticas más importantes del Cuatrocientos. Los autores ofrecen descripción tipobibliográfica y de contenido del manuscrito, y ello ayuda especialmente en la identificación de las poesías que en él se encuentran.

El capítulo segundo titulado “Nuevos datos sobre una vieja historia. El *Cancionero de Oñate-Castañeda* y sus propietarios” (pp. 23-45) apareció en el libro *Nunca fue pena mayor (Estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton)*, edición de Ana Menéndez Collera y Victoriano Roncero López, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 163-176. Aquí se ofrece una revisada historia sobre los pormenores y vicisitudes que sufrió el *Cancionero de Oñate-Castañeda* desde su confección (ca. 1485) hasta su subasta en Sotheby & C^o, en Londres, en 1964. El códice pasó por diferentes manos hasta que, en 1967, el último propietario lo donó a la Houghton Library de Harvard, donde actualmente se conserva. Juan Carlos Conde y Víctor Infantes demuestran desde cauces comparativistas, genealógicos, etc. cuál fue realmente el paradero del códice en cada momento.

El capítulo tercero “Un nuevo fragmento del *Cancionero de Barrantes*” (pp. 47-54)

fue publicado en la *Revista de Literatura Medieval*, XI (1999), pp. 209-215. Aquí los autores nos descubren el paradero de una parte del *Cancionero de Barrantes*, perdido casi durante un siglo al desaparecer del Monasterio de Guadalupe, al que Vicente Barrantes donó su biblioteca. Conde e Infantes demuestran con argumentos concluyentes que el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid 6584, que contiene el *Vergel de Príncipes*, es un fragmento del *Cancionero de Barrantes*. Sin duda, su descubrimiento ayuda a entender el desmembramiento que sufrió el códice e ir recomponiendo sus partes, si bien muchos son todavía los interrogantes que rodean a la fragmentación de este cancionero.

El cuarto capítulo "LB1: Hacia la historia del códice" (pp.55-67), publicado por primera vez en la revista *Incipit*, XXII (2002), pp. 3-31, cierra el bloque dedicado a los estudios en torno a la poesía de cancioneros. En este último apartado, los autores desentrañan buena parte de la historia del códice LB1 (ms. Add. 10431 de la British Library). El rastreo de numerosas fuentes, el estudio minucioso de las anotaciones que existen en las hojas de guarda del manuscrito, la pertenencia a diversas bibliotecas privadas, etc., permiten descubrir nuevos aspectos sobre el devenir de este códice y se desvelan algunas claves para comprender la historia del mercado librero durante el siglo XIX.

La parte dedicada a "Nuevos y viejos textos" se abre con el capítulo "Otro testimonio manuscrito de un villancico tradicional" (pp. 71-73) y fue publicado en *Journal of Spanish Research*, I (1992-1993), pp. 203-206. Este breve, pero clarificador artículo nos presenta un pequeño fragmento de tres versos copiados al margen del manuscrito II-1520 de la Biblioteca de Palacio: "otro bjen sj a vos no tengo | y la noche se me va tris | te quien la durmjra". Los autores identifican, en primer lugar, esos versos de un villancico, semejante a otros consignados, por ejemplo, en el *Corpus* de Margit Frenk y en el *Cancionero musical de Palacio*. Sabiendo que el manuscrito perteneció a la familia Peralta y suponiendo que, a juzgar por la caligrafía, una mano joven debió copiar los versos se identifica a la copista como Beatriz Peralta. Sin duda, esos textos copiados en los márgenes permiten desentrañar nuevas facetas de la transmisión de la poesía y de nuestra historia literaria.

El capítulo seis del libro "Motes y poemas entre *dichos* o cómo pervive un cancionerillo cortesano del siglo xv" (pp. 75-86) apareció en las *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, edición de Aires A. Nascimento y Cristina Almeida Ribero, Lisboa: Edições Cosmos, 1993, IV, pp. 353-359. Se presenta en este trabajo un curioso cancionero inserto dentro de un manuscrito que contenía *dichos*, motes, anécdotas, refranes, etc. Como bien señalan los autores estos especímenes son harto infrecuentes en nuestras letras, aunque en ocasiones se descubren ejemplos como éste que nos llevan a replantearnos los sistemas clasificatorios que utilizamos en nuestras disciplinas. Se describe pormenorizadamente el manuscrito, se nos ofrece la constitución y el origen de los textos y se atiende especialmente a los poemas que constituyen ese cancionerillo dentro del manuscrito. Se completa el estudio con la inserción de varios índices de versos, autores y atribuciones de las obras.

El séptimo capítulo del libro "Antes de partir. Un poema taurino antijudaico en el Toledo medieval (¿1489?)" (pp. 87-104) fue publicado en *The Medieval Mind. Hispanic Studies in honour of Alan Deyermond*, edición de Ian Macpherson y Ralph Penny, London: Tamesis Books, 1997, pp. 91-108. Versa sobre un poemilla antijudío, posiblemente copiado en Toledo hacia 1489, poco antes, por tanto, de la expulsión de los

judíos de España. Sin duda, el artículo nos aclara diversas facetas de la transmisión de la poesía en el siglo XV, ya que afortunadamente hemos conservado este poemilla taurino y antisemita en uno de los folios finales de un testamento. El poema describe una corrida de toros —no es frecuente tampoco este tema en las letras medievales— organizada por los judíos, quienes se muestran tacaños y, especialmente, cobardes durante la fiesta taurina. Además de recoger estos tópicos antijudíos —la avaricia, la cobardía— se parodia el habla de los judíos. De ahí también las amplias y bien documentadas aclaraciones y notas lingüísticas que los autores presentan, ya que el poema ofrece un testimonio indirecto de la variedad lingüística de los judíos ¿castellanos? a finales de la Edad Media. Pese a la escasa calidad literaria de estos versos, lo cierto es que este testimonio nos permite conocer mejor muchos elementos de nuestra historia literaria medieval, de la transmisión de la poesía en la época, de los aspectos que rodean la copia de estos testimonios, de los motivos y tópicos socioculturales que se traslucen al leer el texto, etc.

Finaliza esta parte dedicada a “Nuevos y viejos textos” con el capítulo octavo que lleva por título “La letra sobre la letra. Un testimonio manuscrito inédito de Juan del Encina en unas *Constituciones* (1498)” (pp. 105-160). Es un amplio y documentado trabajo que consta de varias secciones. Comienzan revisando brevemente cómo la imprenta influyó en la vida y obra de Juan del Encina y cómo, precisamente, este hecho hace que sean muy pocos los testimonios manuscritos que de su obra se han conservado. Posteriormente, se describe el texto impreso donde se halla el manuscrito con los versos de Encina, la peculiar estructura del libro, su naturaleza tipográfica, las diferentes manos que han dejado su huella en esas *Constituciones*, la relación existente entre el testimonio manuscrito de Juan del Encina y la tradición de ese poema, por qué aparece en los márgenes del texto, etc. Ofrecen, finalmente, una genealogía de la historia textual del villancico, junto con la edición y unas amplias notas explicativas del texto. Es, sin duda, un trabajo bibliográfico y literario exhaustivo, que acerca al lector a los hábitos de lectura y escritura entre los siglos XV y XVI y, al mismo tiempo, muestra cómo se producía la transmisión de la literatura en el paso hacia el Quinientos. Este trabajo vio la luz en las actas del IV Congreso de “Lyra Minima”: *La literatura popular impresa en España y en la América Colonial. Formas & temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, dirigido por Pedro M. Cátedra García, edición al cuidado de Eva Belén Carro Carbajal, Laura Mier, Laura Puerto Moro y María Sánchez Pérez, Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas e Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2006, pp. 671-721.

El capítulo noveno abre la parte de estudios dedicados a los pliegos sueltos poéticos. Se titula “Edición y realza. Apuntes sobre los pliegos poéticos incunables” (pp.163-189) y fue publicado en *Literatura Hispánica, Reyes Católicos y Descubrimiento. Actas del Congreso Internacional sobre Literatura Hispánica en la época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento*, edición de Manuel Criado de Val, Barcelona: PPU, 1989, pp. 85-98. Se estudian aquí los pliegos incunables —que no son muy numerosos—, si todos pueden ser considerados o encuadrados dentro de esta designación y, asimismo, qué difusión podía esperarse de estos textos al inicio de su andadura. Aunque el estudio ha cumplido ya algunos años y la nómina de obras ha aumentado tímidamente —véase por ejemplo, más adelante, el capítulo duodécimo— sigue siendo un texto de referencia inexcusable para los investigadores de esta literatura y también para conocer los aspectos que atañen a la divulgación literaria en los primeros tiempos de la imprenta.

El capítulo décimo “Hacia la poesía impresa. Los pliegos sueltos de Juan del Encina: entre el cancionero manuscrito y el libro poético” (pp. 191-212) vio la luz por primera vez en *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*, edición de Javier Guijarro Ceballos, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1999, pp. 83-99. En este trabajo, los autores anuncian que la finalidad de su estudio es demostrar cómo el propio Juan del Encina debió advertir muy pronto los beneficios que podía alcanzar al difundir su obra por medio de la imprenta y también a través de los pliegos sueltos. Es un estudio minucioso de la obra de este autor conservada en pliegos de cordel, donde se sugiere e intenta probar que, posiblemente, el mismo Encina participó en la elaboración de estas piezas editoriales, sabiendo qué composiciones debían imprimirse en un pliego u otro.

El capítulo undécimo “Las *Leciones de Job en caso de amores, trobadas* por Garci Sánchez de Badajoz” (pp. 213-245) arranca con el descubrimiento, a finales de la década de los noventa, de un nuevo pliego poético donde se conserva un texto del controvertido Garci Sánchez de Badajoz. *Las lecciones de Job* conocieron una difusión bastante notable en diversos cancioneros a lo largo del Quinientos, a pesar de que fue incluida en los índices inquisitoriales de la época. No obstante, la obra fue bien conocida y, por ello, no es extraño que también viera la luz en pliegos sueltos poéticos, aunque el hallazgo de esta pieza plantea a los autores el reto de exponer nuevos aspectos sobre la difusión de *Las lecciones de Job* y los dos villancicos que rematan la obra. Descubren, asimismo, de qué prensas salió la edición y la fuente de donde se tomó, probablemente, la composición de Garci Sánchez de Badajoz. Fue publicado en *Un volumen facticio de raros post-incunables españoles* [Fernando de Rojas, *Tragicomedia de Calisto y Melibea* (Zaragoza, 1507); *Estoria del noble cavallero el Conde Fernán González* (Toledo, 1511); Juan del Encina, *Égloga trobada* (Sevilla, c. 1510-1516) y Garci Sánchez de Badajoz, *Las lecciones de Job* (Burgos, c. 1516)], edición de Julián Martín Abad, Toledo: Antonio Pareja Editor, 1999, 2, pp. 78-104 (y en inglés, pp. 176-204).

Cierra el último bloque el capítulo duodécimo que lleva por título “Nótula sobre medio pliego poético incunable desconocido. Las *Coplas* navideñas de Antón Sánchez de Ayalla (Valladolid, Pedro Giraldi y Miguel de Planes, 1496). Observaciones bibliográficas y literarias sobre medio pliego poético” (pp. 247-269). Apareció por primera vez en *Pliegos de Bibliofilia*, 20, 4 (2002), pp. 3-6; pero ahora se publica una versión ampliada. La casualidad hizo que, hace pocos años, en la Universidad de Indiana apareciera, dentro de uno de los volúmenes donados de la biblioteca de Agapito Rey, medio pliego suelto poético. A raíz de este hallazgo, los autores se adentran en el laberinto bibliográfico que supone adscribir una pieza como ésta a un determinado lugar, imprenta y fecha de publicación. Se trata de un incunable que, aunque incompleto, amplía la nómina de pliegos de cordel en verso de dicho período. Teniendo en cuenta las indicaciones que se establecían sobre los pliegos en verso incunables en el capítulo noveno y a raíz de las investigaciones posteriores de Juan Carlos Conde y Víctor Infantes, consideran que el fragmento ahora hallado pertenecería a los “puros”, es decir, a aquellos pliegos sueltos que cumplen las normas establecidas para poder ser considerados verdaderamente como tales y que no abundan precisamente por aquellos años. Desconocidas son las coplas de temática religiosa que se conservan en este bifolio y ello hace también que —como los propios autores indican— buena parte del estudio esté dedicado a la importancia histórico-bibliográfica de este medio pliego suelto.

Finaliza el libro con un índice de nombres, de títulos y de títulos de obras anónimas (pp. 271-285).

Son, por tanto, numerosos los aspectos novedosos que Juan Carlos Conde y Víctor Infantes nos ofrecen a lo largo de estas páginas. Estudios lingüísticos y literarios, aspectos relacionados con la codicología, la bibliografía material, la crítica textual, la historia del libro, la transmisión y difusión de los textos poéticos a finales de la Edad Media y principios del Quinientos, la imprenta y la cultura popular, la mentalidad con respecto a las minorías, los usos lectores y la difusión de la literatura entre las distintas clases sociales, etc., son elementos que se dan cita en este volumen, donde el rigor científico descubre al lector —especialista o no en estas materias— un panorama sólidamente expuesto y ampliamente documentado sobre la lírica castellana de los siglos XV y XVI.

MARÍA SÁNCHEZ PÉREZ

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. CSIC

DÍAZ VIANA, Luis: *Cancionero popular de la guerra civil española. Textos y melodías de los dos bandos* (Madrid: Editorial La Esfera, 2007), 301 pp.

Ahora que historiadores de prosapia e investigadores de toda clase y condición bucean en la memoria de la mal llamada guerra civil —mejor sería golpe de Estado y guerra de resistencia al mismo—, y a la espera de la previsible avalancha editorial que sobre el tema veremos en 2009 (septuagésimo aniversario de su conclusión), se hacía imprescindible que la antropología proyectara su mirada hacia esos ámbitos que habitualmente han quedado fuera del foco. Cierto que antropólogos hay que están analizando con rigor —a veces desde un no buscado protagonismo— las formas en que se reconstruye una memoria que quiso ser postergada. Enviada a las sombras, esa memoria aflora en un conflicto de recuerdos en los que el olvido quiere huir de los recovecos de la historia a los que fue condenado, frente a la resistencia de los que, vencedores al fin, creen que nada hay que recordar. Con todo, sigue quedando oculto en lóbregos caminos, al margen de las historias que cuentan hechos, parte del ambiente y de los desgarrados sentimientos individuales y colectivos que vivieron, a uno y otro lado, sus protagonistas.

Uno de los pocos acercamientos que desde la antropología ha pretendido esclarecer esta intrahistoria individual y colectiva ha sido el que protagonizara, mediada la década de los ochenta del pasado siglo, Luis Díaz Viana al mostrar, desde el análisis de las canciones que cantaban, cómo interpretaban la contienda quienes la sufrían en primera línea. Si el estudio en cuestión fue oportuno cuando se publicó, poco después de llegar por vez primera el partido socialista al gobierno, el acierto de su reedición, con un interesante “epígono”, en medio de una coyuntura totalmente diferente, no lo es menos.

En la línea de investigación sobre las culturas populares que han transitado autores como Alan Dundes, Luis Díaz, prescindiendo de un falso neutralismo de positivista raigambre que siempre se inclina hacia el mismo lado, presenta un heterogéneo grupo de melodías y canciones que abarcan desde textos “de autor” a anónimos romances, pasando por letrillas heredadas de conflictos precedentes o, simplemente, evoluciones acontecidas en los cantos populares que las gentes interpretaban en su cotidianidad. No obstante, el análisis de los cantos no se para en las letras: sabido es que ni las mejores ganan guerras, ni tampoco el cantar mejor (o más alto) es sinó-

nimo de victoria. Más bien, la idea medular del libro es que la historia que cuentan las canciones es “la historia contada por el pueblo que la vivió”. Y, aunque las canciones son de los dos bandos, y en ese sentido reconstruyen una “historia de todos”, no puede esperarse de esta obra un acercamiento “objetivo” a esa historia ya que, en última instancia, los cantos en cuestión expresan, sobre todo, sentimientos. Con ello, se impugna la aversión a incluir en las teorías sobre las culturas las afecciones, pasiones e impulsos, habida cuenta lo difícil que resulta explicarlos, que propugnaron durante algún tiempo autores de querencia estructuralista y que ya denunciara Michelle Z. Rosaldo hace una veintena de años.

La inserción de las canciones en la reflexión antropológica sobre una oralidad literaria, además de rescatar lo emotivo del psicologismo imperante, muestra una continuidad que, como sugiriera M. Bloch, sitúa al pasado en el presente. Misma que le sirve al autor para confrontar nuevamente diferentes concepciones tanto del folklore, a través de los “republicanos” y los “nacionales”, como de la propia noción de folklore. En ese sentido, Luis Díaz critica la perpetua y malintencionada identificación entre lo “folklórico” y lo rural-primitivo oralmente expresado y prefiere considerar el folklore como el conjunto variado de multiformes códigos expresivos, abiertos a la transformación, que utiliza una determinada colectividad. Por lo mismo, la mirada del antropólogo a una temporalidad que se despliega folklóricamente ante nuestra presencia, descubre el tiempo mítico deslizándose y retumbando por entre nuestros escépticos dedos en canciones de difusa antigüedad y autoría entreveradas con otras procedentes de conflictos de los albores del siglo XIX y el resto de los antagonismos decimonónicos, las de autores contemporáneos de prestigio en el orbe poético y otras de temática tradicional de ignotos autores. Y, en cualquier caso, por antiguas que sean, informan no del pasado sino del presente del combatiente y, de alguna forma, del nuestro que asume dicha “oralidad literaria” desconsiderando, a veces, el heterogéneo uso que los grupos en litigio hicieron del mismo. Si los bandos contendientes no eran intrínsecamente homogéneos —no puede olvidarse que cada uno de ellos era la suma de facciones diversas muchas veces enfrentadas ideológicamente y coyunturalmente unidas—, las canciones deben entenderse como suma de folklore de esos grupos para evitar recaer en la identificación de lo “popular” con lo que dice una sola parte del pueblo o para no abandonarse, como tantas veces ha ocurrido, a una fácil identificación entre lo literario y lo pseudoculto.

En suma, estas consideraciones llevan a Luis Díaz a considerar “lo popular” como un variado conjunto de procesos de creación literaria que, independientemente de su origen, tienen en la *performance*, entendida como “acto comunicativo en el que alguien transmite, por la voz, una materia poética, y otro la aprehende escuchándola”, su centro. Esta concepción le permite, a su vez, seguir la distinción entre diferentes tipos de oralidad que formulara Zumthor (primaria, mixta, mediatizada), para mostrar las múltiples combinaciones performativas posibles que, en todo caso, desbordan los límites de la denominada “tradicición oral” al mostrar un complejo sistema simbólico en el que la “batalla de los significados”, como indicara Arturo Chamorro a propósito de los sones de la guerra p'urepécha, refleja distintos modos de representarse la vida social.

Precisamente por tal motivo, hay que considerar, como enseñara el borgiano Pierre Menard, que la significación de los cantos recogidos, en la medida en que sigue expresando esos modos de representación de la vida social, ya no es, por mucho que letra y música sigan siendo los mismos, ni la que tenía para aquellos que las cantaban en plena guerra ni tampoco la que tenía cuando este estudio fue publicado por

vez primera hace más de veinte años. La transformación del contexto del lector, algo a lo que, tal vez, debería haberse prestado más atención si bien escapa a la intención del autor y el fin de la obra, hace que las mismas canciones se revistan hoy de un significado totalmente renovado. Parece claro que si en un acto político contemporáneo, en una presentación de un libro o en cualquier otro evento se canta o simplemente se escucha una grabación de alguna de las canciones que recorren el libro, ésta adquiere una significación que, refrendando las reflexiones del autor acerca de la oralidad literaria y sin modificarlas un ápice, debe incardinarse tanto dentro del mercado de la nostalgia como de la concepción de la política como espectáculo. Pero algo semejante ocurre con la lectura de quien se acerca a la obra con intenciones alejadas de los fines que persiguen las ciencias sociales. Leer hoy el *Cara al sol* o *La Internacional* provoca en el lector reacciones totalmente diferentes de las que, sin duda, provocó en un lector de la transición.

Ahora bien, aunque de analizar canciones se trata, no nos hallamos ante una monografía de intención etnomusicológica que hubiera permitido vislumbrar lo que acontece en tales caminos, ni ante un tratado de antropología de la música que aborde los modos en que las canciones son interpretadas, las discrepancias participativas o cualquier otro aspecto concreto vinculado a la ejecución que el autor ha abordado en otras obras. Tampoco nos encontramos, en estricto sentido, con una obra de antropología política, por mucho que ésta esté subyaciendo continuamente en las reflexiones del autor que afronte, como hiciera Eric Wolf en *Figurar el poder*, los modos en que esquemas culturales abstractos se concretan, a partir de materiales culturales preexistentes, en una ideología de expresión extrema en un contexto de crisis. Más bien, si necesario fuera etiquetar por mor de la exigencia comercial, habría que sugerir que nos hallamos ante un acercamiento a una antropología del tiempo, del modo en que éste se construye y se reinterpreta con fines variados a través de expresiones populares cuales son las canciones políticas cantadas en un contexto bélico. Justamente, esta apreciación, más allá de la intención primigenia del autor, permite descubrir que las canciones cantadas en la guerra del treinta y seis han posibilitado la generación de identidades diversas en parte como consecuencia de la producción de temporalidades diferentes vinculadas al modo en que las distintas memorias se han construido. El tiempo del poder, ya hace mucho y conviene no moverlo, no coincide con la compresión espacio temporal del transterrado-transtemporalizado que pretende recuperar el tiempo perdido. Cantar unas u otras canciones, es cantar una vida u otra.

PEDRO TOMÉ MARTÍN

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. CSIC. Madrid

DORTA, Josefa (ed.): *Temas de dialectología* (La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2007), 233 pp.

Temas de dialectología, editado por Josefa Dorta (Universidad de La Laguna, Tenerife) recoge un total de ocho artículos que ofrecen al lector un panorama de la dialectología actual tanto desde la perspectiva teórica como metodológica. Las páginas de este volumen tienen una dimensión internacional —y no sólo por la intervención de destacados investigadores de diversos centros académicos europeos—, sino porque temáticamente el libro muestra una visión amplia de algunos de los principales proyectos que

están en marcha en el contexto europeo y nacional (español). La nómina de autores y asuntos tratados es la siguiente (por orden de publicación):

Pierre Swiggers (Centre International de Dialectologie Générale. Lovaina. Bélgica) en su artículo “Dialectología y tipología: apuntes metodológicos con referencia al campo de la dialectología galorrománica y de la dialectología flamenca” (pp. 11-42) se adentra en cuestiones de índole metodológica y tipológica de la dialectología, para luego llevar a cabo una dialectología contrastiva y comparativa, especialmente con los dialectos románicos y germánicos. Concluye sus páginas señalando que la dialectología tiene múltiples vínculos en el conjunto de las ciencias del lenguaje y que el gran desafío actual de la misma es el de explotar la riqueza de sus materiales desde una perspectiva de la lingüística general y de la ecología del lenguaje.

Michel Contini (Centre de Dialectologie, Université Stendhal. Grenoble. Francia) titula su aportación “La motivation sémantique: un axe recherche productif en dialectologie européenne” (pp. 43-79). En sus páginas, el profesor Contini también resalta la importancia que la gran tradición dialectológica —especialmente la europea— ha tenido en el conocimiento de lenguas y dialectos, pero que llegada es la hora de abrir nuevas orientaciones en la lingüística moderna para explorar los inmensos dominios que constituyen los dialectos, lenguas de tradición oral y el análisis de su variabilidad en la triple dimensión diatópica, diacrónica y diastrática. Por todo ello, sus páginas se centran en el estudio léxico y, particularmente, en la motivación que origina los procesos de creación léxica, a la luz de las actuales investigaciones en el campo románico europeo y extraeuropeo. Para ello parte de los datos de los proyectos ya en marcha del *ALE* (Atlas Linguarum Europae) y el *ALiR* (Atlas Linguistique Roman).

Pilar García Mouton (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid) presenta en *Temas de dialectología* la primera contribución de una serie de encuestas realizadas a partir del año 2001 sobre el habla rural de Madrid; materiales que suponen una aportación destacada por parte española al *ALiR* y al *ALE*. El título de su artículo es “Vitalidad y mortandad léxica en las hablas rurales de Madrid” (81-93). García Mouton advierte en estas páginas del progresivo abandono de ciertas unidades léxicas que están desapareciendo por los consabidos cambios estructurales y sociales. La idea general de su estudio puede resumirse con la siguiente afirmación de la autora: “No muere la lengua, pero a través de la muerte de algunas de sus palabras podemos ver cómo se pierde una variedad lingüística que refleja un modo de vida que está desapareciendo” (p. 85). Y así muestra los aspectos metodológicos (cuestionario utilizado), los procesos de cambio léxico (palabras viejas/palabras nuevas), deformación de palabras nuevas, palabras mejores y palabras peores, eufemismos sociales, palabras y desaparición de las cosas y palabras y el cambio de las cosas. Todo ello refleja, sin duda, todo un interesante proceso de cambio social que tiene su reflejo en las actitudes y comportamientos lingüísticos de los hablantes de una lengua o modalidad.

Manuel González González (Universidad de Santiago de Compostela) nos presenta en su estudio “El *Atlas Lingüístico Galego*, un hito en la historia de la dialectología gallega” (pp. 95-121) un breve esbozo de los estudios gallegos, para luego desarrollar ampliamente la génesis, elaboración, desarrollo y resultados del *ALGA*. La idea de elaborar el mapa gallego surgió de la mano del profesor Constantino García, quien en 1973 colaboraba con Manuel Alvar en la recolección de los materiales de Galicia para el *Atlas Lingüístico de España y Portugal*. Fue entonces cuando se vio la necesidad de contar con el atlas gallego para el mejor conocimiento de la realidad lingüística de esta lengua románica. Así pues, en el año 1974 se puso en marcha el *ALGA*. De las

vicisitudes posteriores, problemas metodológicos y resultados informa González González. Hasta el presente se han publicado cinco volúmenes (*Morfología verbal*, *Morfología no verbal*, *Fonética*, *Léxico*. *Tempo atmosférico e cronológico* y *Léxico*. *O ser humano*).

Eugenio Martínez Celdrán (Universitat de Barcelona) aporta su estudio titulado “Los dialectos catalanes y su prosodia” (pp. 123-140). El punto de partida lo constituye la explicación de las fronteras del catalán, para lo cual expone un sucinto panorama del subsistema vocálico que, de norte a sur, permite hablar del catalán occidental y del oriental, tomando como base la “diferente manera de tratar las vocales en sílaba átona” (p. 125). Luego de una serie de planteamientos sobre la fonematicidad de algunos de los postulados dichos para esta lengua románica, especialmente a partir de las opiniones vertidas en un trabajo de Antonio Badía Margarit del año 1966, Martínez Celdrán rechaza la existencia de una “vocal neutra” —coincidiendo con la opinión de Emilio Alarcos— y afirma, en este sentido, que para el sistema vocálico catalán puede hablarse de dos “subsistemas teniendo en cuenta que el decurso nos permite diferenciar la posición tónica de la átona”. La existencia de un vocalismo tónico frente al átono se debe, según su opinión, a causas morfofonemáticas, y no tanto a los consabidos procesos fonológicos, argumentación que nunca se ha tenido en cuenta en esta cuestión. La segunda parte de este artículo se circunscribe a la prosodia catalana según sus dialectos, ampliando las fronteras que hasta hace muy poco tiempo estaban referidas, sobre todo, al barcelonés. El artículo muestra los distintos patrones melódicos de la frase “El copista no porta la caputxa”. Otra sección de este estudio la constituye la comparación entre los dialectos y subdialectos del catalán mediante los patrones melódicos de las frases declarativas. Después de un pormenorizado análisis se puede observar que la modalidad de las interrogativas absolutas encabezadas por la conjunción “que” es la que permite la distinción entre las dos grandes zonas dialectales (oriental frente a occidental), pero también entre subdialectos dentro de una misma zona. El trabajo aquí presentado está basado en el proyecto *AMPER* (Atlas Multimedia de Prosodia del Espacio Románico), cuyo responsable para Cataluña es el propio Martínez Celdrán (*AMPERCAT*).

Josefa Dorta (Universidad de La Laguna, Tenerife) nos presenta un largo estudio titulado “La entonación canaria y su relación con las variedades caribeñas” (pp. 141-175). En la Introducción pone de manifiesto las relaciones históricas de las islas con América, señalando que la mayoría de los especialistas ha prestado más atención a los rasgos segmentales conocidos y compartidos por los dos lados del Atlántico (seseo, aspiración de *s*-implosiva, neutralización de líquidas /r/-/l/, etc.) que a los puramente prosódicos. La autora hace un detallado análisis de cuáles han sido las razones del retraso y desarrollo de los estudios sobre la prosodia en el ámbito hispánico. Junto con los trabajos pioneros del gran fonetista Tomás Navarro Tomás, pasa luego a poner de relieve las nuevas incorporaciones de investigadores que, al amparo de proyectos internacionales, como es el caso de *AMPERCAN*, están dando cuenta de la situación prosódica, en este caso de las islas, en un marco teórico y metodológico que permite mayores logros en su descripción y, por tanto, una más sólida comparación de los materiales obtenidos en el mundo románico. El mapa prosódico de las Islas Canarias comenzó a realizarse a partir del año 2002. Dado que en la mayoría de los trabajos se advierte una especial predilección por los contextos *declarativos* e *interrogativos*, lo que permite una “casi segura comparación”, Josefa Dorta centrará su texto en este particular: las declarativas en castellano y en otras variedades americanas (por ejemplo en Buenos Aires, San Juan de Puerto Rico, Caracas, La Habana, Ciudad de

México), así como en el español de Canarias. El centro del análisis lo constituye un amplio corpus de oraciones emitidas por mujeres en estilo formal de habla, de procedencia urbana y rural.

Antonio Romano (Università di Torino, Turín, Italia) se ocupa en el capítulo 7 de un pormenorizado estudio titulado “La fonetica sperimentale e gli atlanti linguistici: la sintesi romanza di ‘pidocchio’ e lo studio degli esiti palatini” (pp. 177-204). Según la información contenida en los atlas lingüísticos (particularmente a través del *ALIR*), el profesor Antonio Romano analiza en el plano segmental los resultados románicos de las designaciones de ‘pidocchio/pou d’home’, ‘piojo’. A partir del conjunto de rasgos fonético-diacrónicos que experimenta *pidocchio*, Romano extrae un total de 6 fenómenos relacionados con los resultados trisilábicos frente a los monosilábicos. La variación fonética, así pues, será el objetivo marcado en este estudio y en particular sobre el tratamiento del segmento —CL— y su posterior palatalización. Para todo ello tendrá en cuenta no sólo la información diacrónica recogida a través de los distintos mapas románicos, sino también la que le suministra la experimentación articuladora y acústica para obtener una clasificación más rigurosa y menos ambigua de las consonantes palatales producto de este *proceso diacronico*. Dice Romano que a la vista de las características observadas, y a la necesidad de encuadrar los datos también en la perspectiva sincrónica, se propone la introducción de la expresión “aree di palatalità”, para designar las regiones en las cuales podemos observar las consonantes realmente palatales, oclusivas y semi-occlusivas. Como conclusiones más sobresalientes, el autor destaca que los derivados de PEDUCULU muestran una incoherencia de formas según las distintas áreas románicas, lo que implica que los sonidos palatales derivados del mismo deberían mostrar un mayor rigor en el sistema de transliteración fonética en los diferentes mapas, con el fin de que estos sean más rigurosos. El mapa general distribuye, así pues, áreas de palatalización diacrónica y áreas de palatalización sincrónica. Por todo ello, concluye, sería necesario una clasificación coherente de las consonantes palatales basada en la ayuda que proporcionan los datos articulatorios (como la palatografía) y los acústicos.

Cristóbal Corrales y Dolores Corbella (Universidad de La Laguna, Tenerife) cierran este libro con un artículo titulado “El proyecto *BILICAN*: nuevos datos y perspectivas” (pp. 205-233). Se trata de la exposición de un proyecto bibliográfico sobre el español hablado en las Islas Canarias que tiene su origen en la publicación (en formato de libro) de *El español de Canarias. Guía bibliográfica* de 1988 en su primera edición (a cargo de Cristóbal Corrales y M.^a Ángeles Álvarez Martínez) y en la segunda edición en 1998 (con Dolores Corbella). El aumento considerable de la producción científica hace que cada vez sea más complejo matener al día una bibliografía de estas características. Por todo ello, Cristóbal Corrales y Dolores Corbella —conscientes de la labor iniciada con este recopilatorio— ponen ahora a disposición de la comunidad científica internacional su base de datos en la red de internet a través de *BILICAN* (Bibliografía de Lingüística Canaria). El proyecto surgió, como dicen los autores, como un complemento de la *Guía bibliográfica* en su segunda edición de 1998, de tal manera que pudiera ir actualizándose periódicamente. Sin embargo, en los últimos años los autores han preferido ampliar las fronteras y la concepción bibliográfica, de tal manera que los materiales lingüísticos formen parte del banco de datos *BCAN* (Bibliografía Canaria). Los usuarios podrán disponer, así pues, de una visión más amplia de la historiografía canaria y de los temas relacionados con el español canario en particular. Para ello se ha diseñado una completa ficha que permitirá acceder a todo un conjun-

to de datos y enlaces de interés para los investigadores, profesionales y curiosos en general.

Para concluir, quiero señalar que el conjunto de trabajos que se recoge en *Temas de dialectología* hace que esta publicación se convierta en un referente por la variedad y enjundia de sus capítulos. La dialectología —lejos de ser considerada como una disciplina “romántica” y que da cuenta sólo de estadios lingüísticos en vías de extinción— se muestra en estas páginas con nuevas perspectivas de análisis que la convierten no ya en un punto de llegada, sino en un punto de partida (con su gran legado panrománico) que pone a disposición de todos los interesados los nuevos métodos y concepciones que en el terreno, básicamente de la lingüística moderna, se están llevando a cabo en numerosos centros de investigación. Y este libro es un excelente ejemplo de la vitalidad y actualidad de la misma. Por todo ello hay que agradecer a Josefa Dorta y al Instituto de Estudios Canarios, que patrocina la edición, la feliz iniciativa de esta publicación.

JAVIER MEDINA LÓPEZ

Universidad de La Laguna, Tenerife

HAHN, Waltraud: *Un objet religieux et sa pratique. Le chemin de croix “portatif” aux XIX^e et XX^e siècles en France*. Traduit par Laurent Knepler et Dominique Lerch (París: Les Éditions du Cerf, 2007), 309 pp.

Este estudio (traducido del alemán) dedicado al vía crucis portátil en Francia, se inscribe en la novedosa corriente de la historia de los sentimientos religiosos por los objetos de devoción. Su principal fuente es la colección constituida por Fray Michel Albaric O.P., en la Bibliothèque du Saulchoir (París), en la que W. Hahn ha seleccionado el tema del vía crucis, plasmado en una infinita variedad de “objetos”: libros y folletos, crucifijos, láminas, estampitas, pilas, llaveros, dípticos, iconos, caballetes, estatuillas, medallas, ex-votos, reliquias, etc., sin olvidar las imágenes bajo vidrio para proyecciones. Unos objetos que popularizan esta devoción (sobre todo en el siglo XIX), materializan la fe y desempeñan un papel de mediación.

Sobre el origen de la práctica colectiva o individual del vía crucis como peregrinación espiritual sedentaria que sustituye a la peregrinación física a Jerusalén y su evolución, aporta W. Hahn unos muy sólidos elementos históricos, desde la invención de la Santa Cruz hasta la Pasión de Cristo como *devotio moderna*, popularizada por las cofradías del Rosario (en tiempos de “reconquista católica”) y con el protagonismo de los Sulpicianos, muy evidente en el siglo XIX, en un momento de re Cristianización. Después de las devociones prefiguradoras como son la devoción de la cruz, las *Arma christi*, el santo sudario, las cinco llagas, las siete estaciones de la efusión de sangre de Cristo, el lagar místico, la *Pietà*, etc., la *via dolorosa* quedó codificada como vía crucis en 1563 por el carmelita Jan Paschasius, con el añadido de las tres caídas por otro holandés, el franciscano Nikolaus Wanckel. Así se llega con las *Instrucciones sobre el vía crucis con la práctica de esta devoción...* (impresas en Roma en 1795 y reeditadas durante 135 años) a las consabidas 14 estaciones que, por cierto, tardaron bastante en estabilizarse en su número ya que pudieron variar entre 7 y 17 (cf., pp. 117-8, los debates entre los franciscanos y el benedictino Pujati en el siglo XVIII por no cons-

tar todas en los Evangelios), y finalmente el añadido de una 15ª correspondiente a la Resurrección.

Lo que aporta el auge del impreso son todos aquellos libros, libritos y no libros, meros impresos de devoción (con gran variedad de tamaño, volumen y contenido —son más de 270 en la colección—, e impresiona de veras ese alud impreso por el mundo entero, hasta hoy, aún por inventariar y calibrar), aptos para la oración colectiva o privada donde se edictan y rigen las prácticas, y que permiten una difusión y aceptación mundial de la devoción que se atribuye a Léonard de Port-Maurice (1750), con el ulterior refuerzo del P. Abdt (cf. pp. 173 y ss.) y el adicional incentivo del sistema de indulgencias.

Pero se puede observar una gran plasticidad del vía crucis, que se presta para la expresión artística —W. Hahn menciona, por ejemplo (p. 228), el vía crucis pintado por Matisse en 1947-1951 en la Chapelle des Rosaies— o literaria (cf., p. 218, *Le Chemin de la croix* de Paul Claudel, con xilogramados de Jean Marchand publicado en 1913). Da lugar a unas prácticas colectivas en las iglesias (a base de grabados, litografías, pinturas, fotografías) o fuera de ellas con las asociaciones y las cofradías, y la erección de vía crucis (asegura la autora —p. 107— que el primero, con las 14 estaciones, que no fuera una Scala santa, posiblemente fue instalado en Madrid) y luego reconstituciones al aire libre (como la casi ciclópea de Pontchâteau en Bretaña), y se sabe que también a través de la teatralización solo evocada en el libro de Hahn como elemento histórico (pp. 68-69).

En cuanto a las prácticas, se observa (pp. 149-236) que van evolucionando hacia las colectivo-privadas, incluso por segmentos sociales o sexuales (mujeres, niños, Acción católica, jóvenes trabajadores, chinos, para actividades misioneras, madres de soldados, soldados, ancianos, enfermos, clero, cofradías, religiosas, etc), con interesantes aspectos de oportunismo social o político (cf., por ejemplo, el vía crucis concebido, a principios del siglo XX, para las Congregaciones religiosas en una época para ellas adversa en Francia) y hasta vinculaciones con las horas del día y de la noche, con el *Reloj de la pasión* (cf. pp. 170-174) y el culto marial, causa de que en 1912 se prohibiera algún rosario (cf. p. 284).

Con los objetos religiosos portátiles relacionados con el vía crucis (pp. 237-291), se llega a las prácticas individuales organizadas alrededor de los impresos en papel o cartulina, las imágenes *sulpicianas* (o sea: las características del barrio parisino de la iglesia Saint-Sulpice, sobre las que W. Hahn publicó varios estudios), sueltas o bajo forma de altares portátiles o de bolsillo (que permiten al devoto contemplar e interiorizar las 14 estaciones en casa o de viaje), siempre con texto al dorso y más o menos sofisticadas y lujosas (con orlas caladas —eco de los *canivets* de conventos fabricados con cortaplumas, estampitas de devoción, hojas sueltas, folletos, tarjetas postales (puestas a veces —cf. p. 279— al servicio de intereses comerciales), pero también objetos en cuero o en madera, en metal o en plástico, bajo forma de rosarios, crucifijos, coronas de espinas, pendientes, abanicos (como elemento de decoración mural), hasta un bolso de señora (p. 391), en piel de cocodrilo y metal para llevar cruzado sobre el pecho, pero que contiene las 14 estaciones del vía crucis... Una manera de organizar, con ciertas garantías de ortodoxia, y de difundir masivamente la práctica privada de la espiritualidad por medio de una “delegación” en unos objetos adaptados a los destinatarios.

A todo esto da un apasionante y novedoso repaso W. Hahn, que nos lleva hasta fines del siglo XX, pero, aunque no faltan referencias a los efectos de la apropiación

(cf., por ejemplo, p. 130, la función confortadora/consoladora que conlleva el poseer y poder tocar un objeto), tal vez se eche en falta una mayor insistencia en la dimensión antropológica (en la línea de Antonio Cea Gutiérrez en España) de los usos y de las prácticas derivadas/asociadas. Pero como puntualiza Dominique Lerch en su nutrido y orientativo estado de la cuestión liminar sobre “El sentimiento religioso, objeto de estudio científico” (pp. 11-26), en dicha historia de márgenes convergen muchas disciplinas constituidas, y es difícil dominarlas todas para un largo periodo...

En cualquier caso, con el libro de W. Hahn, profusa y bellamente ilustrado en color (se agradecerían unas más explícitas correspondencias entre el texto y las ilustraciones que podrían dar lugar a una verdadera base de datos), queda perfectamente sentada, de cara al futuro, la supeditación de una problemática como la de la religiosidad o del sentimiento religioso popular a la existencia de unos suficientes acervos de soportes y huellas. Es, por consiguiente, una invitación a constituir más colecciones para otros países del sur de Europa o de América del Sur, por ejemplo —como es sabido, lo católico no es exclusivo de los matices— donde entren tal vez más objetos “populares” como la brasileña *Via sacra gravada* (en 1965) *por mestre Noza* (cf. p. 232), los juegos de la oca de la Pasión de Cristo o los vía crucis pintados bajo vidrio (pp. 133-4) o, para España, los pliegos de cordel (cf. L. Díaz Viana, coord., *Palabras para el pueblo*. II, Madrid, CSIC, 2001, pp. 87-222). Pero ante todo es una invitación a seguir por la muy fructífera y renovada línea sugerida por este libro que supone, para el estudio del sentimiento religioso, el focalizar menos sobre una dogmática que sobre una pragmática.

JEAN-FRANÇOIS BOTREL
Université de Paris

MUKHOPADHYAY, Carol C.; Rosemary HENZE y Yolanda T. MOSES: *How real is Race? A Sourcebook on Race, Culture, and Biology* (Lanham, Maryland: The Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2007) 286 pp.

Se trata, como indica el subtítulo, de un libro de recursos para trabajar el tema de la “raza” y está orientado a la escuela, tanto por estructura, como por lenguaje e intencionalidad. Sin embargo, merece la pena reseñar también su contribución académica porque creo que la obra trasciende el objetivo que proponen sus autoras, y es desde esta perspectiva desde la que he escrito mi comentario, dejando para otros el valorarla por su contribución a la educación.

Está escrita desde y para los Estados Unidos, y esto es algo con lo que ya contamos los antropólogos, pero, a pesar de ello, a través de la lectura se aprecia continuamente que en el pensamiento de las autoras existe un “más allá” fuera de sus fronteras nacionales. Incluso, como cabe esperar de un antropólogo, un “más allá” del Mundo Occidental.

Las autoras combinan un bagaje pedagógico con otro antropológico; de hecho, Yolanda Moses ha sido recientemente presidenta de la *American Anthropological Association*, y dirige actualmente el proyecto RACE de la triple A.

How Real is Race? Demuestra de una forma clara, y sin dejar ninguna ambigüedad, lo que la antropología como disciplina tiene que contribuir a entender y desmontar los mecanismos racistas. Construye su argumentación desde la biología a la sociedad,

pasando por la cultura y terminando en la escuela. En ese recorrido explica cuáles son las categorías que los antropólogos usamos para trabajar, y lo hace de la manera más clara que he visto nunca escrita, mucho más que los manuales de la disciplina con los que estoy familiarizada. En este sentido, puede emplearse de manera muy eficaz como un texto de introducción a la antropología. Además, los argumentos incorporan las construcciones teóricas más recientes (sin su terminología) y algunos de los debates más trascendentales.

La respuesta a la pregunta que plantea el título, la ofrecen las autoras dividida en tres partes. La primera, *"The Fallacy of Race"*, responde que no existe ningún material biológico en los seres humanos para apoyar la construcción de la categoría "raza". Y que lo que se ha hecho a lo largo de la historia del pensamiento científico ha sido elegir arbitrariamente algunos rasgos físicos de los seres humanos, (imposibles de adscribir a unas categorías o a otras, si tenemos en cuenta su enorme variedad), como se podría haber elegido otros distintos.

La segunda parte, *"Culture Creates Race"*, demuestra que la elección de determinadas características sobre otras y la propia clasificación en "razas", respondió a un empeño racista que ha servido para justificar la explotación de unos seres humanos por parte de otros. Pero la importancia de esta segunda parte va mucho más allá, porque trabaja a partir de la perplejidad que la primera respuesta a la pregunta puede producir en el lector, especialmente en el lector estadounidense, acostumbrado diariamente a entender el mundo usando un esquema de pensamiento en el que la categoría "raza" tienen un sentido y una presencia ubicuos. El último capítulo de esta segunda parte lo titulan precisamente *"If Race Doesn't Exist, What Are We Seing?"*, para analizar el porqué y el para qué de los mecanismos racistas; esto es, qué sentido social tienen, qué papel cumplen y cuáles son sus consecuencias.

La tercera parte, *"Race and Hot-Bottom Issues in Schools"*, muestra una intención didáctica más concreta que el resto del libro, porque su objetivo es hacer significativos en la vida de los alumnos los argumentos desplegados a lo largo del texto. Desde un punto de vista académico, esta parte puede leerse prácticamente como un caso de estudio. Más allá de los ejercicios que proponen a partir de las actividades, extraordinariamente útiles por otro lado, existe la posibilidad de hacer una lectura más clásica, desde el punto de vista de la disciplina antropológica, y concebirla como una etnografía de la categoría de "raza" en la escuela.

Para poner un punto final a este comentario, me gustaría concluir afirmando que esta obra viene a satisfacer una vieja reclamación personal: la de reivindicar que, a pesar de que el tema del racismo no ha jugado un papel importante en antropología, y han sido más bien los sociólogos los que han hecho las mayores contribuciones a este tema, nuestra disciplina tiene una perspectiva importante que ofrecer y que esa perspectiva puede contribuir significativamente a la comprensión de la formación, el desarrollo y el alcance de los mecanismos racistas y, sobre todo, a explicar el porqué resultan tan persistentes.

MARGARITA DEL OLMO

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. CSIC. Madrid

McELROY, Ann: *Nunavut Generations. Change and Continuity in Canadian Inuit Communities* (Long Grove, Illinois: Waveland Press Inc., 2008), 185 pp.

Nunavut es un vasto territorio situado al norte del Canadá (2'1 millones de kilómetros cuadrados), entre la Provincia de Québec y los Territorios del Noroeste, y que se extiende hasta el polo norte geográfico. Fue establecido con este nombre el 1 de abril de 1999, separado de los Territorios del Noroeste, como consecuencia de una reclamación de tierra por parte de los Inuit¹, que se resolvió en 1993, y forma parte de la Federación del Canadá, pero tiene un sistema de gobierno autónomo y es peculiar en muchos otros aspectos. En el año 2005 Nunavut contaba con una población total de 30.000 personas, de las cuales 25.000 eran Inuit. Sin embargo, los idiomas oficiales son tres: inuktitut, inglés y francés. La capital es Iqaliut, con 6.000 habitantes de los cuales el 85% son Inuit.

Nunavut es el escenario (antes y después de su establecimiento) del trabajo de Ann McElroy, cuyo análisis se centra en los cambios y continuidades que ha identificado a lo largo de sus campañas de campo entre las generaciones Inuit, en varios asentamientos del territorio y en dos épocas diferentes: 1967-1974 y 1992-2006. Pero antes de ocuparme del libro, me parece necesario hacer una pequeña introducción sobre qué es una reclamación de tierras en el Canadá.

Las Reclamaciones de Tierras, también conocidas con el nombre de Reclamaciones Nativas, son procesos legales que pueden iniciar las comunidades nativas ante el gobierno canadiense y que, en caso de ser sancionadas positivamente, tienen consecuencias políticas importantes para las comunidades. El origen del proceso hay que buscarlo en el establecimiento del Canadá como el país en 1867. Una vez independizado de Inglaterra y ante la compra de Alaska a Rusia por parte de los Estados Unidos en el mismo año, el Dominio del Canadá extendió automáticamente su soberanía hasta el polo norte geográfico. En este proceso, a diferencia de lo que había ocurrido en la colonización en el sur del país, uniendo las provincias de Ontario y Québec a la aún colonia inglesa de la Columbia Británica, a través de la firma de tratados con las comunidades nativas (aún vigentes hoy en día), no se firmó ningún tratado de cesión de tierras con los habitantes originales de los territorios comprendidos en la extensión de la soberanía. Por este motivo, a partir de los años 1970, los grupos indígenas interpusieron recursos contra el gobierno. El gobierno, después de una serie de negociaciones, comenzó a admitir a trámite todas aquellas reclamaciones que, en primer lugar, no pusieran en duda la soberanía del Canadá sobre los territorios, y en segundo, cumplieran una serie de requisitos que consistían básicamente en poder demostrar la existencia de un grupo que hubiera habitado el territorio en cuestión con una cierta profundidad histórica. Cuando las reclamaciones son admitidas a trámite, el gobierno canadiense tiene la obligación de financiar el proceso, que suele ser lento y complicado por la ausencia de documentación escrita. Excepto la soberanía, casi todo lo demás es negociable. Muchas reclamaciones han sido resueltas positivamente para los grupos nativos en las últimas décadas del siglo XX, pero la más espectacular, por el

¹ Aunque en español y en inglés se usa más el término esquimal en vez de Inuit, se ha generalizado el uso del último en la literatura científica y en los documentos oficiales del gobierno canadiense, porque éste es el término que los propios Inuit prefieren, y consideran esquimal o Esquimo un apelativo derogatorio.

alcance geográfico y político ha sido la que ha tenido como consecuencia el establecimiento del territorio de Nunavut.

Nunavut Generations es un trabajo sobre los habitantes que hoy pueblan el actual Nunavut, pero su alcance va más allá de las transformaciones que en las vidas de los habitantes provocó el establecimiento legal de este territorio autogobernado. Empleando su material etnográfico, la autora presenta un panorama más profundo históricamente y mucho más complejo, que generalmente comienza usando las entrevistas que realizó a las personas más mayores en varios asentamientos de la zona durante las primeras temporadas, preguntándoles acerca de sus recuerdos de niños. A través de estos recuerdos, narran la historia individual de cómo los grupos cazadores nómadas se transformaron en comunidades sedentarias, la mayoría de las veces de manera forzosa y como consecuencia del interés del gobierno en asentar y censar a la gente para apoyar su reclamación de soberanía. En múltiples ocasiones este proceso de sedentarización, que comenzó de una manera incompleta e insatisfactoria para los habitantes, tuvo como consecuencia fatal el brote de enfermedades para las que los sistemas inmunológicos de los Inuit no tenían defensas, casi siempre la tuberculosis. Las enfermedades provocaron algunas veces el abandono de los asentamientos y otras una mayor sedentarización forzosa, porque se enviaba a los enfermos durante largos años a hospitales en el sur del país.

Uno de los temas centrales de libro es el análisis de las consecuencias del trauma que les provocó a los habitantes del actual Nunavut la alienación de sus estilos de vida nómadas, así como las distintas medidas que adoptó el gobierno para asentar la población a un territorio fijo, entre ellas la escolarización de los niños en una lengua extraña (el inglés) y generalmente alejados de sus familiares. La voluntad de seguir a los hijos forzosamente escolarizados fue uno de los motivos por los que muchas familias Inuit decidieron localizarse en una comunidad, aún en contra de sus deseos. Otro de los efectos del proceso fue el cambio de dieta que se vieron obligados a seguir los Inuit, privados de sus territorios de caza y pesca. El cambio de dieta resulta para ellos una transformación muy significativa y es uno de los inconvenientes que citan con más frecuencia de su vida actual. Acostumbrados a consumir carne fresca y cruda, que se ha demostrado como una forma eficaz de adquirir las reservas energéticas necesarias para soportar los rigores del invierno, la comida enlatada e importada de otros lugares les resulta incomparablemente pobre e insípida.

Aunque la mayoría de las personas entrevistadas por la autora se muestra escéptica y prefiere esperar unos años antes de juzgar, el establecimiento del Nunavut tiene como objetivo revertir algunos de los procesos de cambio impuestos y paliar sus consecuencias. Los habitantes de Nunavut tienen garantizado el uso de su lengua y la enseñanza en ella, la posibilidad de tomar decisiones por acuerdo mutuo, o el derecho a pescar y cazar en sus territorios y de acuerdo a sus intereses, aunque respetando estrictamente unos cupos establecidos.

La mayor parte de las quejas que Ann McElroy analiza en la actualidad, tienen que ver con la imposibilidad de cazar y pescar fuera de esos cupos, con el desconocimiento de cuándo se llega al límite del cupo en un territorio tan vasto y de población tan esparcida, y con la concentración de población en torno a algunos enclaves, de proporciones desconocidas anteriormente en el territorio, que plantean serios problemas de acceso a la vivienda en un lugar donde la construcción es difícil y el suelo que se puede construir, muy limitado, y donde se vuelven a multiplicar los problemas de acceso a los productos que constituían una dieta tradicional.

Sin embargo, la autora señala la enorme plasticidad de la población de Nunavut a la hora de adaptarse a las circunstancias adversas, adoptar nuevas formas tecnológicas que faciliten la vida y una cierta colectiva esperanza, aún con las reservas expresadas, en el futuro de sus vidas como habitantes de Nunavut.

A pesar de las limitaciones que señala y subraya, lamentándose de que sus circunstancias personales le han impedido un trabajo de campo aún más prologando y consistente en el tiempo, se trata de una monografía excelente. No es exhaustiva, pero la selección de temas que presenta Ann McElroy en su análisis resulta de gran interés y satisface totalmente las expectativas que puede despertar el título, y quizá la hace accesible además a un público más amplio, porque está liberada del detalle etnográfico que puede resultar tedioso a un lector no especialista. Por otro lado, es un ejemplo extraordinario de cómo se puede incorporar el factor tiempo para analizar el proceso de transformación de la vida diaria y sus consecuencias en una población sometida a una rápida e intensa colonización, gracias a la destreza en dar un sentido al análisis histórico de los temas elegidos a partir de una serie de campañas de trabajo de campo, realizadas con distintos propósitos y discontinuas. En este sentido, la obra puede emplearse como material educativo en cursos metodológicos, con el objetivo de mostrar a los que se forman como etnógrafos que un buen análisis siempre puede superar las limitaciones que inevitablemente plantea un trabajo de campo.

Por último me gustaría señalar otro aspecto para el que el libro puede resultar de gran interés: a la hora de analizar nuevas manera de ensayar la soberanía nacional en un mundo como el actual, en el que los límites de los estados-nación resultan estrechos para tratar de resolver algunos de los conflictos provocados por la colonización.

MARGARITA DEL OLMO

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología. CSIC. Madrid

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo: *Yatiris y Ch'amakanis del altiplano aymara: Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales* (Quito, Ecuador: Abya-Yala, 2004), 300 pp.

El *yatiri* es el sacerdote (“especialista ritual”, dice el autor) y sabio entre los aymaras: el mediador necesario entre los miembros de este grupo étnico-lingüístico de la alta Bolivia y sur del Perú y quienes en último término tienen entre sus manos su suerte: los poderosos habitantes del ultramundo aymara, que Fernández Juárez llama “seres tutelares”; v. g., la Madre Tierra, el monte Uchumachi, San Jerónimo o los seres malignos, cada uno en su sitio y con sus respectivas capacidades. El *yatiri* (generalmente un varón), a petición de un adulto casado cualquiera o *jaqi*, puede adivinar las acciones o conocer las intenciones de estos personajes inmortales —a menudo volubles y caprichosos, como los dioses griegos— auscultando hojas de coca; y con ellos se comunica, y hasta negocia, mediante ofrendas de bebida y alimentos, así como de incienso, hojas de coca y otros nutrientes sagrados.

Tales ofrendas son comparables a los cumplimientos que se hacen entre sí las personas normales cuando tratan de asuntos importantes. Pero la posición en el cosmos de los “seres tutelares” no es, obviamente, la misma que la de los humanos; como tampoco lo es la del propio *yatiri* entre éstos. La condición, dignidad y atribuciones de éste —claramente asumidas socialmente, incluso por los no aymaras— no han sido de su elección, ni de la de su comunidad, sino de esos seres, quienes lo anuncian

por uno u otro de entre varios medios convenidos: o bien el *yatiri*, en su niñez o en su adolescencia, fue quizás herido por el rayo, o bien nació de pie o con alguna deformación, o acaso tiene o tuvo un hermano gemelo. Su padre y su abuelo pudieron haber sido asimismo *yatiris*, lo que es otra señal favorable enviada desde el ultramundo. No obstante, la selección no le exime al elegido de pasar, a su debido tiempo, por un proceso de iniciación y adiestramiento.

El *yatiri* no es necesariamente —ni tiene por qué llegar a ser— un jefe o *mallku* en su comunidad. Su frecuente relación con el mundo no visible, sin embargo, le ha conferido una gran sabiduría y poder de predicción; a la vez que una condición moral y una perspectiva sobre los asuntos que preocupan a los suyos que le hacen destacar sobre los demás mortales. Es éste un raro don de los seres tutelares, que le reviste de gran autoridad y le hace acreedor a la confianza de los muchos que acuden a consultarle como “maestro” por las causas más diversas, principalmente las de salud. El *yatiri*, para los aymaras, tiene facultades y conocimientos de las que el médico carece.

El *ch'amakani* es un *yatiri* especial, más experimentado y, sobre todo, más capaz y poderoso. Goza por ello de un status superior. Es el mentor perfecto del *yatiri* más común a ojos del no aymara, pues puede adivinar las aptitudes del aspirante en hojas de coca y en los sueños, después orientar su iniciación y, ulteriormente, atender a sus consultas profesionales. Mientras que el *yatiri* ordinario trabaja en la ciudad (v. g., en La Paz o en El Alto, lugares de gran inmigración aymara en décadas recientes) así como en el campo, y normalmente durante el día, el *ch'amakani* suele trabajar solamente en el campo y por la noche, cuanto más cerrada mejor (el término *ch'amaka* significa literalmente “noche”). Su gran especialidad —y principal fuente de su autoridad y prestigio— es la relación íntima con una clase de seres tutelares llamados *apballa*. Esta relación es fundamental para el tratamiento de problemas graves que se le pide resolver, como curaciones particularmente difíciles o efectos de magia negra sufridos por el paciente o una persona allegada a éste. En estos casos, el *ch'amakani* solicita de los *apballa* que le ayuden a deshacer el encantamiento y, de paso, tomen represalias contra el responsable (algún “brujo” o *layqa*, o alguien que contrató sus servicios) provocando un daño comparable al original: lo cual hace que el *ch'amakani* pueda ser también percibido como *layqa*, lo mismo que muchos *yatiris*. Los *apballa* son santos como “San Jerónimo”, “San Felipe” y un tercero llamado “San España”, cada uno con su personalidad propia. “San Jerónimo” es el principal de estos seres; su voz es grave y trata con displicencia al *ch'amakani*. “San Felipe”, el “principal mensajero de San Jerónimo”, por el contrario, es dicharachero, de voz alegre y divertida. La de “San España” es de “un tono neutro, equilibrado”. Cuando los tres son convocados por el *ch'amakani*, a media noche, llegan a poseer el cuerpo de éste, causándole convulsiones y haciéndole hablar en sus formas y maneras. Para el mismo acto, el *ch'amakani* puede también llamar —si lo considera necesario para resolver el problema entre manos— a otros seres tutelares, así como a espíritus de personas lejanas y de difuntos.

Fernández Juárez ha tratado frecuentemente tanto con *ch'amakanis* como con *yatiris* en Bolivia en las últimas dos décadas, dado su gran interés por el saber y las prácticas rituales de los aymaras en relación con el orden social, el parentesco, la producción y, sobre todo, la salud y la enfermedad. El valioso libro reseñado aquí recoge específicamente sus recapitulaciones sobre ambas figuras tras una nueva estancia en el Altiplano en julio y agosto de 2003, el año de la revuelta indígena y popular contra el proyecto de explotación del gas del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada:

revuelta saldada con cerca de setenta muertos y varios centenares de heridos, la renuncia de Sánchez de Lozada y el acceso a la presidencia del periodista e historiador Carlos Mesa Gisbert, quien al cabo de veinte meses (junio de 2005) también dejaría el cargo, por motivos parecidos. El libro es continuación del titulado *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*, asimismo publicado por la editorial ecuatoriana Abya-Yala (2002); y es tributario de una tesis doctoral para la Universidad Complutense de Madrid —*El banquete aymara: mesas y yatiris*, publicado por la boliviana HISBOL (1995)— así como de dos artículos posteriores. Aparte del material procedente de estas fuentes, la obra presenta, en palabras del autor, “tres testimonios centrales de dos *yatiris* y un *ch'amakani* junto a una serie de conversaciones, confidencias y prácticas rituales *aymaras*. No se trata de una muestra exhaustiva aunque sí sistemática sobre cuestiones que afectan a la problemática de los *yatiris* tanto en su variante urbana, como entre quienes permanecen consultando las hojas de coca y elaborando ofrendas rituales en el altiplano” (p. 15).

El autor comienza tal exposición sistemática describiendo el proceso de iniciación común a *yatiris* y *ch'amakanis*, que ya recoge la mayoría de los aspectos y componentes de su mundo. Para vivir y culminar con éxito la iniciación, el joven señalado para *yatiri* por los seres tutelares requiere de las enseñanzas de un maestro que, idealmente, ha de ser *ch'amakani* y no sólo *yatiri* veterano. El maestro conmina en primer lugar al elegido a ser muy cuidadoso en el trato, muy pautado, con aquéllos. También le exige beber con moderación, en parte por ese requerimiento ceremonial y en parte porque ha de estar alerta a las inquietudes y peticiones de la gente. Es un trabajo especializado que demanda una dedicación plena. En palabras de Fernández Juárez, “el *yatiri* tiene que saber en cada momento interpretar los problemas de los seres humanos a través de las hojas de coca, para lo cual su dedicación y empeño tiene que ser constante” (p. 23).

El maestro enseña asimismo a su discípulo una ética: quien llegue a ser *yatiri* ha de tener siempre presente la importancia de su oficio para el bienestar material y espiritual de la comunidad, atender a las consultas de los solicitantes sin preguntarles antes por el dinero de que disponen, y no tener reparos en admitir su fracaso en aquellos casos cuya dificultad vaya más allá de su competencia. Fernández Juárez afirma que la asimilación por el *yatiri* de estos principios éticos tiene mayor importancia que el cumplimiento riguroso del ceremonial, que requiere más bien de mucha experiencia práctica a lo largo de los años y está abierto a la originalidad de las palabras del *yatiri* al dirigirse a los seres tutelares.

Una vez acogido a la tutoría de un veterano, el neófito ha de estar atento a los mensajes enviados desde el ultramundo. Los primeros mensajes, que le llegan a través de los sueños, le indicarán cuál será su “especialidad” en la vida; esto es, con cuáles seres se va a comunicar preferentemente a partir de entonces. Para estar seguro de su correcta interpretación, el maestro aconseja al discípulo proceder a las primeras comunicaciones con algunos de ellos; lo que implica corresponder con las primeras ofrendas o “pagos” a los mismos. En la comunidad de Tuqi Ajllata Alta, junto al lago Titicaca, una de las conocidas del autor, el primer ofrecimiento es al tutelar del hogar doméstico, el *kunturmamani*, así como a la *pachamama* (la Madre Tierra), los *achachilas* (los antepasados masculinos, que se cree habitan en las cumbres de las montañas y otros accidentes geográficos, como ríos, acuíferos y humedales) y a los “santos” (así, en general). Se trata de una “dulce mesa”, a base de caramelos, galletas, nueces, uvas pasas, figuras azucaradas de llamas y botellas, y las omnipresentes hojas de coca, que

no pueden faltar en ningún caso. Al igual que otras “mesas”, ésta es como un “plato” ofrecido a esos seres, como el que “cada mujer sabe preparar el [...] que le gusta a su marido”, en expresión de un informante al autor.

Dos semanas después, el aspirante jura solemnemente ante el maestro (el *ch'amakani* Carmelo Condori, en la ocasión atestiguada por Fernández Juárez que describe en el libro) “que no se va a burlar del compromiso que está adquiriendo ni se va a arrepentir, ni mucho menos tratar de enriquecerse”. El joven recibe entonces de su mentor el *tari*, un paño rectangular en el que guardar y transportar ceremonialmente las hojas de coca con las que auscultar la opinión de los tutelares y hacer diagnósticos y predicciones. Mientras sostiene el *tari* pegado a su corazón, el maestro prepara seguidamente otras dos ofrendas para aquéllos: una nueva mesa “dulce” y, por primera vez, una mesa “negra”. Los ingredientes para ésta son lana negra, copal negro, velas negras y hojas de coca resacas por el sol; todo ello dispuesto sobre un plato de barro forrado de papel negro. La ofrenda se llama “mesa negra”, o “de maldición”, porque, a diferencia de la “dulce”, va destinada a apaciguar a los seres malignos que habitan en el campo (los *saxras* y *ñanqbas*), quienes pueden perturbar caprichosamente el normal desarrollo de las siguientes fases del rito de iniciación (en particular, la peregrinación a lo alto del cerro más sagrado de la comunidad, el principal de los cuales es el monte Uchumachi, el “padre” o “dueño” de las hojas de coca) o bien causar daño directamente al iniciado como a cualquiera que encontraran caminando de noche fuera de su comunidad. La situación es, en efecto, tan peligrosa, que aparte del ofrecimiento de esta mesa, junto con la “dulce”, al final del trayecto, el *ch'amakani* necesita invitar regularmente a esos seres a tragos de vino y aguardiente durante la subida. Lo hace asperjando el alcohol “hacia las sombras indefinidas” con que se encuentran y bebiendo a continuación él y su protegido: una conocida práctica ritual andina que recibe el nombre de *ch'alla*. Otra buena medida precautoria es no haber comido nada y haberse abstenido de relaciones sexuales en los días previos.

Una vez alcanzada la cima del cerro, el *ch'amakani* erige allí un altar, sobre el que dispone las dos “mesas” preparadas antes del viaje. El discípulo añade a ellas su *tari* de hojas de coca, junto con una docena de *kantutas* (flores silvestres tricolores) que ha cogido durante el camino. También se ponen tres velas, que han de permanecer prendidas mientras maestro y neófito esperan a la salida del sol.

La ansiada llegada del amanecer da comienzo al “momento clave del aspirante”, el de la fase liminal del rito: el joven “recoge con todo respeto el *tari* que había depositado sobre el altar del cerro” a cambio de unas monedas que deja en su lugar (nueva muestra del necesario *do ut des* con los seres tutelares) y, a continuación, el maestro procede a enseñarle “las reglas básicas” de la lectura de las hojas de coca. Cuando el *ch'amakani* comprueba que el aspirante empieza a dominar “el lenguaje tanto visual como narrativo de las hojas de coca”, ofrece la “mesa dulce” al ser tutelar del cerro, que es de quien va a provenir realmente el poder adquirido. El *ch'amakani* hace el ofrecimiento “sobre el rostro del cerro”, esto es, “dando frente al altar orientado hacia el Este, hacia la salida del sol”. Al tiempo que quema la mesa en holocausto, convida mediante la *ch'alla* a los seres tutelares de otras montañas y lugares sagrados circundantes (los *achachilas*), mirando al horizonte y dirigiendo la ofrenda “en sentido contrario a las agujas del reloj” hasta dar una vuelta completa. “Olvidarse de algún punto o efectuar la *ch'alla* en el sentido contrario”, explica nuestro autor, “implicaría un grave riesgo para el especialista por su inadecuada torpeza e ignorancia amén de inutilizar la eficacia de la ofrenda” (p. 25). Seguidamente, el *ch'amakani*

hace lo propio en relación con los seres malignos, quemando la “mesa negra” y “ch'allando” en un punto algo alejado del altar. Después de lo cual, maestro y discípulo emprenden el regreso a sus casas con objeto de dejar que “todos los lugares y seres convidados en las ofrendas se sirvan”. El humo blancuzco y ascendente procedente del holocausto de la “mesa dulce” es señal de que el ofrecimiento está siendo bien aceptado, de que “está pasando bien”.

El aspirante ha de volver a esa misma cumbre “hasta tres veces en total” antes de que adquiera definitivamente la condición de *yatiri*. Difícilmente podrá lograr antes su primera curación, que es la prueba decisiva, a ojos de su comunidad, de que ha seguido fielmente las instrucciones de su maestro y cuenta ya con la segura aceptación por parte de los seres tutelares. No hay vuelta atrás en ese compromiso: si la hubiera, el castigo podría ser terrible, como el quebranto económico o la incapacidad física por accidente (p. 27).

Los tutelares actúan y responden desde una u otra de las tres partes en que los aymaras conciben dividido el universo: la parte de “arriba” o “Gloria” (*Alaxpacha*), la de “abajo” (*Manghapacha*) y, entre ambas, la de “este mundo”, aquella donde vive el ser humano (*Akapacha*). Los todopoderosos seres de las cumbres, los *achachilas*, así como la *pachamama* y el *kunturmamani*, y hasta “el diablo”, son también de “este mundo”. También lo son “el Banco de Bolivia”, “el Banco del Perú” y el “Banco de España”, como revela la larga plegaria del *yatiri* Gregorio Mamani en la ciudad de El Alto al ofrecerles una “dulce mesa” por la recuperación de un enfermo (pp. 205-216). La incorporación de potentes instituciones de origen occidental como estos bancos al panteón de seres tutelares revela lo que Fernández Juárez llama “la paradoja aymara contemporánea”, que explica así: “en tanto el poder, el prestigio y la autoridad se encuentran en manos de los extranjeros [,] sus propios cerros y seres tutelares precisan involucrase en la iconografía del poder blanco para asumir credibilidad” (p. 92).

Otro caso de incorporación, pero de valor muy distinto, es la del *kharisiri*, “personaje que recorre los caminos solitarios de las quebradas y cárcavas del altiplano acechando a sus víctimas [...] con la intención de extraerles el sebo o la sangre para elaborar diferentes productos (velas, santos óleos, campanas, tipos sanguíneos, grasa de automóviles... etc.)”. El origen de este personaje está en la acción extractora o explotadora de “curas, médicos y funcionarios del Estado, así como [...] [de] comunarios que se desvinculan de sus responsabilidades colectivas” (p. 282, nota 17). La creencia en el *kharisiri* explica por qué los aymaras son reacios a las extracciones de sangre y otras prácticas invasivas de la medicina occidental, mientras que no oponen inconvenientes a otras, como la obtención de radiografías.

Son asimismo de “este mundo” los *chullpas*, los seres asociados con las tumbas y otras estructuras monumentales en el Altiplano, del mismo nombre, dejados por el pasado prehispánico. El sentimiento de los aymaras hacia ellos parece contradictorio (o el autor, algo confuso aquí). Por un lado, los aymaras los distinguen de sus antepasados directos; a ellos se refieren como “gente antigua”, distante, incluso no humana. Hasta les atribuyen el origen de una enfermedad, llamada *chullpa usu* (p. 190). Además, relacionan con esos restos arqueológicos a los uru-chipayas, una nación distinta del Altiplano, de quienes piensan que son “*chullpas* vivos, de carne y hueso” (p. 191). Sin embargo, Fernández Juárez también afirma que los *chullpas* son considerados “abuelos” y “abuelas” (p. 248, nota 187) y que el mal del *chullpa usu* puede provenir de una falta de respeto como la mostrada hacia “un abuelo antiguo”; por lo que hay que invitar a los *chullpas* a una “mesa” adecuada para obtener su perdón (p. 191).

Por encima de la *Akapacha*, en la parte de “arriba” o “Gloria”, es donde viven los “santos”; v. g., los *apballa* con quienes se comunican los *ch'amakanis*. Pero también “Santiago”, “San Pedro”, “San Andrés” y otros, así como las vírgenes (v. g., la de Copacabana, a orillas del lago Titicaca, o la de Cochabamba). Unos y otras son más importantes que Dios (*Yus* o *Yus Tata*). También en la “Gloria” están los cuerpos celestes (el sol, la luna, los planetas, las estrellas) y los fenómenos meteorológicos, especialmente el rayo. Éste actúa de mediador entre el cielo y la tierra, entre la *Alaxpacha* y la *Akapacha*. De la misma forma que señala con su fuerza a determinadas personas como futuros *yatiris*, marca en el terreno a determinados lugares, los “calvarios”, que al igual que las cumbres de los montes, son objeto de reverencia y peregrinación.

A diferencia de los entes sagrados de la *Akapacha* (incluidos los “calvarios”), los del “mundo de arriba” no guardan un orden jerárquico entre sí; al menos uno que se exprese en el ritual y en la peregrinación. Por ejemplo, no son integrados simbólicamente con los de “este mundo” en la *ch'alla* circular, de derecha a izquierda, que acompaña normalmente al ofrecimiento de las “mesas”.

El “mundo de abajo” o *Manqhapacha* es el habitado por los maléficos *saxras* y *ñanqbas*, quienes sólo pueden causar graves enfermedades, bien por sí mismos o bien a petición (“maldición”) de una persona enemiga a un *layqa* o “brujo” (quien puede ser un *yatiri* o un *ch'amakani* en otra circunstancia). En cualquiera de los dos casos, el remedio, como ya sabemos, consiste en la ofrenda de una “mesa negra”. Cuenta Fernández Juárez que “existe el convencimiento de que cuando la maldición es efectuada sobre una persona, resulta difícil de parar [...] de tal forma que si no llega a afectar directamente al destinatario original, posiblemente afecte a su familia o incluso a su ganado [...] Esto es considerado particularmente cierto respecto a los descreídos, afectando la maldición a algún miembro de su familia particularmente crédulo o vulnerable” (p. 142).

Como para los *saxras* y *ñanqbas*, a quienes hay que aplacar o persuadir mediante “mesas negras”, cada ser tutelar requiere de ofrendas y formas de comunicación específicas, si bien hay elementos comunes a todas ellas, como las hojas de coca. Además de las “mesas negras”, el autor describe minuciosamente las dirigidas al *kunturmamani*, a la *pachamama*, a los *chullpas*, y a los “santos y vírgenes” (pp. 121 a 257). Destaca en ellas la importancia de las palabras rituales, que es lo que aporta originalmente en la práctica cada *yatiri* o *ch'amakani*. En ellas reside su valor añadido personal en el total de la ceremonia. Los ingredientes para la “mesa” puede no aportarlos él, sino el solicitante de sus servicios; mientras que la preparación de la “mesa” puede llegar a aprenderla cualquiera, a poco que se fije en lo que aquél hace con las manos.

A diferencia de lo que ocurre con las ofrendas en el norte del Perú, más agresivas y unidireccionales (“mesas-altares”, de “valor belicista”, “herramientas eficaces de combate ritual contra la causa originaria del daño y la enfermedad”, p. 122), en el Altiplano las “mesas” traducen más bien el diálogo cordial característico de comensales a un “banquete”, aunque haya una asimetría de poder entre los participantes. Un dualismo de género (parte de un dualismo general cosmológico, que el autor no explora aquí) parece atravesar el universo tripartito de los tutelares: cada uno tiene su pareja o “consorte” o “complemento”. El del *kunturmamani*, por ejemplo, protector del hogar, de su forma, es *Uywiri*, protectora de los enseres y bienes en él (p. 157). La *pachamama* tiene como “consorte” al diablo (*pachatata*), así como “a los cerros”, según los lugares (p. 175); la asociación podría explicarse porque, como en Potosí, el diablo es invoca-

do en las minas y éstas pueden estar en los cerros, los cuales no dejan de ser parte de la Madre Tierra.

El largo y complejo proceso de iniciación y formación de *yatiris* y *ch'amakanis* no ha impedido (o quizás ha favorecido) que en las últimas décadas se hayan registrado numerosos casos de intrusismo en el oficio (o sospechas del mismo), al tiempo que aumentaba el éxodo rural a ciudades como La Paz o El Alto y, con él, el crecimiento en ellas de una población necesitada de remedios a problemas que no conocía. Estos problemas y ese fenómeno migratorio, con dudosos precedentes en la historia de Bolivia, son los que ayudan a entender asimismo el ascenso en el país del protestantismo, potencialmente tan transformador del orden indígena como lo fuera la conquista española en el siglo XVI; si no más aún que ella, a través de novedades como la estigmatización del consumo de alcohol y el encarecimiento de la responsabilidad individual. Las “mesas” descritas en el libro por el autor fueron todas ellas ofrecidas en la ciudad de El Alto. Los *yatiris* allí, como en La Paz, ya están bien integrados y organizados; sus parientes venden los ingredientes para las “mesas” en el mercado local. Hasta han constituido sindicatos. Pero no son pocos los celos profesionales, tanto entre estos *yatiris* urbanos como entre ellos y los rurales, más convencionales (pp. 35-40).

A pesar del avance del protestantismo y el nuevo contexto urbano, la metafísica aymara es aún lo bastante influyente como para asimilar muchos de los problemas encontrados en la ciudad (falta de apetito o sueño, aburrimiento, pereza, enfrentamientos familiares) al concepto tradicional de “enfermedad”, que es el de la pérdida de alguna o todas de las llamadas “tres sombras” que hay en cada persona viva y sana: el *ajayu*, el *animu* y el *kuraji*. Según algunos testimonios, la enfermedad puede también implicar el abandono de un cuarto elemento: el *anjil tila warta*, el “ángel de la guarda”. Los tres primeros son concebidos como “sombras” (*ch'iwi*) porque se cree que, en capas superpuestas, “como la cáscara de la papa”, pueden ser vistos a la luz del sol cuando el cuerpo de la persona se interpone ante ella. En realidad los tres están localizados en el corazón, donde también residen las facultades de la memoria, la sabiduría y la prudencia, que emanan de ellos. El más profundo y principal es el *ajayu*. Ninguno de los tres, en todo caso, debe ser confundido con el “alma”, concepto éste que debe mucho a la evangelización y que se refiere a una entidad diferente: al espíritu de los difuntos, indiferenciado, que vuelve todos los años por el 1 de noviembre a reunirse con los vivos. El resto del año, estos espíritus residen en un lugar llamado *puliyanu*, hacia poniente, “trabajando sin descanso y sometidos a diferentes tareas”, hayan sido sus portadores buenos o malos en la vida (pp. 67-68).

A decir del *yatiri* Alfio Vargas, el síntoma más claro de que se ha perdido el *kuraji* (del castellano “coraje”) es el “susto”. El más inequívoco de que se ha perdido el *animu* (del castellano “ánimo”) es el nerviosismo. Ambas indisposiciones tienen relativamente fácil arreglo; se puede conseguir que estas “sombras” vuelvan al cuerpo del que salieron en cuestión de semanas, o meses como mucho. Mucho peor es un accidente grave, como ser atropellado por un camión, que denota la pérdida de *ajayu*, la “sombra” principal, y puede llevar a la muerte (p. 280, nota 11). Fuese lo que fuese —“susto”, nerviosismo, accidente u otra cosa—, tras estos males hay que ver siempre en última instancia la mano de los seres tutelares (la *pachamama*, los *achachilas*, los *chullpas*, los maléficos *saxras* y *ñanqhas*), quienes se mueven, o bien por propia iniciativa (pues desean las “sombras” de los humanos para “agarrarlas” y después “devorarlas”) o bien para castigar una afrenta, o para poner por obra la “maldición” de otro mortal a través de un *layqa*. De qué se trata exactamente, lo revela la lectura de hojas de coca.

La manera de proceder ha de ser, en todos los casos, necesariamente ritual, a base de ofrendas de “mesas” y de *ch'allas*, con objeto de llamar al ser tutelar afectado y restablecer con él una buena relación. El fracaso en esta terapia, cuanto más la inacción ante el problema, conduce necesariamente al fallecimiento. En el lenguaje de la metafísica aymara, esto significa que ese tutelar no sólo ha logrado “agarrar” y “devorar” al *ajayu* del enfermo, sino que también lo “ha digerido” y hasta “defecado” (“ha hecho baño”, en expresión del *yatiri* Carmelo Condori), lo cual convierte a la situación en irreversible (p. 279, nota 1). Recurrir a un médico no servirá de nada; puede ser incluso contraproducente si al enfermo se le extrae sangre u otra sustancia corporal durante la visita: su *ajayu* no le será devuelto por ello y, por contra, habrá sido atacado por el *kbarisiri*, haciéndole perder su *animu* (p. 266).

Las creencias aymaras sobre la salud y la enfermedad llevan a Fernández Juárez a citar testimonios etnográficos de los siglos XVI y XVII que ya las mencionan, como los de Bartolomé Álvarez y el Inca Garcilaso de la Vega. Seguramente por falta de espacio, nuestro autor apenas aplica este mismo ejercicio de historia regresiva a otros ámbitos de la discusión, como la cosmología o el orden social. Si lo hubiera hecho, el lector tendría más claro que, si bien con otros nombres, la posición social y actividades de *yatiris* y *ch'amakanis* no ha debido de cambiar mucho desde al menos cuatrocientos años, al igual que otros aspectos de la cultura aymara o de otras culturas originarias de los Andes centrales, como la uru-chipaya. El mismo Bartolomé Álvarez, un sacerdote español que fue doctrinero en lo que es hoy Bolivia entre al menos 1577 y 1588, cuenta lo siguiente:

Y aunque se halle aimará que pueda hacer esto, si hay uro [uru-chipaya] no lo harán sin que el uro venga a ayudarles. Yo lo he hallado ser esto verdad, y en este pueblo señaladamente [hoy Pampa Aullagas, en el Departamento de Oruro]. Un caciquejo que es “confesor” dellos —que se llama don Diego Sacatiri, y por otro nombre don Diego Mono— porque le tomó un rayo, queriendo sanar a una nuera de unos desmayos que tenía de corazón, determinó hacer cierto sacrificio con coca y otras cosas, y alquiló [contrató] un uro que de su propio nombre se llama Alonso Mono [...]. Para allegar [a] los uros deste pueblo, [a] éste alquiló para que le hiciese el sacrificio, como a hombre más sabio o más santo en su ceremonia (Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, Madrid 1998 [1588], cap. 714).

Es muy tentador ver en ese “caciquejo”, “«confesor» [...] porque le tomó un rayo”, que hacía “sacrificios” con “coca y otras cosas” para sanar a una enferma “de unos desmayos que tenía de corazón”, a un *yatiri* como los caracterizados en detalle por Fernández Juárez más de cuatro siglos después, aunque podía ser de la etnia uru y no sólo de la aymara. Nuestro autor menciona el testimonio de otro religioso español, Bernabé Cobo, pero éste es más de sesenta años posterior:

El nombre de estos discípulos del demonio era umu, a los cuales, el pueblo tenía por adivinos y acudían a preguntarles por las cosas perdidas y hurtadas, por los sucesos por venir y lo que pasaba en partes remotas y distantes; y ellos consultaban sobre esto al demonio con quien hablaban y tenían sus coloquios en lugares oscuros, y él les respondía con voces roncadas y temerosas, que a veces oían los demás sin entenderlas ni ver quién era el que hablaba... (p. 51, nota 45).

Ese *umu*, “discípulo del demonio” en expresión de Cobo, podía ser un *ch'amakani* del siglo XVII, como sugiere Fernández Juárez. Tal pervivencia de *yatiris* y *ch'amakanis* y de su mundo da que pensar sobre la marcha de la historia en algunos países; como también sobre la conformación de Estados multiétnicos y pluriculturales como Bolivia, tan de actualidad en el momento presente. Pero nuestro autor no se adentra en esta reflexión aquí. Quizás por la misma razón de oportunidad, deja también de lado la articulación de esa parte de la cultura aymara contemporánea con otras partes de la misma. Esta ausencia de una perspectiva holística sobre el objeto de estudio impide ver, por ejemplo, la posible relación entre la importancia de las ofrendas a la Madre Tierra, la *pachamama*, en agosto (“el mes dedicado a las ofrendas rituales de pachamama”, p. 175) y el comienzo del año agrícola ese mismo mes. No obstante, el libro, mediante descripciones de “mesas” y ritos como el de iniciación, transcripciones de plegarias, relatos de sueños y entrevistas, contiene todo un tratado de cosmología, metafísica, ética y etnocencia aymaras para el lector que quiera verlo y aprovecharlo. Como ése es mi caso, y será el de muchos otros, he intentado resumir aquí su contenido, reordenando algo el material. Hecho lo cual, las preguntas que suscita son muchas; pero eso es lo que se suele decir de los buenos libros.

Sus verdaderas deficiencias hay que buscarlas en otro sitio. Son de naturaleza formal, aunque lamentablemente tantas que hacen de la lectura de la obra una empresa harto ardua, incluso para un especialista. Pienso que el autor es tan responsable de esto como la editorial, Abya-Yala. Los términos fundamentales de la exposición —para empezar— se definen más tarde (algunos, mucho más tarde) de lo que requiere su uso. El de *ch'amakani*, por ejemplo, que ostenta el título de la obra, no se define antes de la p. 40; el de *jaqi*, que se lee por primera vez en la p. 23, no se explica antes de la 66; el de *tari*, que ya se usa en la 20, no antes de la 33. No son éstos los únicos casos, ni mucho menos.

Otros defectos tienen que ver con las notas. El autor abusa de ellas. El capítulo 1, de 25 páginas, tiene 53 notas, que ocupan 8 páginas; el capítulo 2 tiene 50 páginas y 188 notas, que abarcan 18 páginas; el 3, de 116 páginas, tiene 293 notas en 22 páginas; y el 4, el último, de 21 páginas, tiene 40 notas en 5 páginas. En definitiva, la extensión de las notas no guarda proporción con la de los capítulos. Como además las notas aparecen al final de cada capítulo, su consulta se hace muy incómoda. Muchas de ellas son reiterativas y, por tanto, innecesarias. Un glosario de términos al final del libro habría resuelto este problema en gran medida. Pero no hay tal glosario, ni índices de ninguna clase, salvo el de capítulos y subcapítulos al comienzo de la obra. Otras notas contienen información importante, pero por eso mismo ésta debía haberse puesto en el cuerpo principal de cada capítulo.

Las traducciones y transcripciones de los testimonios son, finalmente, muy mejorables, a pesar de que el autor asegura, al menos para un caso (p. 70), haber “respetado la peculiar forma de expresión” de sus interlocutores. La mayoría de ellos le hablaron en un español fuertemente dialectal, muy condicionado por la sintaxis y la estructura del discurso nativo. Para no sacrificar la inteligibilidad de sus declaraciones en aras de ese respeto a las formas, el autor o la editorial deberían haberse esmerado en la puntuación de los textos. Pero ésta es deficiente, como en general para todo el libro; cuyo contenido —insisto— es, a pesar de ello, muy valioso.

JUAN J. R. VILLARÍAS ROBLES
Instituto de Lengua, Literatura y Antropología del CSIC. Madrid

GODEAU, Emmanuelle: *L'Esprit de corps. Sexe et mort dans la formation des internes en médecine* (París: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007), Pp.

J'aimerais toujours le temps des cerises

Et le souvenir que je garde au coeur

(J.B. CLÉMENT & A. RENARD, *Le temps des cerises*)

El día que entré, con dieciséis años, en la Facultad de Medicina de Barcelona, en el primer intermedio entre clases, nos llevaron al “estadio necropolitano”. La sala de autopsias estaba en la planta baja y se accedía por una puerta altísima. A la izquierda, una mesa de mármol con una chica joven desnuda, cérea. A la derecha una grada como la antigua de General del campo de Sarriá, donde de pie y apoyado en las barras de hierro roído podía contemplarse a la que fuera una chica en la misma actitud que servía para contemplar a Kubala en su etapa perica. Algunos habían traído del bar bocadillos de jamón con pan con tomate. Comían y reían. De historias más o menos macabras de estudiantes de medicina anda llena la literatura, el cine, y las series de televisión, y si no que se lo digan a Dirk Bogarde que basó su prestigio en la serie de médicos que produjo la *Ealing* en los cincuenta, o a Richard Chamberlain al que *Dr. Kildare* proporcionó la fama suficiente para una carrera posterior. También Baroja (1966) se despachó a gusto sobre la facultad de San Carlos en Madrid y Luis Suñé i Molist (1883) en *Los Misterios del Hospital* trazó un impresionante y folletinesco fresco sobre el Hospital de la Santa Cruz de Barcelona en la segunda mitad del XIX. Son incontables las memorias de médicos norteamericanos sobre sus carreras, y solo quiero citar aquí a Melvin Konner (1988), un doctor en antropología con una tesis sobre bosquimanos que a sus treinta años decidió estudiar medicina y cuenta cuanto le sucedió.

Este libro, se inscribe en ese género, el de narrativas académicas sobre la formación médica y sus rituales. De Freidson (1978; 1980) a Godeau, pasando por Sinclair (1997), buena parte son etnografías puesto que en ellos domina la observación participante, el uso de la autoetnografía, relatos de vida o entrevistas en profundidad. Por eso hay cierta continuidad entre el abordaje del tema por los científicos sociales, las narrativas biográficas o autobiográficas y la ficción —a veces pseudo documental— del cine y la televisión. Pero, aunque hay continuidad entre Freidson, Konner y Godeau, como no podía ser menos, el potencial lector hará bien en no ignorar este libro pensado que es más de lo mismo. Pues no, el abordaje de la autora es distinto y particularmente interesante, puesto que no surge directamente de la antropología o la sociología médicas relacionadas con el estudio de las profesiones sanitarias, sino desde el cruce entre estas y los estudios de salvaguardia del patrimonio etnológico —o histórico como se prefiere—, *local*. Y *local* no significa *parochial* puesto que Freidson, Konner o Sinclair también son *parochial* en relación al mundo médico anglosajón, muy distinto y bastante distante de los usos de la formación médica en el continente europeo.

Más aún, lo que estudia, reconstruye y salva Godeau es una institución idiosincrásica francesa, el *internat* desaparecida recientemente por un cambio legislativo tras una historia cuyos orígenes legales se remontan al periodo napoleónico. Una institución, que junto a las *Grandes Ecoles* que describiera Bourdieu (1984) ha sido fundamental en la producción de *notables* —un concepto que en la Francia de cultura republicana corresponde a las clases dirigentes—, y que dio lugar a una producción cultural colateral original y con un modelo de organización particularmente interesante.

Conviene contextualizar la tesis de Godeau, para salvaguardar la memoria de esa institución, en los esfuerzos que, desde hace más de tres décadas, un grupo de *ethnologues* franceses hacen por defender, mantener y desarrollar una *ethnologie at home*¹, desde algunos laboratorios del CNRS, del *Musée des Arts et des Traditions Populaires* (ATP) y proyectada en revistas excelentes como *Terrain* y *Ethnologie Française*. Seniors como Françoise Loux (1979), Jeanne Favret-Saada (1977), Giordana Charuty (1985) y Marie-Christine Pouchelle (Plassavy y Pouchelle 1999; Vega y Pouchelle 1999), entre otros, desarrollaron una antropología médica *at home* muy centrada en la recuperación del patrimonio etnológico en temas de salud, enfermedad y atención, y más recientemente en torno al SIDA (Broca, Prado, Loux *et al.* 1998) o al patrimonio de algunos hospitales parisinos que cerraban como *Broussais*. A esta antropología médica *at home* se han incorporado antiguas africanistas como Claudie Haxaire y Sylvie Fainzang. Por su parte, la *Mission du Patrimoine Ethnologique* no ha vacilado en publicar este libro sobre la memoria reciente y el patrimonio relativo a la salud-enfermedad, en los límites entre la antropología y la historia.

La autora es una médica que orientó su tesis en antropología al estudio de los rituales y la producción cultural de los *médecins internes des hôpitaux*, un invento napoleónico que andando el tiempo inspiraría el modelo del *resident* americano y de los MIR españoles actuales. El *internat*, como la funcionarización en el siglo XIX de los *médecins y psychiatres des hôpitaux*, significó cambios importantes y estrategias específicas en la construcción de las carreras profesionales de los médicos, en la delimitación del modelo médico hegemónico internacional y en la jerarquización del personal sanitario en las instituciones. El *internat* era el paso necesario para que el médico se convirtiese en especialista pero también en un *notable*, entendido ello en su dimensión profesional, académica, económica y política. La estabilidad de las instituciones napoleónicas en Francia más allá de las coyunturas constitucionales, y su mantenimiento hasta el s. XXI las ha doblado de rasgos culturales originales que han podido (re)producirse a lo largo de dos siglos. Es necesaria esta puntualización para situar el libro en unas coordenadas comparativas, que la propia autora apunta estableciendo similitudes y diferencias con los casos norteamericano y británico.

El libro combina un estudio de profesiones, inspirado en clásicos como Freidson, con un análisis entomológico de la construcción identitaria a partir de la producción ritual y cultural y en donde, tanto la perspectiva de género, como Goffman no están nunca muy lejos. La singularidad francesa, y lo que convierte el caso en interesante desde el punto de vista comparativo, es la peculiar riqueza ritual e iconográfica de los espacios y de las relaciones en los cuales la vida del *interne* se produce, y que por sus características comparten no pocos elementos con la vida paralela del servicio militar obligatorio: ritos de paso, novatadas, carnavales, rituales de inversión. Y todo ello organizado en torno a tres temas: el sexo, la escatología y la muerte en un *internat* dominado casi exclusivamente por hombres, pero al que en el último medio siglo se incorporan las mujeres lo cual aporta fascinantes fenómenos de construcción y mestizaje cultural. Y si la vida paralela en el servicio militar se situaba en el terreno de lo que Goffman (1968) llamara adaptaciones secundarias, el *internat* es una institución formal, a la que el propio sistema reconoce un grado de autonomía y autogestión. Y

¹ En el contexto académico francés el concepto de antropología, remitía mucho más a la idea de una antropología general al modo que proponía por ejemplo Broca en el XIX, que a la idea de la antropología social y cultural anglosajona y española.

que aparece como una estructura que, formando parte del mismo, opera como un complemento necesario para producir determinados efectos en el futuro: reforzar determinados lazos relacionales que se proyectarán en la vida profesional futura y reforzar la identidad de las instituciones locales.

Formada en el contexto de la *ethnologie française* en Toulouse, la tesis y el libro —del que ha desaparecido obviamente la parafernalia académica y erudita de la primera— presenta el *internat* como un rito de paso personal que afectó casi exclusivamente a hombres hasta la Segunda Guerra Mundial, y se organiza en torno a seis arenas o escenarios que se analizan sobre la base de observación participante en distintas universidades francesas, mediante el recurso a la autoetnografía, y gracias a un trabajo muy sistemático de fuentes narrativas que hacen referencia al internado, así como mediante un amplio uso de fuentes visuales en parte reproducidas con un nivel de calidad notable en el libro. Distingue Godeau seis espacios: la disección en el anfiteatro anatómico, el propio concurso de internado, el bautismo del neófito, la vida cotidiana en las *salles de garde* que son los espacios asignados a los internos en los hospitales, así como la organización autónoma que permitía la reproducción del sistema, los entierros —del bautismo a la tumba— de los *internes*, con un colofón fascinante sobre la organización anual o bianual de revistas musicales —como las de Colsada en el Apolo de Barcelona, las del teatro Ruzafa de Valencia o en La Latina de Madrid— por los *internes*, presentadas al público y en las que transvestismo, diálogos picantes y mucho cachondeo eran la base del espectáculo.

No quiero ni mucho menos contar lo que Godeau cuenta. Puedo asegurar al lector, especialmente al que quiera acercarse al libro por curiosidad personal, que la calidad de la narrativa etnográfica es tal que resulta fascinante y evocador, pero al mismo tiempo con una gran calidad académica y erudita en manos de una autora ya no tan joven, que vivió ella misma *l'internat* y que no desdeña cierto carácter entre nostálgico y elegíaco. La tesis fue premiada justamente por la asociación francesa de antropología médica AMADES, y eso permitió su edición con un aparato iconográfico particularmente cuidado.

No quiero terminar sin recomendar una vez más la lectura del libro. El francés ya no es la lengua franca que fue, pero este tipo de etnografía puede ser de muchísimo interés en la medida que ofrece una perspectiva metodológica interesante, accesible, sobre un sector de la memoria cotidiana de todos nosotros que, en España, no ha tenido mucho eco. Es bien cierto que las circunstancias son distintas, pero en Barcelona hasta 1969 los estudiantes de derecho practicaban el “juicio bufo”, un ritual carnavalesco al que aun pude asistir en sus dos últimas ediciones y que congregaba en la Diagonal a un par de miles de estudiantes. Hay una memoria nuestra, mucho más modesta que vale la pena recuperar y este libro puede ser una puerta abierta a cómo hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Baroja, Pío. 1966. *El Árbol de la Ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- BOURDIEU, Pierre. 1984. *Homo Academicus*. París: Editions de Minuit.
- BROQUA, Christophe; Françoise Loux; Patrick Prado *et al.* 1998. SIDA: deuil, mémoire. Dossier monográfico. *Ethnologie Française* 1.
- CHARUTY, Giordana. 1985. *Le couvent des fous. L'internement et ses usages en Languedoc aux XIXème et XXème siècles*. París: Flammarion.

- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts. Les sorcellerie dans le Bocage*. París: Gallimard.
- FREIDSON, Eliot. 1970. *La profesión médica*. Barcelona: Península.
- FREIDSON, Eliot. 1980. *Doctoring Together. A Study of Professional Social Control*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Goffman, Erving. 1961. *Asiles. Etudes sur la conditions sociales des malades mentaux*. París: Editions de Minuit.
- KONNER, Melvyn. 1987. *Becoming a Doctor: A Journey of Initiation in Medical School*. Nueva York: Penguin Books.
- LOUX, Françoise. 1979. *Pratiques et savoirs populaires. Le corps dans la société traditionnelle*. París: Berger-Levrault.
- PLASSAVY, Muriel y Marie-Christine Pouchelle. 1999. *Regards sur l' Hôpital Laënnec*. París: Assistance Publique des Hôpitaux de Paris.
- SINCLAIR, Simon. 1997. *Making Doctors. An institutional apprenticeship*. Oxford: Berg.
- SUNÉ Y MOLIST, Lluís. 1883. *Misterios del Hospital. Narración realista de escenas y lances hospitalarios y patológicos, miserias humanas, etc..., etc.. entre enfermos, estudiantes y locos / por Emilio Sola*. Barcelona: Guillermo Parera, Librero.
- VEGA, Anne y Marie-Christine Pouchelle. 1999. *Regards sur l'Hôpital Broussais*. París: Assistance Publique des Hôpitaux de Paris.

JOSEP M. COMELLES
Universitat Rovira i Virgili, Tarragona