

## NOTAS DE LIBROS

CÁTEDRA, María (ed.): *La mirada cruzada en la Península Ibérica: Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal* (Madrid: Catarata, 2001), 308 pp.

Este volumen editado por María Cátedra, compuesto de dos prólogos y catorce artículos, unos en español y otros en portugués, deriva del encuentro que, bajo el mismo lema, *La mirada cruzada en la Península Ibérica*, tuvo lugar en Naturávil (Ávila) en junio de 2000. María Cátedra, José Luis García y Leopoldo Llana, los tres de la Universidad Complutense de Madrid, organizaron ese encuentro para poner en contacto a antropólogos portugueses y españoles a propósito de temas que les interesaran, aunque no necesariamente circunscritos a España o Portugal. Como se dice en los prólogos, escrito el primero en español (por María Cátedra) y el segundo en portugués (por José Carlos Gomes da Silva), tales contactos habían sido muy escasos hasta entonces, a pesar de la cercanía geográfica entre los dos países; María Cátedra dice incluso que la de Naturávil fue «la primera reunión» propiamente dicha entre antropólogos españoles y portugueses.

La misma autora explica que ese seminario de junio de 2000 era una asignatura pendiente de la antropología española, tras el escaso eco que tuviera entre los investigadores españoles el Centro de Estudios de Etnología Peninsular, impulsado en los años cuarenta por Amândio Tavares, rector de la Universidad de Oporto, y, paradójicamente, tras el interés suscitado en nuestro país por el trabajo de hispanistas de habla inglesa, que tendría como fruto un encuentro con colegas españoles en 1989 y posteriormente el libro, también editado por María Cátedra, *Los españoles vistos por los antropólogos* (Gijón, 1991). La labor de los antropólogos portugueses no importaba lo mismo que la de los anglosajones, lamentablemente, y si los contactos con aquéllos han sido poco frecuentes, los ejemplos de colaboración se pueden contar con los dedos de una mano. Entre tales ejemplos cabe destacar, puesto que concierne al CSIC, el del proyecto «Antropología, política y colonialismo en los Estados franquista y salazarista» (PS93-0001), dirigido por Carmen Ortiz. Fue un estudio de la antropología hecha en los dos países bajo las dictaduras de Franco y Oliveira Salazar en relación con las experiencias coloniales en África y América.

Pero, dado que el trabajar sobre cuestiones españolas o portuguesas no era una condición imprescindible para participar en el seminario de Naturávil, *La mirada cruzada* tan sólo ofrece cuatro artículos sobre Portugal firmados por españoles o a la inversa, contrariamente a lo que el título pudiera hacer pensar antes de consultar el índice de la obra. Y de esos cuatro artículos, uno solamente es sobre un tema español y está firmado por un antropólogo portugués. Por eso, el título *La mirada cruzada*, tal vez adecuado para el encuentro de Naturávil, no parece que haya sido la mejor elección para el del libro. El subtítulo de la obra refleja mejor su contenido: *Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*.

RDTP, LVII, 2 (2001): 287-320

Los tres artículos sobre Portugal escritos por españoles son los de María Cátedra, Leopoldo Llana y Rafael Díaz-Maderuelo. Cátedra y Llana escriben sobre la ciudad de Évora, en el Alentejo. Cátedra ofrece datos sobre la construcción simbólica de esta antigua urbe ya mencionada por Plinio el Viejo, *Ebora Liberalitas Iulia*, y compara el proceso con el acontecido en la castellana Ávila, una ciudad que se parece a la portuguesa en muchos sentidos y que la autora estudió intensamente hace algunos años. Escribe, por ejemplo, que los santos patronos de una y otra, San Mancio y San Segundo respectivamente, «fueron en ambos casos inventados en el siglo XVI» y sus presuntas reliquias le sirvieron políticamente a Felipe II. Las dos habían sido ciudades fronterizas en la Edad Media, aunque no contra el mismo enemigo: los musulmanes en el caso de Ávila y los castellanos en el de Évora.

Llana explica por qué la ciudad portuguesa no era un sitio que los colegas portugueses a quienes consultó pudieran recomendarle para hacer trabajo de campo: Évora no encajaba en la idea que tenían sobre el país, que reducían conceptualmente a su mitad septentrional, «con sus pequeñas aldeas, su alta densidad de población, la posesión y explotación de la tierra en minifundios junto a [la] actividad comercial e industrial...». El autor aprovecha la cuestión para dar un repaso a la historia de la antropología portuguesa desde el siglo XIX y su contribución a esta imagen rural y norteña del país vecino.

Díaz-Maderuelo escribe acerca de su investigación en marcha con inmigrantes brasileños en Portugal y Galicia. Hasta la fecha, el autor ha visto corroborada su hipótesis de que «independientemente de la identidad nacional de origen de los inmigrantes, sus estrategias de adaptación a la nueva situación [en Galicia o Portugal] (...) dependen de sus propias experiencias personales más que de cualquier conjunto de pautas tópicamente atribuibles a la identidad cultural».

El artículo portugués de tema español lo firma Antonio Medeiros y trata del ritual político e imágenes del nacionalismo gallego en Santiago de Compostela, especialmente durante el *Día da Pátria Galega*, el 25 de julio, por otro lado festividad cristiana en honor del apóstol Santiago. Buena parte de ese ritual y esas imágenes están atravesados de referencias selectivas a Portugal, una curiosa (y previsible) paradoja que el autor expone brillantemente.

Un quinto artículo, a cargo del también portugués Brian Juan O'Neill, trata de la colonia de origen luso en la ciudad de Malaca, en Malasia. El autor analiza el problema de la identidad compleja y equívoca de esta población tan alejada en el espacio y en el tiempo de la metrópoli; una identidad derivada de un rechazo de lo malayo, una correspondiente sobreidentificación con un Portugal mítico y el contacto regular con una multiplicidad de grupos étnicos en Malasia.

El trabajo de José Luis García sobre las fronteras en antropología, aunque ya fuera del ámbito portugués o español, es especialmente apropiado para un libro sobre antropólogos de dos países limítrofes que apenas se han puesto en contacto entre sí. García señala el escaso valor epistemológico de tomarse en serio las delimitaciones sociales o administrativas con que el antropólogo suele toparse cuando inicia el estudio de la gente que ha elegido. De tomarse en serio tales delimitaciones, el investigador estaría reproduciendo una «antropología de fronteras» que cuenta con una larga y frustrante historia en la disciplina. La primera y más antigua expresión de esta trampa sería el viejo modo de ver la cultura como un todo homogéneo, autosuficiente y bien deslindado. García explica que el mundo sin fronteras no es de ahora, aunque es ahora cuando se habla de él por efecto de la globalización y el multiculturalismo; a pesar de

lo cual, el autor advierte de que la «antropología de fronteras» no es todavía un cadáver teórico. Es un planteamiento razonado y saludable, que sin embargo me hizo pensar si puede hacer caer en el extremo opuesto al criticado, asimismo rechazable. El sentido de identidad y pertenencia que pueda tener de sí misma la gente estudiada por el antropólogo no debiera implicar una antropología de frontera; sin embargo, el rechazo de una antropología así tampoco debería conducir a una negación de ese sentido de identidad y pertenencia. Pienso, por ejemplo, en el caso de los emigrantes que se siguen considerando miembros de la comunidad de la que proceden, con independencia de los cientos o miles de kilómetros que hayan viajado desde su lugar de origen hasta el de su nueva residencia. No se trataría de una comunidad bien deslindada geográficamente, ni tampoco autosuficiente y homogénea; pero sería ciertamente una comunidad, entendida así por sus integrantes.

Los restantes artículos del libro, ocho, bien pudieran haberse publicado en otro sitio. Si aparecen aquí, supongo que habrá sido porque podrían estimular más ejemplos de colaboración entre colegas de los dos países. Fue éste uno de los objetivos principales del encuentro de Naturávil, junto con el de intercambiar ideas entre los participantes y favorecer un mejor conocimiento de la antropología que se hace allí y aquí, como apunta Gomes da Silva en su prólogo.

De esos ocho artículos, la mitad son producto de estudios circunscritos en el espacio y/o en el tiempo; mientras que la otra mitad son de carácter mucho más general y teórico. Los primeros son los de Rosario Otegui, Marie José Devillard, Jorge Freitas Branco y Jesús Azcona. Rosario Otegui escribe sobre el proceso de transformación económica, social y de mentalidad operado entre las mujeres rurales de la provincia de Teruel en el último medio siglo, incluyendo en él los grandes cambios ocasionados por el dinero de la Unión Europea que se ha destinado al abandono de cultivos en España. La autora invita a una comparación con el proceso contemporáneo vivido por las mujeres rurales de Portugal.

Marie José Devillard explica el diferente sentido que tiene la idea de «deuda histórica» cuando es invocada por los que fueron evacuados en su niñez a la URSS durante la guerra civil en España, respecto de la misma idea cuando son ex-mineros asturianos de la Cuenca de Langreo quienes la hacen suya. Aunque la retórica reivindicativa es la misma en un caso y en otro, las circunstancias significantes no lo son. Jorge Freitas Branco nos habla del Berlín oriental de nuestros días, de los ritos de iniciación cívica de jóvenes allí, los *Jugendweibe*, ofreciéndonos de paso una breve pero perspicaz guía histórica y antropológica de la capital alemana. Según él, los *Jugendweibe* no son, tanto actos de nostalgia por el pasado comunista, como pudiera parecer, cuanto de afirmación cultural de los valores de la sociedad civil frente a la confesionalidad de los ritos de iniciación de las organizaciones religiosas de la ciudad, especialmente las protestantes: una confesionalidad que siempre estuvo ligada al Estado alemán.

Jesús Azcona escribe sobre la revolución industrial en Francia y la gran inmigración a algunas ciudades que provocó: un tema muy sugerente, al tiempo que complejo. Pero el autor sólo trata aquí de «la importancia de los sentidos —del olfato y de la vista, en concreto— (...) en la creación de los límites entre burgueses y trabajadores» en la transformación de esas ciudades.

Los artículos teóricos son obra de Enrique Luque, Manuel João Ramos, José Antonio Nieto y Francisco Sánchez Pérez. Enrique Luque reflexiona sobre el poder de la palabra y de su ausencia, «sea como pausa, como gesto o como palabra vacía de contenido que enmascara la mera ocupación del poder; pero también por la sustitución de la

palabra por la imagen». Tanto la palabra como su ausencia son medios de la política. Como hiciera Robbin Burling (en «Primate Calls, Human Language and Nonverbal Communication», *Current Anthropology* 1993), Luque aboga por una teoría de la comunicación no lingüística que conciba a ésta de forma similar a como se entiende hoy antropológicamente el lenguaje.

Manuel João Ramos reflexiona sobre los problemas epistemológicos derivados de una terminología usada a la ligera en el estudio de lo simbólico, un viejo problema que ya preocupaba a Edmund Leach en *Political Systems of Highland Burma* (1954). Ramos advierte sobre los problemas de lógica y complejidad semántica que se esconden tras el uso de ciertos términos y no de otros; problemas a los que el antropólogo también debe hacer frente, especialmente cuando su objeto de estudio representa una alteridad lingüística y cognitiva difícilmente asimilable al universo cultural del observador.

José Antonio Nieto hace una defensa apasionada de una antropología de la sexualidad, incluso como tarea de la autorreflexividad del antropólogo. Nieto creó, y dirigió entre 1989 y 1999, un Master en Sexualidad Humana en la UNED. Explica la escasa presencia hasta ahora de este enfoque en las especialidades de la antropología, llamando la atención sobre el antagonismo convencional entre «trabajo de campo y relaciones sexuales», así como sobre la objetividad como única «forma de asumir la observación» en la historia de la disciplina. Al autor no parecen preocuparle las implicaciones éticas de lo que defiende, dramáticamente planteadas en nuestros días por el caso de Jacques Lizot entre los yanomamis de Venezuela (véase *Darkness in El Dorado*, de Patrick Tierney; Nueva York 2000).

Francisco Sánchez Pérez, finalmente, expone sucinta pero contundentemente el origen de esta importancia actual de lo subjetivo en antropología, que es el aspecto más espinoso de la crisis de la disciplina desde que los antropólogos empezaran a interesarse por las sociedades occidentales —y no ya tanto por los llamados «pueblos primitivos»— y desde que Karl Popper ubicara la cientificidad de una investigación en el método seguido y no en el objeto de estudio. Más tarde, los críticos de Popper —especialmente los marxistas— precisarían que no sólo había un problema de método en la antropología tradicional sino también un problema de sujeto investigador; ya que el antropólogo, en palabras de Sánchez Pérez, está «implicado en una relación con su objeto mediatizada no sólo por factores lógico analíticos *stricto sensu*, sino también por otros de índole histórica y social que condicionan su propia acción cognoscitiva y, en consecuencia, el producto que ésta genera». El resultado, sin embargo, no tiene por qué ser un subjetivismo gratuito y sin control. Sánchez Pérez hace suya la solución de Richard Rorty a este problema de la veracidad en nuestra disciplina: la de remitir el producto antropológico al juicio de la comunidad científica en su conjunto y también al de los pueblos y culturas afectados. Aunque la especificidad del antropólogo como sujeto cognoscitivo pierde así justificación —queda sometido a las mismas normas de validación que las que rigen para otros científicos sociales, quienes además pueden estudiar lo mismo que él, dependiendo todos ellos del parecer de las sociedades estudiadas—, la cientificidad de la investigación antropológica es perfectamente posible. Mucho más preocupante es, como apunta Sánchez Pérez, que tal investigación se oriente a la reproducción institucional de la antropología y no a lo que fue siempre su fin: «abordar, explicar y tratar de encontrar soluciones a los problemas reales del ser humano».—JUAN J. R. VILLARÍAS ROBLES.

DA COSTA FONTES, Manuel: *Folklore and Literature. Studies in the Portuguese, Brazilian, Sephardic, and Hispanic Oral Traditions* (Albany: State University of New York Press, 2000), 327 pp.

En este libro se recogen ocho artículos, centrados en las relaciones entre literatura «culta» (entendiendo por tal la que se transmite sobre todo por escrito y suele tener un autor conocido) y literatura «folklórica» (la anónima de transmisión fundamentalmente oral). Algunos capítulos reproducen con mínimos cambios artículos ya publicados (así, 2, 3, 5), mientras que otros son refundición más o menos profunda de trabajos anteriores (1, 4), en ocasiones con importantes modificaciones y adiciones (6, 7, 8); en pp. 256-257, nota 12, se detallan las fuentes en que se publicaron por primera vez y el tratamiento que se les ha dado en esta edición. El libro se completa con cuatro apéndices de textos de cuentos y romances estudiados (pp. 231-254), la lista de abreviaturas y bibliografía de obras citadas (pp. 275-308) y tres útiles índices (de «Ballads, Popular Songs and Folktales», de «Euphemisms and Metaphors» y de «Subjects and Proper Names», pp. 309-327).

El primer capítulo, «*Puputiriru: An Eastern Folktale from the Disciplina clericalis*» (pp. 9-26) trata sobre un cuento humorístico y obsceno que se da en la tradición española y portuguesa y del que Costa Fontes recogió una versión de Azores (que edita en Apéndice A); el cuentecillo tiene contrapartidas en todo el ámbito románico desde la Edad Media y, a juicio del autor, se relaciona con un antiguo relato oriental incluido en la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso (s. XII) y ampliamente difundido por toda Europa y América.

En segundo capítulo, «On Alfonso X's *interrupted* Encounter with a *soldadeira*» (pp. 27-34), se analiza la cantiga de escarnho de Alfonso X «Fui eu poer a mão noutro dia a ua soldadeira no covon», en la que se usan imágenes de la Pasión de Cristo en un sentido obsceno.

El capítulo tercero, «Martínez de Toledo's *Nightmare* and the Courtly and Oral Traditions» (35-53) trata sobre el sentido irónico de la aparente «Retractación» de Alfonso Martínez de Toledo, que aparece como epílogo en una edición incunable de 1498 del *Arcipreste de Talavera*, analizando los términos equívocos y de doble sentido erótico que hacen pensar que el autor, lejos de retractarse, se reafirma en el denuesto de las mujeres desarrollado a lo largo de toda la obra.

En el cuarto capítulo, «Knitting and Sewing Metaphors and Maiden's Honor in *La Celestina*» (pp. 55-79), se señalan y comentan algunos pasajes celestinescos en que se hace uso de las metáforas de coser y bordar con sentido erótico y se señalan parecidos usos en diversos cuentos populares portugueses y brasileños y en obras de la literatura culta, como *La lozana andaluza* o el *Quijote*.

El capítulo quinto, «*El idólatra de María: An Anti-Christian Jewish Ballad?*» (pp. 81-92) se dedica a este romance, del que no se conservan versiones antiguas, pero que se da en la tradición oral moderna del nordeste de Portugal, Galicia, Asturias, Cataluña, Canarias y sefardí oriental.

En el sexto capítulo, «Gil Vicente's *Remando Vão Remadores* and *Barca Bela*» (pp. 93-118) se estudian las relaciones entre el romance del *Conde Arnaldos*, su contrafactum religioso portugués *Barca Bela* y el poema con que se inicia el *Auto da Barca do Purgatório* de Gil Vicente (escrito en 1518), inspirado en *Barca Bela*.

El capítulo séptimo, «The Oral Transmission of *Flérída*» (pp. 119-180), se dedica a la pervivencia de este romance —compuesto por Gil Vicente como final de su *Tragi-*

*comedia de don Duardos*— en las tradiciones portuguesa, española (en versiones orales asturianas y en fuentes escritas antiguas) y sefardí de Marruecos (edita los textos sefardíes en el Apéndice B).

Por último, en el octavo capítulo, «Three New Ballads Derived from *Don Duardos*» (pp. 181-130) se estudian tres romances que son derivación tardía de la tragicomedia de Gil Vicente: *O Hortelão das Flores*, *Lizarda* y *El falso hortelano*. En los Apéndices C y D edita los textos de *O Hortelão das Flores* y *El falso hortelano*.

Aunque en gran medida se trate de reimpresiones de trabajos ya publicados, una colectánea como esta suele ser un instrumento de gran utilidad, porque permite leer reunidos una serie de artículos de temática afín que hasta ahora se encontraban dispersos en distintas publicaciones, algunas de no demasiado fácil acceso. Además, da ocasión al autor de reflexionar sobre sus trabajos anteriores, corrigiéndolos, puliéndolos y, en ocasiones, reelaborándolos totalmente a la luz de nuevos hallazgos o de su propia reconsideración de los temas.

Como otros trabajos de Manuel da Costa Fontes, este libro es tan interesante por lo que el autor expone en él como por las vías que abre y las ideas que sugiere para nuevos estudios. Permítaseme a continuación hacer algunas apostillas a las múltiples y sugerentes facetas que presenta.

En el capítulo I el profesor Fontes pone en relación un cuento de la tradición hispanoportuguesa con un relato oriental incluido, entre otras colecciones, en la *Disciplina clericalis*. Sin embargo, no parece tan evidente que se trate del mismo relato: el portugués es una historieta en la que una mujer pregunta a tres pretendientes cuál es la cosa más bonita, cuál es la cosa más hermosa y qué es el *puputiriru*, y acaba por aceptar al pretendiente que le da tres respuestas erótico-obsenas (los pechos, el sexo de ella y el sexo de él). Mientras que en el cuento que aparece en la *Disciplina clericalis* —que a su vez tiene antecedentes en narraciones hindúes y persas y una amplia difusión paneuropea moderna— tres personajes acuerdan que la escasa comida que les queda (sólo un pedazo de pan) sea para quien tenga el sueño más hermoso; mientras dos de ellos duermen, con la esperanza de conseguir el sueño más hermoso... el tercero se come el pan. Las dos historias, desde luego, comparten un esquema común: aparecen tres personajes, uno de los cuales obtiene beneficio gracias a la astucia o al ingenio; pero esto es un patrón recurrente en la narrativa folklórica, presente en muchos cuentos distintos. Y, aunque es cierto que desde la Edad Media han sido frecuentes los usos de la palabra *pan* y *panadera* con doble sentido obsceno (como documenta Costa Fontes en pp. 15-17), ello no garantiza, a nuestro juicio, que se haya operado en el proceso de transmisión del cuento oriental una reinterpretación en la que «The dream has been replaced by three questions, and the stakes have been raised, for the winner's reward consists of much more than a mere loaf of bread or some other sort of sustenance: sex with a whore» (p. 15).

Queda clara, sin embargo, la difusión románica del cuento de las tres preguntas de la moza, ampliamente representado en la tradición francesa (desde un rondó del siglo xv a un periódico del xviii, pasando por el *Gargantúa* de Rabelais) y se incluye en el *Buen aviso y portacuentos* de Joan Timoneda (1564).

Por otra parte, el profesor Fontes señala el uso en las lenguas románicas de palabras onomatopéyicas —tales como *clincailles*, *cliquetis*, *trictac*, *reque-treque* y *puputiriru*— para aludir al sexo. Cabe añadir que, en español actual, *traque-traque* es una forma popular perfectamente viva (e inteligible para todo el mundo) para referirse al acto sexual.

En el segundo capítulo del libro se analiza con detalle el juego de dobles sentidos de la cantiga de escarnho mencionada, con alusiones a la Pasión de Cristo para referirse al acto sexual. Por tanto, la cantiga de Alfonso X muestra cómo, ya en el siglo XIII, la poesía cortesana utilizó la traslación de elementos religiosos al ámbito erótico, práctica de la que luego hay abundantes ejemplos en la poesía cancioneril del siglo XV, llena de misas de amor, sacramentos de amor, padrenuestros de amor, alusiones de doble sentido a la Pasión y muerte de Cristo, a la Resurrección, a los misterios del rosario o a oraciones y prácticas religiosas.

En el tercer capítulo se analizan también con detalle las imágenes utilizadas en el texto añadido al *Arcipreste de Talavera*, sobre cuyo carácter auténtico o apócrifo ha discutido la crítica. Es evidente que en el texto hay una serie de expresiones que pueden tomarse irónicamente como alusiones obscenas. Aunque la explicación que ofrece Costa Fontes resulta quizás excesivamente detallada y explícita (y, por tanto, paradójicamente, unívoca), cuando lo que caracteriza este tipo de textos es precisamente la ambigüedad que deriva del uso de dobles sentidos; por poner algún ejemplo, es cierto que el zapato o la rueca han sido usados como símbolos sexuales en la tradición popular y en la literatura culta; pero cuando el autor de la «Retractación» del *Corbacho* describe cómo las mujeres se vengan de él golpeándole con sus chapines y sus ruecas, lo que está diciendo literalmente es que le dan una paliza, no que lo violan, por mucho que la mención del chapín y la rueca pueda utilizarse con doble sentido. El propio Costa Fontes matiza la cuestión: «because of the ambiguous character of the courtly and folkloric euphemisms used, my analysis may not always have been convincing. Indeed, the retractation can also be read in a straightforward, less problematic manner» (p. 48).

Por otro lado, Costa Fontes se inclina a creer que Martínez de Toledo es el autor de esta «Retractación», que otros estudiosos tienen por apócrifa; se basa, entre otras razones, en los paralelos entre la «Retractación» y las partes 1 y 2 del *Corbacho*, que toman como fuente a Andreas Capellanus. Pero ese argumento es fácilmente rebatible, ya que otro autor pudo redactar la «Retractación» introduciendo deliberadamente elementos presentes en las dos primeras partes del *Corbacho*; ejemplo de tal práctica tenemos en un libro precisamente deudor del *Arcipreste de Talavera*, como es la *Celestina*, donde en el auto I aparecen ecos del *Corbacho* (en un ejercicio de *imitatio* muy común en la literatura de la época) y en los autos escritos por Fernando de Rojas se retoman continuamente elementos del primer auto (obra del «antiguo autor»). Como indica acertadamente el profesor Fontes, «all kinds of speculation are possible here» (p. 52) y probablemente nunca llegaremos a saber quién escribió la «Retractación».

En el capítulo cuarto se parte de una serie de cuentecillos y chistes populares portugueses en que se usa la palabra *ponto* ('punto') como eufemismo sexual, para analizar el uso de metáforas de coser y bordar en *La Celestina*, con alusiones también a otras obras españolas de los siglos XVI y XVII. El análisis resulta atinado, pues es evidente que en *La Celestina* se usa con profusión de la polisemia; aunque en el pasaje más detalladamente analizado (la segunda entrevista de Celestina y Melibea en el auto X) los *puntos* aludidos no son propiamente de costura, sino de sutura, y la alegoría no es tanto de «knitting and sewing» como de cirugía; detalle relevante, porque con ello la complacencia de Celestina en describir el doloroso proceso quirúrgico de la curación del mal de amores y el interés de Melibea en oírlo introduce un morboso elemento sadomasoquista en la escena.

En el capítulo quinto se rebate con acierto la hipótesis de que el romance que

suele titularse *El idólatra de María* sea de composición judía, argumentando que lo más probable es que sea un poema edificante nacido en ámbitos cristianos de la península ibérica, que entre los judíos sefardíes habría adquirido un final postizo con denuestos a la Virgen y alabanzas al Dios de Israel; en consecuencia, propone titular el romance *El marinero y la Virgen María*, en verdad más acorde con su contenido y probable origen. Con respecto al final de las versiones sefardíes, Costa Fontes sugiere que «most probably, these anti-Marian elements were introduced into the ballad in Spain, when the Jews sang in the privacy of their own homes, without danger in being heard by Christians. It is very difficult to imagine that they could seriously sing a poem where the Virgin performed a miracle. After their exile, there was even more reasons to change the ballad...» (p. 89).

Y, en efecto, nos parece que debió de ser después del exilio cuando mejor pudo consolidarse ese cambio en el final, que modifica totalmente el entendimiento del romance. Las versiones «cristianas» de *El marinero y la Virgen María* son un poema religioso con moraleja: el protagonista se embarca, le sorprende una tormenta y, al ver su vida en peligro, invoca a la Virgen. El final difiere de una tradición a otra, pero siempre resulta didáctico: la Virgen atiende las súplicas del embarcado y salva su vida (se cuenta esto explícitamente o se dé a entender), o bien se niega a ayudarlo por causa de sus anteriores pecados (especialmente, por haber blasfemado contra la Virgen durante el juego de cartas), o interviene un demonio oportunista para tentar al apurado orante, quien lo rechaza con alabanzas a María.

Las versiones judías tienen, a su vez, su propia moraleja: el navegante invoca primero a la Virgen, pero acaba siendo salvado por el «Dio muy grande, / que muchas maravías hace» y maldiciendo a la Virgen («Vate, vate, puta amaría / que sos falsa y mintirosa»). Ante semejantes vacilaciones piadosas del protagonista, no podemos sino recordar que un elemento importante en la formación de las comunidades sefardíes en sus primeros tiempos (siglos XVI y XVII) fueron los conversos y sus descendientes que habían seguido practicando el judaísmo a escondidas, a veces durante décadas e incluso generaciones. Entre estos *cristianos nuevos* —muchos de ellos nacidos cristianos y educados en el cristianismo desde niños—, convertidos en *judíos nuevos*, no eran infrecuentes el desconocimiento de buena parte de las verdaderas creencias, prácticas y prescripciones del judaísmo, la contaminación entre creencias cristianas y judías y las prácticas híbridas de una y otra religión (la misma mezcolanza se da en las comunidades criptojudías que aún hoy existen en Portugal). Eran también, muchos de ellos, comerciantes, mercaderes y agentes comerciales, gentes que por su modo de vida estaban en contacto continuo con la navegación. En este contexto sociocultural, es perfectamente imaginable la función didáctica de un poema en el que un navegante, viéndose en peligro, invoca lo mismo a la Virgen que al Dios de Israel: la Virgen le falla, y así se demuestra que es en Adonay en quien reside la única salvación posible. El final de las versiones sefardíes debió de funcionar, por tanto, como una moraleja equiparable a la de las versiones cristianas, pero adaptada a la peculiar situación espiritual de esos conversos que rejudizaban y se movían entre las aguas —nunca mejor dicho— de las dos religiones: no se debe invocar a la Virgen, que es «falsa y mintirosa», sino al «Dio muy grande / que muchas maravías hace, /que quita nave de golfo / y parida cuando pare; / mo la haga agora y siempre / y deprisa y no detadre».

El capítulo sexto es un ejemplo magistral de análisis de los diversos avatares que puede vivir un tema romancístico: un romance como el *Conde Arnaldos* (o *Infante Arnaldos*) —de por sí enigmático tanto en lo referente a su origen como a su signi-



ficado y sentido— se reencarna *a lo divino* en diversos romances de España, Latinoamérica y Portugal, que por lo general tienen una funcionalidad en celebraciones religiosas (desde el ciclo de Navidad, Año Nuevo y Reyes hasta la fiesta del Espíritu Santo de Azores); y uno de ellos (*Barca Bela*) sirve a su vez de base a un autor culto, como es Gil Vicente, para componer un romance (*Remando vao remadores*) integrado en una obra de teatro de tema espiritual; a su vez, Joan Timoneda incluye ecos de *Remando...* en un «romance de amores», que sería una vuelta *a lo profano* del de Gil Vicente. Todo este enrevesado mundo de influencias diversas (con idas y vueltas de lo profano a lo divino y de lo divino a lo profano) está analizado con minuciosidad por el profesor Fontes, quien compara en columnas enfrentadas los textos de los diversos romances, poniendo así de relieve los ecos de unos que resuenan en otros y permitiendo al lector seguir paso a paso las sucesivas reencarnaciones.

Por otra parte, Costa Fontes hace bien en dejar al margen del entramado el romance «Durmiendo yva el Señor / en vna naue en la mar», incluido en el *Cancionero General* de Hernando del Castillo (1511); aunque Teófilo Braga señalase la semejanza temática con *Barca Bela*, el poema del *Cancionero General* se aparta del romance portugués tanto en su probable origen como en su estilo narrativo y en su tono, nada simbólico: es un romance religioso-erudito, que narra un milagro de Jesucristo (recogido en Mt. 8,23-27, Mc. 4, 35-41 y Lc. 8, 22-25) en un tono completamente realista (si es que tal cosa puede decirse de un milagro).

Igualmente modélico es el estudio, en el capítulo séptimo, de los avatares del romance de *Flérída*, con el que Gil Vicente concluye su *Tragicomedia de don Duardos* y del que hay, además de textos impresos antiguos (en la edición de las obras de Gil Vicente, en colecciones impresas de romances, en pliegos sueltos, en una comedia de Luis Vélez de Guevara), versiones de la tradición oral moderna española (de Asturias), portuguesa y sefardí de Marruecos. Además de un detallado análisis de las distintas versiones y tradiciones (con especial atención a cuestiones de formulación, como el tratamiento de los topónimos y antropónimos), señala las abundantísimas contaminaciones que *Flérída* ha producido en otros romances de la más variada temática. Esta última parte casi podría titularse «Cómo un romance se convierte en motivo romancístico»; porque, en efecto, da la impresión de que los versos de *Flérída*, con sus bellas y melancólicas formulaciones, se convirtieron en un comodín válido para cualquier situación de cualquier romance en que apareciera una despedida en boca de mujer, de la misma manera que la escena —plena de sintético dramatismo— de la consulta de los doctores en *La muerte del príncipe don Juan* ha emigrado a otros romances en que se daba una situación parecida, convirtiéndose en un motivo itinerante. La tradición, por lo general, suele hacer uso certero y económico de las formulaciones más felices, y ese ha sido el caso del emotivo «Quédate adiós, agua clara; / quédate adiós, agua fría; / quedáos con Dios, mis flores, / mi gloria que ser solía./ Voyme a tierras extrañas / pues ventura allá me guía», que cantaba la hermosa princesa raptada por un príncipe inglés.

Por último, el octavo capítulo se dedica a tres romances (más bien, tres poemas narrativos, puesto que su forma métrica es estrófica) derivados de la *Tragicomedia de Don Duardos*. Dos de ellos (*O Hortelão das Flores* y *Lizarda*) son exclusivos de la tradición portuguesa y podrían derivar de algún pliego de cordel tardío que adaptase o recrease pasajes de la obra teatral; mientras que el tercero (*El falso hortelano*) se da sólo en la tradición sefardí de Oriente, constituye una especie de continuación de la obra de Gil Vicente (qué le sucedió a Flérída tras su partida) e incorpora un prólogo

con el viaje marítimo a lejanas tierras, que es común a más de una decena de romances y canciones narrativas sefardíes. El minucioso análisis comparativo de cada uno de los poemas tradicionales con pasajes de la *Tragicomedia* vicentina permite al lector hacerse una idea cabal de la selección y pervivencia de temas y motivos de la obra teatral en estos *romances*, así como de los elementos nuevos que se han incorporado.

En conclusión, esta colectánea de artículos pone de relieve la constante interrelación entre escritura y oralidad, entre literatura «culta» y «popular»: por un lado, la cultura tradicional actual puede servir para entender mejor las obras literarias del pasado; por otro, la literatura culta de todos los tiempos ha bebido muchas veces de fuentes tradicionales; y no son infrecuentes los casos de viajes de ida y vuelta, como el de Gil Vicente, un poeta culto que incorporó en su producción literaria elementos procedentes de la tradición oral de su época y parte de cuyas obras, a su vez, se tradicionalizaron y tuvieron vida oral hasta el mismo siglo XX.—PALOMA DÍAZ-MAS.

GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz y RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, María José: *Pliegos poéticos españoles en siete bibliotecas portuguesas (s. XVII). Catálogo* (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas. Colección Repertorios Bibliográficos, n.º 2, 2000), 242 pp.

De los millares que debieron imprimirse, según afirmaba el erudito Antonio Rodríguez-Moñino, han sido pocos los ejemplares de pliegos sueltos que han logrado llegar a nuestros días. Si la «casualidad tipográfica» quiso que el *Regimiento de príncipes* de Gómez Manrique inaugurase el género, como señaló Víctor Infantes, el azar facilitó que a lo largo de los siglos fueran unas piezas y no otras las que cayeran en las manos de coleccionistas y bibliófilos que las conservaron como singularidades de la imprenta hispana. Por ello, los nombres de Thomas Croft, Richard Heber, Samuel Pepys, Thomas Grenville, Charles Nodier, la Condesa del Campo de Alanje, J. J. de Bure, Pascual de Gayangos, Vicente y Pedro Salvá, Juan Nicolás Böhl de Faber, el Marqués de Laurencín, el Duque de T'Serclaes de Tilly y el Marqués de Morbecq, entre otros, están ligados a los títulos de muchos pliegos que integraron sus colecciones y que su pasión bibliófila salvó del olvido. Sin lugar a dudas, el nombre al que están vinculados no sólo el mayor número de colecciones sino también el de las bibliotecas que las albergan, es el de la maestra María Cruz García de Enterría. Gracias a su minuciosa labor de localización, estudio, descripción y catalogación desarrollada a lo largo de los años, hoy Milán, Pisa, Munich, Gotinga, Viena, Cracovia, Oporto, Londres, Madrid, son las ciudades del pliego suelto poético, ya que María Cruz García de Enterría nos abrió las puertas de las principales bibliotecas que custodian tan preciadas joyas bibliográficas.

Las bibliotecas más destacadas de Coimbra, Évora y Lisboa, unen el nombre de estas ciudades a la geografía del pliego suelto, donde las expertas miradas de María Cruz García de Enterría y María José Rodríguez Sánchez de León han logrado localizar 165 piezas que hablan por sí mismas del gran aprecio que había en Portugal por la literatura popular impresa. Valga la ocasión para recordar que la fortuna del pliego suelto en lengua portuguesa ha sido extraordinaria. Desde el siglo XVI el género ha continuado vivo hasta la actualidad, ya que en Brasil, tanto la literatura de cordel de origen portugués como los «folhetos» nordestinos siguen alcanzando entre las gentes gran popularidad. Es también en este marco de intercambios entre las culturas neolatinas des-

de la Alta Edad Moderna, de perpetuación social a ambos lados del Atlántico de la literatura efímera, amparada, tanto por la memoria hispánica recogida en las bibliotecas lusitanas como por la viva voz de los poetas y «repentistas» brasileños, en definitiva, en un contexto de tradición y contemporaneidad, donde el trabajo de ambas investigadoras se proyecta más allá de la bibliofilia. En esta línea de larga duración y continuidad, la aportación de nuevos ejemplares, tanto los editados en Portugal como los que salieron de las imprentas de Barcelona, Sevilla, Cádiz, Salamanca, y Madrid, hablan de un siglo XVII en el que la unión política ibérica al menos hasta el año 1640 estrechaba no sólo lazos ultramarinos comerciales sino también culturales.

Por ello el heterogéneo contenido de los pliegos que integran el fondo de este *Catálogo* remite a un universo barroco, según fue caracterizado por María Cruz García de Enterría, constituyendo una mitología propia que recorre el imaginario hispánico del convulsionado setecientos desde Constantinopla, las costas de Berbería, el Reino de Fez, Gibraltar y las Azores hasta el Perú, donde pugnan luteranos, turcos y cristianos, esclavos y renegados. Se sobrevive a terribles terremotos y feroces animales como el llamado «Corlisango», sin olvidar a los demonios que inducen a crímenes, mientras se narran fiestas de toros y ruegos de lavanderas y labradores por la mejoría de la salud de Carlos II, un escenario literario compartido por la Inmaculada Concepción, María Magdalena y San Vicente Ferrer, con Perico y Marica, y el Patán de Carabanchel, y donde perviven temas narrativos tan célebres como la angustias de la bolsa o el testamento de la zorra. Entre los autores de estas obras, en su mayor parte anónimos y desconocidos cronistas del cotidiano popular, también se encuentran los nombres de Lope de Vega, Calderón, Góngora, Quevedo que, independientemente de la veracidad de la atribución, como señalados escritores del Siglo de Oro no vivieron de espaldas a la mentalidad y gustos de la mayoría en su época.

La agudeza de las autoras al reconocer en los impresos menores una riqueza patrimonial de primer orden hace de este *Catálogo* una obra de referencia, no sólo bibliográfica, sino también histórica y antropológica, una fuente donde localizar valiosas esquivas de las raíces folklóricas y de la historia de las prácticas sociales que han configurado durante siglos el hecho literario. Inscrito en la serie *Colección Repertorios Bibliográficos*, este segundo catálogo sucede a un primero dedicado a los pliegos poéticos de la biblioteca de Antonio Rodríguez-Moñino y, respaldado por el Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, hermana la Universidad de Alcalá de Henares y la de Salamanca en una publicación a todas luces imprescindible.—MARÍA ÁNGELES GARCÍA COLLADO.

ROQUE, Maria-Ángels (ed.): *Nueva Antropología de las sociedades mediterráneas. Viejas culturas, nuevas visiones* (Barcelona: Icaria-ICM, 2001), 318 pp.

MARTÍN CORRALES, Eloy (ed.): *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912). De la guerra de África a la «penetración pacífica»* (Barcelona: Bellaterra, Colección Alborán, 2002), 215 pp.

Estas publicaciones, cada cual desde su disciplina científica —la antropología y la historia— tienen una enorme importancia para todos aquellos interesados en profundizar en el conocimiento de Marruecos, en particular, y en el del Mediterráneo, en general. El libro editado por Maria-Ángels Roque viene a completar el vacío bibliográfico exis-

tente en castellano sobre el Mediterráneo desde un enfoque comparativista, cuestionado desde hace ya varios lustros, pero que sigue sumando nuevos adeptos. La obra editada por Eloy Martín, de gran interés también para los antropólogos, abre nuevas perspectivas sobre el colonialismo español respecto a la «tradicional» producción historiográfica, al proponer una revisión que replantea la participación catalana en el expansionismo colonialista desarrollado en Marruecos. Ambos libros comparten el mérito de aproximar a los lectores unas investigaciones o poco prolíficas en autores españoles o aún escasamente traducidas. En este punto cabe recordar la única iniciativa editorial privada que en España publica, desde hace años, estudios de autores españoles y extranjeros sobre el mundo árabe y musulmán en unas colecciones consolidadas: Bellaterra (Biblioteca del Islam Contemporáneo y Alborán).

El volumen *Nueva antropología...* presenta estudios sobre la «antropología del Mediterráneo» y se asienta sobre una tradición mediterraneísta largamente cuestionada desde los años setenta: ¿hasta qué punto existe un área de contenidos comunes en temas de parentesco, honor, mujer y religión, abarcando Europa, norte de África y parte de Asia? Para defenderla, y rechazar en su lugar una «antropología en el mediterráneo», el propio antropólogo John Davis destacaba una de sus virtudes, el localismo, como su máximo defecto: «su valor científico puede quedar limitado porque los antropólogos se concentran en un sector demasiado pequeño de la humanidad». Sin embargo, este cambio habría permitido cortar las fuertes ataduras teórico-metodológicas del comparativismo tradicional, al tiempo que representar a la totalidad de la profesión académica especializada en esta zona. El libro presenta dos colaboraciones de los exponentes más notables de esa clásica antropología del Mediterráneo: J. Davis y J. Pitt Rivers (ambos componentes de un colectivo formado, además, por Peristiany, Abu-Zeid, Campbell, Cuisinier, Schneider o Tillion) y recupera uno de los científicos *alter ego* de los estudios de la antropología del Mediterráneo: David Montgomery Hart, autor de excepcionales monografías sobre los beréberes Ait Waryaghar (Beni Urriaguel para los franceses) del Rif y los Ait Atta del Atlas. El libro también recoge estudios de antropólogos de la misma nacionalidad de los países sobre los que escriben, algunos de los cuales recuperan los ejes analíticos de la antropología clásica con nuevos objetivos. En este sentido destacan los trabajos de Tozzi, Yacine, Albert, Blanc, Medina, Boissevain y Kerrou, entre otros.

El libro *Marruecos y el colonialismo español...* es una obra revisionista, donde se cuestionan algunos de los paradigmas que la historiografía española había propuesto sobre el colonialismo en Marruecos. En palabras de J. M. Fradera, autor del prólogo, los estudios que recoge «tienen el mérito de componer un cuadro de la colonización muy alejado de maniqueísmos de antaño» y añade por lo que se refiere al caso catalán: «el colonialismo liberal fue en muchas ocasiones una empresa popular. La Barcelona que vibra con la guerra de Marruecos no es una excepción». Y es que los trabajos de A. García Balaña, M. Rodrigo o E. Martín, demuestran cómo Cataluña fue un espacio privilegiado de la acción colonialista del siglo XIX: tanto Balaña como Martín afirman el sentimiento patriótico con el que se vivió la Guerra de África en Cataluña. Martín destaca la vocación colonialista del primer catalanismo, Rodrigo muestra los intereses del marqués de Comillas en ese expansionismo colonial y Rodríguez se adentra en las aduanas marroquíes y en los colaboracionismos existentes en ambos lados. Todos ellos, en mayor o menor medida, nos proporcionan datos que confirman la utilización que hicieron, en el período anterior al colonialismo (y durante él), diferentes estructuras políticas y comerciales españolas de las tribus marroquíes. Por otro lado, buena parte de los ar-

títulos recuperan a viajeros como Alí Bey o Gatell como los primeros agentes colonialistas, quienes dejaron para la posteridad unos relatos detallistas de las sociedades en las que se habían establecido de gran valor antropológico.—YOLANDA AIXALÀ.

LACOMBA VÁZQUEZ, Joan. *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas* (Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2001), 338 pp.

*El Islam inmigrado* es un estudio sobre los inmigrantes musulmanes (de orígenes muy variados) en Valencia en la época actual. El autor presenta su análisis dividido en ocho partes precedidas de una introducción, a través de las que contempla las siguientes categorías: dimensiones de la problemática estudiada, sociabilidad y vida cotidiana en la inmigración, los inmigrantes musulmanes y la sociedad de acogida, identidad e Islam en la inmigración, la concepción del Islam y su práctica, transformación de las prácticas secundarias, el Islam institucional a través del discurso de los *imames* y conclusión. Añade al final una bibliografía muy completa, un glosario útil de términos y un cuadro que ofrece la siguiente información sobre las 32 entrevistas realizadas: nacionalidad de los informantes (desde Paquistán a Marruecos, y desde Senegal a la ex Yugoslavia), edad (entre 23 y 44 años), sexo (cinco mujeres, el resto hombres) y nivel de formación (la mayoría con estudios superiores, ocho con estudios medios y siete primarios).

A partir de todo ello, el lector obtiene una imagen de los inmigrantes musulmanes que tiene el mérito de desafiar dos ideas muy extendidas en los países occidentales, y especialmente en España donde la inmigración es aún más reciente: que los musulmanes tienen una concepción monolítica de su religión y que no se adaptan a las sociedades a las que se trasladan. En contra de la primera idea, la obra ofrece una imagen muy detallada acerca de la complejidad y las variaciones en las formas de vivir el Islam como religión. En contra de la segunda, el autor construye y desarrolla su argumento central y, como anuncia el subtítulo, dedica la obra a analizar las transformaciones y las adaptaciones personales de cada una de las prácticas culturales y religiosas, en relación con el medio social en el que viven y con su proyecto migratorio personal.

Además de estas dos ideas centrales, Joan Lacomba desafía muchos otros prejuicios e ideas preconcebidas erróneas sobre el Islam en general y sobre los musulmanes en Valencia en particular. Simplemente por este motivo la lectura de este libro es recomendable para un público muy amplio, desde los especialistas en la materia, hasta aquellos que desconozcan completamente el área y el tema, incluyendo, tanto a los que hayan tenido una experiencia personal directa con musulmanes como a los que no la hayan tenido aún.

La lectura del libro, a pesar de una cierta rigidez formal en el lenguaje, especialmente evidente a lo largo de la primera parte, conduce al lector a recorrer casi todos los aspectos de la vida de un musulmán, desde su vida cotidiana, hasta la celebración de las fiestas anuales de carácter muy singular. El texto está construido entrelazando continuamente los relatos de personas muy diferentes en cuanto a su relación con la religión: algunos son sólo musulmanes por tradición o por educación, otros son más o menos ortodoxos en cuanto a sus prácticas o incluso a sus creencias, unos son creyen-

tes fervorosos, y, por último, otros han sido reconocidos como especialistas en la religión por la comunidad (los *imames*). Una sola excepción en este recorrido me ha llamado la atención: la casi total ausencia, con la excepción de alguna referencia poco clara, al tema de la muerte. Como el autor no ofrece ninguna explicación al respecto, a pesar de que se trata de un tema trascendental para un musulmán, un lector poco familiarizado con el asunto puede deducir erróneamente que el universo de creencias relacionadas con la muerte entre los musulmanes es muy semejante al de la sociedad de acogida, o que se ha mimetizado con ella.

Esta única ausencia permite, sin embargo, valorar de forma muy significativa todo aquello de lo que sí habla el libro. Ello, además de su enfoque, le destaca de manera muy especial entre el panorama de estudios sobre la inmigración en España. Creo que el análisis de los cambios que se producen en las conductas, en las creencias y en los proyectos migratorios en relación con la sociedad de acogida, es una de las maneras más útiles e interesantes para todos de plantear este tipo de investigaciones.—MARGARITA DEL OLMO PINTADO.

DURAND, Jorge y ARIAS, Patricia: *La experiencia migrante. Iconografía de la migración México-Estados Unidos* (Guadalajara, Jalisco: Altexto. Alianza del texto universitario, 2000), 202 pp., incluye 315 reproducciones fotográficas.

Una de las especialidades más novedosas en el actual campo de los estudios sobre la sociedad y la cultura es la antropología (o sociología) visual, que intenta una aproximación, y un lenguaje comunicativo, diferente a los hechos y las conductas habituales y extraordinarias de los grupos y los individuos, partiendo del uso y análisis de las imágenes y no de la forma discursiva habitual; es decir, la basada en la palabra y la escritura.

La fotografía ha sido desde sus orígenes una buena y constante «auxiliar» de las ciencias sociales y humanas y así, prácticamente, no resulta concebible un libro, por ejemplo sobre historia del arte, o una etnografía, que no contenga el correspondiente acompañamiento de ilustraciones fotográficas. Sin embargo, la posibilidad de interpretación de esas imágenes queda, normalmente, supeditada a un tipo de conocimiento externo, especializado de cada disciplina y específicamente textual. La construcción de la «imagen» no solo depende, aquí, de su uso secundario para explicar mejor el análisis escrito, sino que la misma interpretación que se hace de las imágenes está al servicio del discurso hegemónico de la palabra. De qué otras maneras pueden verse las representaciones gráficas y pictóricas es algo en que ya hace tiempo están empeñados algunos «escritores»; el primero de entre ellos, John Berger.

En este sentido, desde hace unos años, la fotografía y las otras técnicas visuales (vídeo, cine, etc.), están siendo no solo utilizadas, sino, podríamos decir, «repensadas» por varias disciplinas sociales, como vehículo preferente de investigación y comunicación. Y en este camino, la antropología, por su necesidad clásica de representación de realidades más o menos diferentes y variadas, seguramente es una de las más decididas.

En este contexto se sitúa el libro de Jorge Durand y Patricia Arias que se reseña, resultado de un proyecto de investigación que recopiló muy variadas fuentes iconográficas sobre la experiencia migratoria de millones de mexicanos hacia los Estados Unidos. Los dos autores son investigadores expertos en el cambio social y los movimientos asocia-

dos con la industrialización y el desarrollo del México contemporáneo. De ellos dos, Patricia Arias ha trabajado más propiamente en la historia contemporánea de México (ver, por ejemplo, sus libros, *Demanda y conflicto: El poder político en un pueblo de Morelos*, 1979; *Fuentes para el estudio de la industrialización en Jalisco: siglo XX*, 1983, y la coordinación de la obra colectiva *Industria y Estado en la vida de México*, 1990), mientras que Jorge Durand es autor de reconocidas obras sobre aspectos concretos de la realidad migrante desde México a EE. UU. (ver, por ejemplo, *Más allá de la línea*, 1994). En varios trabajos anteriores ya quedó claro el interés de Durand por los aspectos de la representación gráfica del hecho migratorio, que se desarrollan ahora en un sentido más amplio en el libro conjunto con P. Arias.

Su objetivo, en este caso, no es meramente documental; es decir, no se trata de hacer un álbum o colección de fotografías que recuerde el hecho de la emigración. Lo que se pretende es exponer y explicar este hecho con un lenguaje nuevo; a través de su iconografía. La emigración, en concreto el movimiento masivo desde México a EE. UU, es uno de los elementos fundamentales de las relaciones estrechas y permanentes entre esos dos estados. Pero también es, en un sentido más general, una expresión inherente y asociada a la continuidad geográfica, histórica y de otros tipos que se produce por encima, y a pesar de, las fronteras nacionales. La iconografía del hecho migrante nos lo muestra como una realidad más compleja de lo que normalmente los documentos históricos y los informes estadísticos, demográficos o económicos nos dejan ver. Por un lado, nos acerca a su dimensión más humana, en cuanto que más personal-individual —por lo que tiene de «retrato» de la emigración. Por otro, nos sitúa en la perspectiva de la cultura, por cuanto —como se manifiesta en su introducción— «Este libro ha tratado de rastrear esa huella y de ese modo reconstruir el itinerario cambiante de la presencia mexicana en Estados Unidos a través de testimonios gráficos que la misma emigración fue creando y recreando. Se trata de la historia anónima de un pueblo dividido que se reencuentra y reconoce en prácticas, objetos, recuerdos que se conocieron o de los que tanto se oyó hablar que han pasado a formar parte de la historia colectiva, de la cultura de un pueblo migrante» (pp. 10-11).

Se ha señalado en muchas ocasiones que la fotografía, como manifestación que por lo común se clasifica como «artística», es un arte eminentemente democrático. Es poco corriente encontrar en las casas populares o más pobres documentos, o en general papeles o libros, que sirvan para reconstruir las peripecias individuales o familiares del viaje o la migración; por el contrario, es rara la vez en que esta circunstancia no aparezca documentalmente en forma de fotografía. La distancia, la misma necesidad de comunicación entre el que se va (generalmente solo, pero también a veces en grupo) y los que se quedan (familiares, vecinos, paisanos), conlleva una mediación y la fotografía es uno de los vehículos preferidos para ella. Más aún cuando el abandono de la casa, la familia, el pueblo, se ha hecho por motivos económicos. Entonces es necesario recurrir a la demostración de que la iniciativa ha tenido el resultado esperado; es decir, que el emigrante se ha instalado en su lugar de acogida, donde ha conseguido cambiar su situación de pobreza y de carencia de los elementos materiales asociados con el bienestar y el éxito social. Así, los retratos de los trabajadores emigrantes bien vestidos, posando como señores burgueses en los estudios de fotógrafos profesionales, se convierten en un icono, en una figura modélica que atrae formalmente y emite un mensaje favorable a la emigración (p. 12). Por supuesto que no todos los emigrantes mandaban su «retrato» a casa, y, de hecho, en el libro de Durand y Arias aparecen también, como otra cara de la moneda, numerosos documentos gráficos acerca de la dureza de

las condiciones de vida de los trabajadores mexicanos en los campos, las fábricas o los ferrocarriles norteamericanos.

La diversidad de las fuentes gráficas y documentales utilizadas en el libro es, en realidad, uno de sus aspectos más relevantes. Se ha recurrido a imágenes de muy variados orígenes: algunas publicadas y otras inéditas; procedentes de archivos personales e institucionales, de autor conocido y famoso, o anónimo. De las 315 reproducciones fotográficas que integran el libro, los dos grupos más numerosos forman parte del archivo fotográfico del Mexican Migration Project, de las Universidades de Guadalajara y Pennsylvania; y de la fototeca de la Biblioteca del Congreso de Washington, formando parte del fondo de la Farm Security Administration (institución patrocinadora de un proyecto que pretendía documentar las penosas condiciones de vida de los trabajadores agrícolas en EE. UU. tras la crisis de la Gran Depresión).

En este proyecto oficial de la Administración norteamericana participaron varios fotógrafos famosos. Entre ellos estaba Dorothea Lange, cuyo compromiso como fotógrafa social es bien conocido, pero que, además, prestó especial atención al grupo de migrantes mexicanos del oeste del país, por motivos personales, ya que estaba casada con Paul S. Taylor, uno de los primeros economistas interesados en el estudio de la migración mexicana a EE. UU. y que además había vivido en México para la elaboración de un estudio monográfico (*A spanish-mexican peasant community. Arandas in Jalisco*, 1933) (ver en pp. 139-154 fotografías de jornaleros mexicanos de la FSA y del fondo Dorothea Lange del Museo de Oakland, California).

Pero no sólo las fototecas han sido exploradas para esta iconografía de la emigración mexicana; también en los archivos documentales de distintos estados y ciudades de México (Guanajuato, Jalisco, Michoacán, etc.) se han buscado credenciales, contratos de trabajo, telegramas, avisos de búsqueda, de defunción, sorteos y listas de braceros, *green cards* (documento acreditativo de permiso de trabajo estable en USA), etc. Finalmente, para la reconstrucción de la vida social y los eventos de la comunidad migrante en los lugares donde llegaron a establecerse comunidades más numerosas (fundamentalmente, El Paso, San Antonio, Kansas City, Chicago, Los Angeles), se han utilizado siete periódicos y semanarios dirigidos a los migrantes mexicanos, de los que se reproducen en el libro fotografías, grabados, carteles, caricaturas, anuncios y avisos, ofertas de trabajo, etc. (p. 13).

Así pues, por el origen y la variedad de los materiales que se reproducen ya puede advertirse que no se trata de un común libro de fotografías (no hay que olvidar el todavía existente prejuicio académico acerca de la validez científica de la fotografía). Tampoco lo es si nos fijamos en su maquetación o en la relación que se establece en sus páginas entre el texto escrito y las representaciones gráficas. Por ejemplo, las fotografías no llevan el consabido pie de texto que identifique y titule su contenido, con lo cual el lector se ve obligado a un esfuerzo de la «mirada» para entender las imágenes que ve y relacionarlas entre sí, y con el texto, para construir un relato. El libro está dividido en capítulos que tratan temas concretos y que se abren, cada uno, con portadillas ilustradas por una foto, pero en sus páginas, el texto de los autores —compuesto en columnas— comparte espacio con fotos, grabados, recortes de periódico y recuadros remarcados por fondo gris en que se reproducen discursos de los propios emigrantes sobre su peripecia, canciones, etc., tomados de estudios de otros autores.

El relato sigue un hilo cronológico, a través del cual se observa el hecho migratorio como una constante de relación entre los dos países fronterizos, que recorre sus distintos avatares históricos, y que, en el libro, comienza con los primeros asentamientos



permanentes de población mexicana tras la pérdida para este país de los territorios de la Alta California, Nuevo México y Texas entre 1845 y 1854. El desarrollo de las vías férreas a ambos lados de la frontera supuso el inicio de lo que, en palabras de los autores, «parece haber sido el primer mercado de trabajo binacional y un ámbito de luchas sociales, a veces conjuntas, a veces en pugna» (p. 25). La continua atracción de la prosperidad que se asociaba a las plantaciones, las minas y los ferrocarriles (más tarde las fábricas y las carreteras) del norte fue dando lugar a sucesivas oleadas migratorias, que afectaban a determinados territorios y agentes sociales y económicos a los dos lados de la frontera. Así, vamos viendo aparecer nuevas modalidades de contratación y trabajo (la cuerda, el enganche, los reenganches, el traque, los braceros, la pizca, el sorteo); y nuevos asentamientos, ciudades y polos de atracción (Ciudad Juárez, El Paso —El Paso fue el Ellis Island de los inmigrantes que llegaron del sur», p. 44—, San Antonio, Kansas City, Chicago, Indiana Harbor, Tijuana, Mexicali, Los Angeles, Napa Valley...), que van conformando una geografía propia y significativa para el migrante a ambos lados de Río Bravo.

Este «mercado», este traslado continuo de gente destinada al trabajo y movida en primer lugar por los intereses económicos, involucra desde hace más de un siglo a una masa de población muy considerable y afecta a un gran territorio de México (concretamente son sus estados centro-occidentales: Guanajuato, Jalisco, Chihuahua, Michoacán, Durango, Zacatecas, los que, históricamente cuentan con un porcentaje mayor de población migrante, p. 154). Pero, no se rige sólo por las leyes del puro mercado. La iconografía de la migración nos va mostrando cómo las guerras, las revoluciones y, en general, las relaciones políticas externas de los dos grandes estados: México y EE. UU. han tenido consecuencias directas sobre la frontera y la emigración. Así, junto a un paso y un tráfico ilegal siempre existente, se produce también una intervención directa de los gobiernos a través de programas de regulación de la emigración. Ha habido épocas en que la demanda de trabajadores para el mantenimiento de sectores productivos importantes ha tenido una dirección política. Esto ocurrió, por ejemplo, durante la Segunda Guerra Mundial, cuando, a través del Programa Bracero, vigente durante los años de la guerra 1942-1945 y prolongado hasta 1964, casi cinco millones de trabajadores agrícolas mexicanos ingresaron en USA con contratos legales. Pero, como no olvidan los autores de señalar: «al mismo tiempo, unos cinco millones de trabajadores indocumentados fueron deportados durante el mismo lapso» (p. 154). Entre 1960 y 1990 se calcula que cerca de tres millones y medio de mexicanos entraron de forma ilegal en EE. UU. (p. 174). El cómputo del flujo migratorio sigue siendo muy problemático al día de hoy; no obstante, las cifras oficiales hablaban, en 1998, de cerca de siete millones y medio de migrantes mexicanos en USA, de los cuales cinco millones eran considerados residentes y el resto indocumentados (pp. 192-193).

Es evidente que un tráfico de esta magnitud ha tenido que tener consecuencias en todos los órdenes, y algunas de ellas que tienen que ver con la identidad y la adaptación cultural se ponen de manifiesto en el libro que estamos analizando. A pesar de que una buena parte del contingente migrante mexicano tenía como horizonte de futuro la vuelta a su país de origen, los sucesivos asentamientos de grupos en los lugares de trabajo fueron determinando el surgimiento de núcleos comunitarios; en torno a la celebración de fiestas y la recreación de tradiciones, por ejemplo (como puede verse en los capítulos dedicados a este tema en las pp. 105-118). En algunas ciudades como Los Angeles, ya en las primeras décadas del siglo XX comienza a haber barrios de connotación étnica, en los que se van originando figuras sub o contraculturales como

el «pachuco» de los años cuarenta, el «slow rider» de los setenta o el «cholo» de los ochenta, que intentan afirmar mediante expresiones culturales, como la estética personal o los grafiti, tanto la diferencia étnica como su oposición a la opresión del sistema (pp. 111-118). Sin duda, el movimiento político más conocido en general es el llamado «chicano», cuyo imaginario, líderes, expresiones artísticas y componente identitario se configura ya a partir de la hibridación cultural que produce la inmigración (ver pp. 169-176).

Pero en torno al escurridizo mundo de los indocumentados e ilegales y la mitología que se crea sobre el cruce de la frontera (pp. 192-196) aparecen otros personajes, como los «pollos» y los «coyotes», los «mojados» y los «alambres», y también otros líderes o figuras espirituales, más heterodoxos que los dirigentes agrarios sindicales e intelectuales «chicanos», pero, quizá, también más poderosos. La creencia y expresividad religiosa ha sido reivindicada incluso por los movimientos políticos mexicanos más radicales. En este sentido, la costumbre del exvoto (milagros de metal o retablos pintados) es un hecho arraigado en la zona centro-occidental de México; la emigración de una parte importante de su población ha producido, lógicamente, una manifestación particular del voto que tiene que ver con el extrañamiento y los peligros de la vida del migrante. Jorge Durand es experto en este tema y ha conseguido una magnífica colección de retablos de tema migratorio, que ha dado origen a una obra anterior (J. Durand y Douglas S. Massey, *Miracles on the Border. Retablos of Mexican Migrants to the United States*, 1995).

En el libro que reseñamos aquí, se dedica al tema un capítulo (pp. 177-180), que se complementa con otro en que se representan las nuevas devociones relacionadas con la frontera y los migrantes (pp. 181-190). A partir de finales del siglo XIX empieza a producirse en el enorme territorio del norte de México una manifestación inédita de la devoción religiosa, consistente en el culto a personas e imágenes contemporáneas. De entre los numerosos cultos que surgieron, cuatro personajes consiguieron fama y perdurabilidad. La «Niña» o «Santa de Cabora» y José de Jesús Fidencio Cíntora, «El Niño Fidencio», ambos reconocidos en vida por sus poderes sobrenaturales y milagrosos; y Juan Soldado y Jesús Juárez Maso, «Jesús Malverde», muertos los dos violenta y trágicamente. Jesús Malverde obedece al prototipo de bandido social, amigo de los pobres. Su culto empezó después de su muerte, cuando su tumba se convirtió en lugar de peregrinación para sus devotos, entre los cuales había muchos migrantes a Estados Unidos. Pero lo que ha hecho más famoso a Jesús Malverde, por encima de otros personajes y lugares sacralizados, es su elección por los narcotraficantes como «patrón» o protector (p. 187).

Como puede apreciarse, el elenco de temas que es posible exponer mediante la representación gráfica es sumamente amplio y abarca, en la práctica, casi cualquier conducta o hecho (con algunas salvedades; por ejemplo, de rituales, aspectos íntimos y cosas que pasan cuando no hay luz). Entre otros valores que pueden apreciarse en el libro de J. Durand y P. Arias, sobresale, a mi juicio, su ejemplaridad como modelo metodológico; es decir, la búsqueda de un lenguaje compartido entre el texto y la imagen, y la posibilidad que en él aparece plasmada de contar historias fieles sobre personas y grupos, valiéndose de los propios testimonios gráficos creados en torno a su misma peripecia vital. Entre los múltiples materiales que se aportan en esta obra, y cuyo valor depende no de su excelencia artística, sino de su cualidad social, destacan las fotografías del archivo del Mexican Migration Project (Universidad de Guadalajara y University of Pennsylvania). Precisamente porque a través de ellas se representan aquellas

realidades, cuya esencia expresiva y significado son compartidos por los participantes de una cultura, pero que un retrato artístico o un fotógrafo que busca la «belleza» impuesta por el canon no suelen apreciar. Al respecto, y como crítica que tal vez un lector más experto considere superflua o impropia, podría señalarse como defecto la falta de un índice de imágenes, con su localización en el libro y sus datos identificativos (autor, origen, fecha, procedencia, etc.), necesaria para localizar la información concreta de cada imagen en un libro tan profusamente ilustrado.—CARMEN ORTIZ GARCÍA.

CHECA, Francisco, Juan Carlos CHECA y Ángeles ARJONA (eds.): *Convivencia entre culturas. El fenómeno migratorio en España* (Sevilla: Signatura Demos, 2000), 315 pp.

Detrás de una portada y un título que evocan el desgastado concepto de la «convivencia pacífica» que tuvo lugar entre musulmanes, judíos y cristianos en al-Andalus, empleado casi siempre a modo de propaganda, los editores reúnen los trabajos que se presentaron al *III Congreso de Inmigración Africana. Trabajo, etnicidad y fronteras culturales*, que tuvo lugar en Almería en 1999, organizado por el Laboratorio de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Almería. Los editores han organizado el libro en torno a los tres ejes temáticos incluidos en el título del congreso, añadiendo al final un documento que constituyó el centro de una campaña informativa destinada a la población de Aguadulce (Almería) con el título: «No más muertes en el Estrecho», aborda los problemas que generan los viajes en «pateras».

Los autores pretenden contribuir a la reflexión sobre el tema de la inmigración en España y lo hacen a través del análisis de distintos casos concretos de estudio: las mujeres dominicanas que trabajan como empleadas domésticas en Aravaca, los magrebíes ocupados en la recolección de la fruta en Murcia, los trabajadores temporeros de los olivares de la provincia de Jaén, los programas de formación profesional dirigidos a mujeres inmigrantes en Almería, los discursos políticos relacionados con el tema de la inmigración también en Almería. Además se incluye un artículo sobre la integración de distintos grupos inmigrantes en el complejo contexto político y étnico de Bélgica que añade un elemento de comparación con los distintos casos españoles. Completan el libro tres reflexiones de carácter más general: sobre la visibilidad social de los inmigrantes, el significado de las diferencias de género en el contexto de la inmigración y la problemática de los viajes en «patera».

El nivel de análisis es muy variable entre unos trabajos y otros, destacando, en mi opinión, el artículo de Ubaldo Martínez Veiga sobre los circuitos de contratación de empleadas domésticas y la especialización de nacionales y extranjeras dominicanas en unos y otros nichos. Las cifras que ofrecen se refieren todas al final de la década de 1990.

A pesar del título, *Convivencia entre culturas*, el panorama que ofrece la obra en cada uno de los casos estudiados es el de una variedad amplia de contextos de explotación socio-laboral, en la que los inmigrantes se encuentran siempre, con respecto a los nacionales, en desventaja y cuya desigualdad se deriva, bien de la condición compartida de «inmigrante», bien de condiciones específicas para cada caso. Por ejemplo, con respecto a los trabajadores temporeros en los olivares de Jaén se trata de la polémica política de «cupos», puesta en vigor por el gobierno español para atender las

necesidades específicas de la recolección agrícola que reclama un volumen de mano de obra estacional no cubierta con la población nacional y que pretende que esa mano de obra esté disponible únicamente cuando es necesaria, regrese a su país cuando no lo es y vuelva a acudir cuando el ciclo lo requiera.

Creo que los autores consiguen el objetivo que persiguen porque sus trabajos aportan material para seguir reflexionando en España sobre el tema de la inmigración, desde distintos ángulos, pero me parece que su contribución más significativa se dirige hacia el ámbito de la desigualdad entre nacionales e inmigrantes y, sobre todo, a cómo esa desigualdad, traducida en valor concreto como moneda de cambio a la hora de establecer relaciones sociales, se transforma en un argumento para la explotación. Por este motivo me parece muy desafortunado el título de la obra, ya que, visto a partir de las conclusiones de cada uno de los trabajos, resulta un eufemismo irónico, comparable al eslogan «Encuentro entre dos mundos» que se eligió para conmemorar, en 1992, la conquista de América.—MARGARITA DEL OLMO PINTADO.

GIOBELLINA BRUMANA, Fernando, y Elda GONZÁLEZ MARTÍNEZ: *Umbanda, el poder del margen: Un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social* (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000), 408 pp.

Este libro tiene su origen en una tesis doctoral leída en la Universidad de Upsala (Suecia), publicada en inglés en 1989 y traducida al portugués dos años más tarde. Los autores aunaron esfuerzos tras trabajar de forma independiente en la ciudad brasileña de São Paulo entre 1981 y 1986. Un avance de los resultados de su investigación apareció en la *Revista Española de Antropología Americana* en 1984, bajo el título «Umbanda. Notas sobre un fenómeno religioso brasileño».

Umbanda es una de las expresiones de la religiosidad popular en las grandes ciudades de Brasil, notablemente en sus depauperadas periferias. Se trata de un culto de posesión, de raíces africanas. Como señalan los autores, los centros donde se suele practicar, los *terreiros*, están regentados por hombres o mujeres carismáticos —los *pais* o *mães-de-santo*—, quienes normalmente desempeñan su labor en compañía de un número variable de acólitos, discípulos, ayudantes y clientes; tanto mayor cuanto más carismático es el jefe o la jefa del *terreiro*. En ocasiones determinadas, varias veces por semana, y al son de tambores, el *pai*- o la *mãe-de-santo* invoca a uno o más, sucesivamente, de entre un conjunto de entes místicos bien definidos (conocidos como *guiás*, *espíritos* u *orixás*), que se hacen visibles apropiándose del cuerpo y la mente del invocante. Éste se convierte así en portador o «caballo» del ser que ha «bajado» hasta él. En el mismo acto ritual, la invocación pueden también hacerla los acólitos y discípulos del *terreiro*, que asimismo gozan del don de la mediumnidad; pero invocan y son poseídos por otros *orixás*, los que sean de su preferencia o adecuados a las circunstancias. De vez en cuando, la ceremonia se desarrolla en lugares públicos de fuerte carga simbólica, como playas, florestas o cementerios.

Los *orixás* son llamados para atender las peticiones de los clientes del *terreiro*, quienes acuden a él con problemas que —según creen— sólo la intervención de los espíritus de Umbanda puede resolver: la enfermedad que los médicos no saben curar, la hija que saca malas notas en el colegio, el marido que ha perdido su empleo, el novio que se ha ido con otra mujer... Los *orixás* invocados confirman su presencia ante los

clientes hablando y comportándose de una forma estereotipada. Su diagnóstico puede ser de dos clases:

1. Que el cliente está incubando el poder de la mediumnidad sin darse cuenta y tiene que dejarlo desarrollarse, o que tal vez se trata de un castigo de otro *orixá* por no haber cumplido con él ciertas obligaciones rituales a las que se había comprometido, como actos de purificación o entregas de ofrendas. El cliente tiene por ello que, o bien integrarse en un *terreiro* como discípulo de un *pai-* o *mãe-de-santo*, o bien cumplir con las obligaciones acordadas con el espíritu ofendido. Este servicio del *orixá* incorporado se le conoce como «trabajar en la derecha».

2. Que el cliente está sufriendo el ataque, voluntario o involuntario, de espíritus especiales: como los *sofredores* o *eguns* (espíritus de muertos no estereotipados, almas en pena), en el caso de la perturbación no intencionada, o el temible *Exu* (el espíritu de las tinieblas, el demonio) o su mujer *Pomba Gira*, la prostituta, en el caso de la agresión adrede —la denominada *macumba*—, lanzada por un enemigo del cliente a través de un hechicero, o por éste mismo. El tratamiento contra la acción perturbadora de los *sofredores* no consiste más que un ritual de purificación y protección. Por el contrario, el ataque místico deliberado exige no sólo este ritual, sino también un contraataque (esto es, otra *macumba*) de igual o mayor envergadura contra el agresor, con el fin de cancelar su acto hostil o eliminar a aquél físicamente. Así, el medium de *Exu* o *Pomba Gira*, que puede ser un *pai-* o *mãe-de-santo*, pasa a ser en esta circunstancia un «antihechicero». Pero esta *macumba* de respuesta se lanza a menudo sin necesidad de estar seguro del ataque del enemigo; simplemente, éste se presume y la *macumba* se justifica como una elemental maniobra defensiva. A veces, ni siquiera se acude a esta racionalización: se dice que la víctima se lo merece, y punto. El «antihechicero» pasa entonces a ser el «hechicero». Como advierten los autores, «la diferencia entre trabajar *contra* el hechicero y trabajar *como* hechicero [...] es, para los propios umbandistas, muy sutil y equívoca».

La invocación y peticiones a *Exu* o *Pomba Gira* para estos ataques y contraataques místicos, a instancia de clientes o directamente de mediums o hasta jefes de *terreiros*, es lo que se llama «trabajar en la izquierda» y lo que mejor distingue a primera vista a Umbanda de otros cultos de posesión en Brasil, hasta el punto de que el término *macumba* se emplea en ocasiones como sinónimo de Umbanda. Estas acciones «de izquierda» pueden ser lo bastante frecuentes como para generar un estado de guerra mística permanente entre personas que se conocen («una guerra entre iguales»), no menos real que si se hiciera con otras armas; pero el conflicto dentro de un *terreiro* puede adoptar la misma forma y hasta acabar en su disolución. En palabras de los autores, «la presencia del hechicero nunca está descartada de la dinámica de Umbanda [...]. Ningún colectivo está [...] protegido de antemano de la presencia del hechicero, como ninguna persona está a priori a salvo de su acción, excepto en el caso de tener ella misma poderes espirituales muy grandes; pero este poder, aunque deba ser mantenido por acciones rituales, no puede ser obtenido por ese medio: es un don recibido».

Curiosamente, la posición de *Exu* y *Pomba Gira* en la jerarquía del panteón de Umbanda es de las más bajas. En cuanto a los *sofredores*, ni siquiera forman parte de ese panteón propiamente dicho, ya que son espíritus múltiples no estereotipados y, además, el repertorio ceremonial de Umbanda no incluye el culto a los muertos. En el panteón, los puestos más altos los ocupan las denominadas «santidades», como son *Oxalá* (identificado con Jesucristo), *Xangô* (San Jerónimo), *Oxum* (Nuestra Señora Aparecida) o *Iemanjá* (Nuestra Señora de la Gloria); sin embargo, estas «santidades» están libres de

las invocaciones de los humanos que les llaman para que tomen posesión de sus cuerpos y hagan algún «trabajo» para ellos. Los umbandistas explican que tales *orixás* también «trabajaron» para los humanos en el pasado, pero ya no lo hacen debido a su pureza y sacralidad, un grado que adquirieron precisamente a base de «trabajar» para la gente durante mucho tiempo. Así pues, los espíritus que acceden en el presente a las invocaciones de los mediums —y hacen realmente los «trabajos» para ellos o sus clientes— son aquellos a quienes todavía les falta por completar mucho o poco de ese *cursum honorum* entre los *orixás*. Son todos ellos espíritus de muertos, aunque sin nombres y apellidos. Los más próximos a los humanos —y, por tanto, de menor posición jerárquica en el panteón— son los espíritus de difuntos procedentes del nordeste de Brasil (*babianos*), la cuna de los cultos afrobrasileños, o espíritus de muertos marineros, o de gitanos, o de niños. Más alejados están los difuntos que fueron jefes indios (*caboclos*), viejos esclavos (*pretos velhos*) o vaqueros (*boiadeiros*).

Frente a unos y otros están *Exu* y *Pomba Gira*, en una contraposición triangular que, para Giobellina y González, se corresponde, en el universo social de los umbandistas, con la que opone la «casa» de uno a la «calle», entendiendo por ésta, tanto la «calle» según la ley y el orden del Estado, cuanto la «calle» como reino del delito y el desorden público. Los autores argumentan que, en la realidad de las prácticas místicas en los *terreiros* —y no en la mente de los sistematizadores teológicos de Umbanda—, los comportamientos estereotipados de los *orixás* incorporados en los mediums exigen reacciones igualmente estereotipadas de los asistentes; y si bien es ésta la dimensión teatral de Umbanda, responde a una lógica profunda que está condicionada por esa oposición triangular «casa/ley/marginalidad». Los fieles reaccionan ante la presencia de *babianos* o niños muertos como si fueran «de la casa», con «camaradería»; pero ante los *caboclos*, *pretos velhos* o *boiadeiros*, el comportamiento es de sumisión y deferencia; y ante *Pomba Gira* y especialmente *Exu* (los representantes del delito y el desorden público), la reacción es una mezcla de rechazo y temor ante lo salvaje e imprevisible. No obstante, las expectativas en cada extremo no pueden ser entendidas en sentido absoluto sino en relación con lo que ocurre en los otros dos vértices del triángulo, pues se juega con ellos al mismo tiempo. Así, en el caso de *Exu*, su imprevisibilidad «tiene un límite; si así no fuese, el sistema estallaría. El límite es la propia posibilidad de manipular realmente al *Exu*, que el fiel tiene en sus manos por el carácter mercenario de este espíritu». Consecuentemente, tiene asimismo un límite la protección de los *caboclos* o los *pretos velhos* (esto es, de la «derecha»). Si su protección fuera «absolutamente eficaz, el sistema también estallaría. Si se hace necesario negociar con la *izquierda* es porque el resultado de la confrontación siempre es dudoso, ya sea porque las condiciones de la superioridad de la *derecha* son difíciles de alcanzar [...], ya sea porque 'lo que la *izquierda* hace, sólo la *izquierda* deshace'».

El panteón de Umbanda ha tomado mucho en préstamo del de otros cultos brasileños, así como del catolicismo popular. Pero Giobellina y González rechazan con énfasis el concepto del sincretismo para describir y hacer entender lo que vieron y vivieron de Umbanda en São Paulo. Con mayor motivo se niegan a caracterizar a Umbanda como una degeneración, o un infradesarrollo, del aparentemente más sofisticado candomblé, otro culto de posesión, estudiado aparte por Giobellina (*Las formas de los dioses*, Cádiz 1994). Por otro lado, rechazan la distinción entre *Macumba* y *Umbanda* («magia negra» y «magia blanca», respectivamente) que propusiera Roger Bastide, el gran sistematizador clásico de los cultos afrobrasileños (*Les religions africaines au Brésil*, París

1960). El principal propósito de los autores es mostrar que Umbanda, con independencia de su historia (de la que apenas dicen nada) y de sus raíces africanas (lo que consideran irrelevante: otra importante diferencia con respecto a Bastide), cuenta en el presente con una especificidad religiosa singular: con unas creencias, una lógica, unas prácticas y unas instituciones exclusivas; incluso con una rica narrativa oral. También, por tanto, con un poder propio, basado en la capacidad que tiene para sus millones de fieles de curar, de resolver problemas y de hacer daño a los enemigos de uno. Aunque el análisis y la interpretación presentados deben mucho a Mary Douglas (así como a Marcel Mauss y a Claude Lévi-Strauss), Giobellina y González discrepan radicalmente de las conclusiones de la antropóloga británica en su estudio del caso comparable de las sectas pentecostales de los antillanos en Londres (*Natural Symbols*, 1970). Para Douglas, el pentecostalismo entre estos inmigrantes era revelador de su condición social, pero daba poco sentido a sus vidas. Giobellina y González dudan de que fuera así y, en el caso de Umbanda, afirman que «si una religión dice sobre sus fieles es porque primero dice algo a éstos [...], les dice sobre el mundo; descubre, establece y/o legitima para ellos un sentido de éste que puede ir en la dirección del 'sentido común' o en la dirección inversa. Dice más: habla a sus fieles sobre ellos mismos; les da un lugar en el mundo cuyo sentido ha sido articulado por ella y, en vistas a este lugar, establece conductas adecuadas». Así es, por ejemplo, en el caso de la hechicería: las interpretaciones clásicas, como la de E. E. Evans-Pritchard para la hechicería entre los azande, resultaban insatisfactorias. Tales interpretaciones se hicieron sin considerar debidamente el sentido que el fenómeno tenía para quienes creían en él. Para los umbandistas, el hechicero no es un temible enemigo anónimo al que sólo se puede hacer frente con el alejamiento o la condena, sino un sujeto peligroso, perfectamente conocido, que puede ser un aliado contra la amenaza de otro hechicero.

El resto de libro está dedicado a mostrar que Umbanda, paradójicamente, es un culto subalterno y, en esta condición, forma parte de una estructura de tales cultos en las grandes ciudades brasileñas; en un nivel aún más inclusivo, Umbanda es parte de la cultura urbana subalterna en el gran país suramericano, como también pertenecen a ella el carnaval, el fútbol o el juego clandestino. Como éstas, las expresiones religiosas de subalterinidad en Brasil representan una anti-estructura frente al «centro» social, político e ideológico: el Estado, los partidos políticos, los medios de información de masas, las universidades, la Iglesia. Pero no forman una *communitas* en el sentido de Victor Turner, precisamente por su carácter estructurado, aunque éste sea diferente del que presenta el «centro». Umbanda es un culto subalterno, a primera vista, porque la mayoría de sus fieles proceden de las clases más humildes de Brasil. Pero los autores prefieren no salirse del criterio religioso para definir a Umbanda; en parte, porque cuenta con fieles que proceden de clases medias, y en parte, porque los autores no querían incurrir en la vieja falacia de considerar lo religioso como un mero reflejo de lo social o de otros ámbitos de la realidad humana. Lograron evitar con ello los intentos simples y reductores de interpretación del fenómeno que se habían hecho con anterioridad, como el de verlo como un claro producto del subdesarrollo o como un caso de patología psicosocial. Giobellina y González plantean entonces que la subalterinidad de Umbanda la revelan, mejor que nada, las lagunas en su oferta mística (como la falta de un culto a los muertos) y, sobre todo, su dependencia respecto de la religiosidad del «centro», especialmente del catolicismo, como denota la inclusión de los *sofredores* entre los espíritus de que hay que protegerse o la aceptación de los ritos de paso católicos. Umbanda no exige a sus fieles la adscripción religiosa exclusiva.

Los otros cultos subalternos de la religiosidad brasileña con los que Umbanda tiene una relación estructural son el candomblé, el kardecismo y el pentecostalismo. Los autores conciben esta relación estructural como la de una matriz en la que cada culto representa una combinación distinta de estados de una serie de variables, al modo que tanto gustaba a Lévi-Strauss. Por ejemplo, en la relación de las entidades místicas con los hombres y con el mundo, ya hemos visto que en Umbanda se trata, en la posesión, de espíritus de muertos; pero de muertos que, cuando vivos, eran de un mundo ajeno al de los fieles. Se da, por lo tanto, una «continuidad» con «los hombres» al tiempo que una discontinuidad con «el mundo». En el caso del candomblé, «las entidades espirituales son deidades africanas», por lo que se da una discontinuidad no sólo con «el mundo» sino también con «los hombres». En el pentecostalismo, no hay continuidad con los hombres, pero sí con el mundo (hay en juego «fuerzas no humanas que dominan el mundo»). Finalmente, en el kardecismo se da una continuidad, tanto con el mundo como con los hombres (los espíritus son difuntos conocidos, quienes sobresalieron por sus logros intelectuales y morales).

En su deseo de asignar cada combinación de posibilidades a cultos distintos, creo que los autores fuerzan un tanto los datos para poder encajarlos en esta lógica de la matriz, como si éste fuera el mejor modo de definir las diferencias entre los cultos y su oposición común a la religiosidad del «centro». Por ejemplo, en la comparación de los códigos verbal y corporal que adoptan las entidades místicas en la posesión, la matriz contempla la presencia o ausencia de uno u otro código para cada culto. En el caso de Umbanda, hay presencia clara, tanto del uno como del otro. En el candomblé, los espíritus hacen alarde de «un elaborado código corporal», pero permanecen mudos durante la ceremonia. En el kardecismo pasa lo contrario que en el candomblé: los espíritus hablan, pero están quietos. Resta entonces el caso del pentecostalismo, en cuyos ritos el Espíritu Santo hace moverse violentamente a quienes posee, mientras les concede el «don de lenguas». Parecería un caso como el de Umbanda; sin embargo, la matriz sólo deja como posibilidad la ausencia de ambos códigos y así lo entienden los autores, explicando que la incorporación del Espíritu Santo en sus mediums desencadena «movimientos desordenados del cuerpo y expresiones verbales [in]inteligibles [...] es decir, movimientos que no son diferenciados significativamente, que no presentan articulaciones codificables y lenguaje del que nadie tiene código» (p. 67).

Por el contrario, los informantes citados por los autores para expresar su opinión sobre los demás cultos subalternos dan a entender —más que oposiciones exhaustivas y claramente delimitadas— una coincidencia en muchas cosas, y diferencias de grado en otras, entre Umbanda, el kardecismo y el candomblé; lo que contrasta con una oposición radical de los tres con el pentecostalismo. Los mismos autores señalan que «si existe en la actualidad un enemigo público y declarado de Umbanda, y de todas las religiones mediúnicas, ése es el pentecostalismo» (p. 353). Está, por otro lado, el problema del papel representado por el catolicismo popular en Brasil, que los autores no incluyen en su análisis por entender que se trata de una manifestación de la gran religiosidad del «centro», la de la Iglesia, y no de un culto subalterno.

Otra cuestión no abordada, por falta de tiempo, como reconocen, es la del impacto en el «centro» de los cultos subalternos, y especialmente de Umbanda. Tampoco pudieron dedicar mucho tiempo al estudio de la teología umbandista, si bien en este caso les pareció menos relevante para lo que deseaban hacer: observar y comprender las prácticas de los agentes y clientes en vivo. Pronto descubrieron que había una gran diferencia entre estas prácticas y lo que habían leído en los tratados umbandistas, y



que éstos parecían responder más bien a un propósito de legitimación del culto frente a otros subalternos y frente al «centro».

Salvedad hecha de estas limitaciones, los autores consideran válidas sus conclusiones para todo el universo de Umbanda, invitando por ello a estudios comparables, en otros *terreiros* y en otras ciudades, que las corrijan, amplíen o refuten. Dada la imbricación profunda de Umbanda en la cultura urbana brasileña, de lo que se trata, a fin de cuentas, es de «saber qué hace que Brasil sea Brasil», como ellos dicen. El libro es muy informativo y la argumentación está bien armada, pero he echado en falta una labor de acabado editorial. El libro carece de índice analítico y, aunque presenta al final un glosario de términos umbandistas, éste no es exhaustivo. Lo peor son los muchos errores tipográficos en el texto, prácticamente en cada página. Ya que no hay problemas de sintaxis, estos errores son fáciles de identificar y corregir; sin embargo, constituyen una constante fuente de distracción para el lector, en un libro que ya de por sí requiere una gran atención; al menos para un no especialista en el tema, como es mi caso.—JUAN J. R. VILLARÍAS ROBLES.

CASTALDINI, ALBERTO: *L'ipotesi mimetica. Contributo a una antropologia dell'ebraismo* (Florença: Leo S. Olschki Editore, 2001. Biblioteca di «Lares», Nuova Serie, vol. LVII), 164 pp.

Este ensayo parte de una base sugestiva: el intento de aplicar el paradigma interpretativo de la sociedad humana propuesto por René Girard al judaísmo y, muy concretamente, al judaísmo del centro y norte de Italia (con especial atención a los siglos XVI al XVII, aunque incluye también observaciones sobre la Emancipación del XIX y el Holocausto y sus consecuencias).

El objeto de estudio está bien elegido porque, como adecuadamente señala Castaldini, en el judaísmo se manifiesta muy claramente una doble y antitética aspiración humana: por un lado, el *deseo mimético*, que en el modelo girardiano pone en peligro un sistema basado en la diferencia y suscita la violencia que está en el origen de toda crisis, crisis que sólo se supera con el sacrificio de un *chivo expiatorio* (papel que los judíos han cumplido con frecuencia en la sociedad cristiana); y, por otra parte, la reafirmación de la diferencia, muy marcada en un pueblo endógamo, que ha hecho de sus rasgos diferenciadores (religiosos, pero también sociales y culturales en un amplio sentido) su propia razón de existir.

El libro comienza con una «Introduzione. Crisi ed evoluzione» (pp. 5-12) en que se presenta el marco teórico y se hacen una serie de consideraciones sobre el gueto como «il microcosmo etnico-religioso per eccellenza».

Siguen tres partes, a su vez divididas en capítulos y epígrafes. La parte I «Il ghetto e la mimesi» (pp. 13-76) tiene tres apartados: en I.1, «Politica dell'esclusione e desiderio mimetico» (13-35) se hacen diversas consideraciones sobre la relación entre judíos y cristianos: la política de exclusión que lleva a la creación de guetos y la incidencia que el gueto tiene en la formación y conservación de la identidad judía; la aceptación por los cristianos de los médicos judíos (con observaciones sobre el médico marrano del siglo XVII Isaac Cardoso); la indumentaria de los judíos, por lo general mimética de la de los cristianos, pero a la que se impusieron rasgos distintivos, como la rodela; alusiones a diversas crisis de la judería italiana en los siglos XVI y XVII (la expulsión de los judíos de Lombardía por Felipe II de España, la usura en la Verona del siglo XVIII,

la acusación a los judíos de Venecia de haber corrompido a la Justicia de la república, casos de literatura antijudía o de acusaciones de crimen ritual). En I.2, «Differenziazione ed ecologia del ghetto» (35-54) se contemplan las relaciones entre judíos y cristianos desde los puntos de vista de la psicología social y de la sociobiología, con observaciones sobre la política matrimonial, la transmisión cultural en el interior del gueto o la importancia de la práctica religiosa y de los ritos (y, muy especialmente, de los de paso) como elemento de cohesión; incluye también un apartado («Un mito sfatato», pp. 46-48) en que discute la existencia o no de una *raza judía*. El apartado I.3, «Emancipazione e ritorno della crisi» (54-75) se centra en la salida del gueto, a través de la emancipación del siglo XIX y la incorporación de los judíos como ciudadanos de pleno derecho a la sociedad civil; presta también atención a varias crisis en que se puso de manifiesto el antisemitismo, como el *affaire Dreyfus*, el *caso Mortara* y, desde luego, el Holocausto.

La parte II, «Geomimesi dell'ebraismo» (pp. 77-118), consta de otros tres apartados: II.1, «Lo spazio in movimento» (77-91) parte de la base de considerar la historia del mundo occidental como el resultado de un proceso de agregación étnica y cultural y de encuentro entre civilizaciones, para ubicar en ese contexto la emigración judía, con mención expresa de la diáspora sefardí y su incidencia en la consolidación del saber científico y filosófico del Renacimiento. En II.2, «Scelta della vittima e dinamiche sacrificali: i casi di Trento, Verona e Mantova» versa sobre algunas de las crisis que afectaron a las comunidades judías de esas ciudades italianas. Y en II.3, «Lo scandalo della 'Terra assente'» reflexiona sobre cómo el carecer de tierra propia ha favorecido la consolidación del mito del *judío internacional*, con algunas observaciones sobre la onomástica judía, la tesis nazi de la necesidad de espacio vital y su incidencia en la cuestión judía y dos curiosos casos de mimesis: la de un grupo de artesanos y campesinos cristianos de la población de San Nicandro (al sur de Italia), que en los años 30 del siglo XX se convirtieron al judaísmo y acabaron emigrando a Israel; y el de los judíos persas descendientes de conversos forzados al islam, que se integraron en la comunidad judía de Milán hacia 1950. Entre las páginas 80 y 81 se insertan cinco hojas con diecisiete ilustraciones un tanto heterogéneas (hay desde una xilografía del siglo XV que representa el interior de una sinagoga hasta una foto de judíos ortodoxos de Nueva York), cuya relación con el texto no en todos los casos resulta evidente.

El capítulo III, «La mimesi religiosa: il dramma della conversione» (119-136) trata de la conversión y el marranismo, partiendo del análisis que hace René Girard de las negaciones de San Pedro, para continuar con consideraciones sobre neófitos y marranos en los siglos XVI y XVII (centrándose especialmente en un caso de conversión de una familia judía de Lucca en 1513) y las persecuciones inquisitoriales contra conversos italianos en el siglo XVII.

Se cierra el ensayo con un «Epilogo. Dalla complessità la salvezza» (pp. 137-146) en que se enumeran los supuestos «Nodi della condizione ebraica» (modernidad, complejidad y unicidad, ésta tanto en el aspecto religioso como en el sociocultural) y se especula acerca de las posibles aplicaciones del paradigma interpretativo mimético al futuro de los judíos, considerando el cambio que ha impreso a la situación el nacimiento del estado de Israel, con su territorialización de la identidad judía (y, por tanto, con la posibilidad de afirmar la pertenencia sin ceder a la asimilación), sin olvidar la existencia de distintas tendencias dentro de Israel y entre Israel y la Diáspora. Al final se incluyen una lista de «Bibliografia essenziale» (pp. 147-154) e índices de antropónimos y topónimos (pp. 147-162).

El tono de todo el libro es más ensayístico que rigurosamente expositivo. Aunque parece bien documentado —como muestra la bibliografía que cita—, se trata más de una digresión sobre distintos temas que de un análisis sistemático; hasta el punto de que en ocasiones puede dar la impresión de estar leyendo divagaciones que no entran con profundidad y detalle a exponer algunos de los interesantes aspectos que se mencionan.

A esa impresión divagatoria contribuye el hecho de que el autor aluda continuamente —sin explicarlos ni ofrecer información completa y precisa— a hechos, datos y acontecimientos que sin duda él conoce bien (y, desde luego, remite en nota a la bibliografía pertinente), pero que un lector no especialista en la historia y la cultura de los judíos de Italia no tiene por qué tener tan presentes.

Por poner sólo un ejemplo: en p. 40 se afirma «La politica matrimoniale osservata nei secoli risulta a proposito fortemente indicativa. Basti pensare alla diffidenza riservata per un certo periodo da ebrei ashkenaziti e italiani agli ebrei sefarditi per i loro trascorsi marrani, o alla politica nuziale perseguita dalle famiglie, accompagnata da un complesso rituale», y a continuación se pasa a hablar de otra cosa. Nótese la imprecisión temporal (no se dice explícitamente de qué «secoli» se está hablando, ni cuál y cuán largo o corto fue ese «certo periodo») y la falta de datos precisos (no se explica, ni aquí ni en otro lugar del libro, en qué consistía esa política matrimonial, por qué criterios se regía, si era algo meramente consuetudinario o derivado de ordenanzas rabínicas, cómo era el complejo ritual aludido y si éste era de tipo religioso o no). El lector que no conozca el tema deberá leer el libro de R. Bonfil *Gli ebrei in Italia*, que se cita en la nota al pie, para entender cabalmente ese párrafo. Casos como este se prodigan a lo largo del libro y dejan en el lector una impresión de incertidumbre, como si estuviera andando sobre un terreno poco firme.

Una de las cosas que más contribuyen a esa falta de seguridad del lector es la escasez de indicaciones temporales y geográficas claramente explicitadas. El autor anuncia al principio de su ensayo que va a centrarse en los judíos del gueto en la Italia de los siglos XVI y XVII, pero no ofrece una serie de datos que parecen fundamentales: la relación de las ciudades de las que va a hablar; en cuáles existió gueto físico propiamente dicho (es decir, un barrio exclusivamente judío, cerrado con muros y puertas), en cuáles hubo simplemente un barrio judío sin cerrar y en cuáles hubo comunidad judía dispersa por diversos barrios de la ciudad; y, en el caso de las ciudades con gueto, desde cuándo existió éste: si desde la Edad Media o desde algún momento posterior. Así, sólo cuando llegamos a la página 97 (en un libro de poco más de 150 páginas) nos enteramos de que «A Verona, fino agli inizi del secolo XVII, gli ebrei non vivevano all'interno di un quartiere chiuso. Il ghetto sorse nel 1604 su decisione delle autorità venete...». En otras ocasiones carecemos incluso de un dato como ése. Sólo quien ya conozca bien la historia de los judíos de Italia sabrá que el Ghetto Nuovo de Venecia comenzó a existir en 1516 y que en Ferrara no se instituyó el gueto hasta 1624, cosas que no precisa Castaldini.

El asunto es importante, porque si de lo que se trata es de analizar el gueto como microcosmos, no es lo mismo un microcosmos físicamente cerrado que uno abierto o uno puramente espiritual (la pertenencia a una comunidad religiosa dispersa por varios lugares de una urbe); ni es lo mismo un microcosmos consolidado desde la Edad Media que otro que se creó en el siglo XVII. La legislación con respecto al hábitat de los judíos no fue uniforme en las diversas ciudades de Italia ni a lo largo de las distintas épocas, pese a lo cual el autor tiende a hablar en general, sin matizar suficientemente las diferencias entre lugares y momentos.

Otra cuestión que se presenta como problemática es la propia composición de esas comunidades judías italianas, habitasen en gueto cerrado o en barrios abiertos. Alberto Castaldini habla de «gli ebrei» como si fueran un todo compacto y homogéneo y analiza sus relaciones con los cristianos, presididas por la «tensione mimetica che segnò i loro rapporti rendendoli antagonisti»; pero apenas hace alguna alusión aquí y allá a la enorme complejidad interna de las propias comunidades judías, compuestas en los siglos XVI y XVII por grupos e individuos de distintos orígenes étnicos y geográficos, diferentes tradiciones culturales y religiosas (incluso con ritos litúrgicos diversos), distinta trayectoria vital... y hasta distintas lenguas maternas. A mediados del siglo XVI, en una ciudad como la de Venecia convivían judíos italianos, askenazíes procedentes de Centroeuropa que hablaban yidish, «levantinos» (es decir, judíos venidos del imperio otomano, que a su vez podían ser sefardíes hispanófonos o romaniotas de lengua griega) y marranos españoles o portugueses recién reintegrados al judaísmo; citando a Stephanie Siegmund, Castaldini recoge una frase significativa (p. 44): «Nei ghetti gli ebrei espressero la loro identità e la loro solidarietà come vicini, come *membre di gruppi etnici che mantennero sinagoghe separate*, comme gruppi economici che contraevano matrimoni solo al loro interno, come élite che frequentavano le scuole mediche e le accademie rabbiniche...» (el subrayado es mío); es decir, dentro del mismo gueto existían diferentes grupos étnicos (y, desde luego, diferentes grupos sociales o económicos), que ni se relacionan todos de la misma manera con los cristianos, ni se relacionan todos de igual modo entre sí. Junto a la tensión mimética y la afirmación de la propia identidad que se da en las relaciones entre judíos y cristianos, parece lícito suponer que hay también una tensión mimética y un deseo de afirmación de la propia identidad entre los distintos grupos étnicos que componen cada comunidad judía, aspecto que el autor, a mi juicio, no resalta lo suficiente.

Alguna observación cabría hacer también al tratamiento que se da en el libro al tema de la conversión como mimesis religiosa. Castaldini se centra sobre todo en la cuestión de los *neophiti*, o sea, de los judíos que en Italia se convertían al cristianismo y permanecían en él; y trata el asunto de los marranos (es decir, de los criptojudíos hispanoportugueses, la mayoría de los cuales ni siquiera eran conversos al cristianismo de primera generación) como un caso más de conversión «come scelta dell'indifferenziazione». Pero el caso de los marranos y su incidencia en la formación, composición e identidad de las comunidades judías italianas merecía una atención distinta (y más detallada) de la que Castaldini le presta; y ello por varias razones: para empezar, porque fueron un elemento fundamental y, en ocasiones, fundacional de varias comunidades judías italianas. Para continuar, porque la presencia en las comunidades judías de individuos que habían nacido cristianos, habían sido educados en el cristianismo y se integraban en el judaísmo en su edad adulta (y, por lo general, con una formación judía deficiente), modificó en gran medida las características de las comunidades judías y creó una serie de tensiones internas a las que Castaldini alude en alguna ocasión, pero que no analiza. Baste recordar algunos casos no expresamente mencionados por el autor: en Pisa la comunidad judía italiana dejó de existir en los años 70 del siglo XVI, y en 1591 se fundó una nueva comunidad autodenominada «Nazione Ebraica Levantina» que, pese a su nombre, estaba formada por marranos portugueses; la judería de Ferrara, existente desde la Edad Media, vio radicalmente cambiada su configuración interna y su propio volumen por la integración de marranos hispanoportugueses (pasó de tener unos cuantos centenares de judíos a principios del siglo XVI a más de 2.000 a finales de ese siglo); Liorna, pequeña población a mediados del siglo XVI, se convirtió en un

importante puerto comercial a comienzos del xvii, en gran medida gracias al asentamiento de una notable colonia de «portugueses» (vale decir, criptojudíos), que vivieron su edad dorada en el xviii.

Además, en el caso de los marranos, se da un doble *desiderio mimético*: hacia la comunidad cristiana, en tanto que judíos; y hacia la comunidad judía, en tanto que cristianos bautizados y educados como tales. Extraña, por ejemplo, que en p. 124 Castaldini aluda al cambio de nombre de neófitos y marranos al cambiar de religión (aduciendo, una vez más, el caso de Isaac Cardoso, cuyo nombre de pila era Fernando), pero no comente el uso *simultáneo* —muy común entre los marranos— de dos nombres: el cristiano y el judío. Un caso palmario al que el autor podía haberse remitido es el de los editores de la *Biblia de Ferrara*: cuando en 1553 aparece la única edición de esa versión ladinada de la Biblia judía, unos ejemplares salen con dedicatoria al duque de Ferrara, Ercole I d'Este, y otros ejemplares (de la misma edición) dedicados a la poderosa mecenas marrana Gracia Mendes (o Gracia Nasí, o Beatriz Mendes: aquí hay un caso no de doble, sino de triple nombre). Pues bien, en los ejemplares dedicados al duque, los editores firman como Jerónimo Vargas y Duarte Pinel (es decir, con nombres cristianos, uno español y otro portugués), mientras que los dedicados a la dama judía los firman los mismos, bajo sus nombres judíos: Yom Tob Attías y Abraham Usque. La doble onomástica ejemplifica, una vez más, un doble deseo mimético que, a mi juicio, Castaldini ha desatendido.

De todas maneras, este trabajo puede ser ilustrativo e interesante para quien posea ya una documentación histórica sólida sobre el tema y lo lea como un ensayo o una disgresión sobre una cuestión que ya conoce. Ese lector encontrará seguramente ideas sugestivas en un libro, por otra parte, cuidadosa y elegantemente impreso, como todos los de esta editorial.—PALOMA DÍAZ-MAS.

V.V.A.A. *Descubre tu Patrimonio. En torno a los oficios tradicionales* (León: Fundación Hullera Vasco-Leonesa, 2002), 105 pp. + 103 ilustraciones.

*En torno a los oficios tradicionales* es el resultado, una vez más, del tesón y los desvelos de Concha Casado, investigadora leonesa «morida» por su tierra y organizadora del Ciclo de Conferencias «Descubre tu Patrimonio», celebradas en León durante el mes de noviembre de 2000. Ciclo que ahora cristaliza en este volumen, tan útil como discreto, patrocinado por la Fundación Hullera Vasco-Leonesa, en cuidada edición de Santiago García.

El conocimiento y la difusión de la cultura material a través de la profesionalidad en los oficios tradicionales es objetivo primordial para quienes están interesados en su conservación.

Los estudios que aquí se plantean sobre la piedra, el barro, la forja y los textiles, precedidos por una presentación de la propia Concha Casado y un epílogo de Francisco Azconegui, director del Centro de los Oficios de León, son obra de Miguel Sobrino González, Fernando de Olaguer-Feliu Alonso, José Luis Alonso Ponga y Cristina Partearroyo Lacaba.

Miguel Sobrino González desarrolla en el primer capítulo de su estudio: «Materiales y herramientas de la arquitectura en piedra» (pp. 7-24), un coherente discurso que le proporciona el dominio del oficio. Sopesa los condicionantes del material, que artista y artesano conocen al dedillo, sabiendo los límites de los registros que podrán arrancar a

la piedra y sometiendo a su calidad y características los planteamientos estructurales y ornamentales, aspectos que, por lo general, no suelen considerar los teóricos del arte.

Plantea y analiza Sobrino las cualidades que diferencian la construcción histórica de la actual en cuatro enunciados fundamentales: la situación de la obra sobre el territorio; los materiales disponibles; la importancia de armonizar los deseos y las necesidades del comitente con la originalidad, adaptabilidad y maestría del *conceptor* y que incluye todo el grupo ejecutor de la obra (maestro de obras, canteros, oficiales y ayudantes) que se debate, sin saberlo, entre lo que hoy entendemos por oficios, y la tradicionalidad.

Bajo los epígrafes: «Piedra en la arquitectura»; «El sillar engatillado»; «El sillar alomhadillado», se repasan las variables y posibilidades que, a lo largo de la historia, ha proporcionado la piedra en la construcción; tipología de la labra y técnicas en la disposición del muro. Concluye el autor haciendo hincapié en la importancia, a la hora de conservar el patrimonio, del conocimiento de las cualidades y recursos de la piedra como material, ilustrando con ejemplos del renacimiento y barroco la posibilidad de establecer un *giocco*, o, en expresión de Magritte (fig. 22) «la traición de las imágenes» entre la arquitectura y la escultura, siempre que contemos con un adecuado maestro de obras.

Fernando de Olaguer-Feliu Alonso en su capítulo sobre «La forja artística en España» (pp. 25-44), y tras un planteamiento inicial acerca de la antigüedad e importancia de la forja «dentro de la Historia de la humanidad, dado que con ella se realizan los apuros para el trabajo agrícola [...] y la fabricación de las armas», estructura la evolución de este oficio en España en cinco periodos fundamentales: En un primero y bajo el epígrafe «el arranque del trabajo de la forja en Hispania» alude a la riqueza de los yacimientos en la Península, cantada por autores clásicos como Catón, Plinio o Estrabón. Analiza la técnica de explotación y las variantes de extracción minera según el sistema de galería o pozo y la conocida como *ruina montium*, y el ablandamiento del metal en el horno «de reverbero» o «tostadillo».

Bajo el epígrafe: «los grandes avances de la temprana Edad Media» se incluyen en realidad dos periodos: el primero entre los siglos V y VIII (caída del Imperio Romano y establecimiento del *regnum visigotorum*) que continúa la explotación férrea con el establecimiento novedoso de los *forja errantes*, complejas instalaciones que incluían, además de la extracción, hornos de ablandamiento y trabajo de la forja o ferrerías en torno a las *ferragina minas*, explotadas con el heredado sistema romano, perfeccionado por los hispanovisigodos y que constituyen «el actual antecedente de perforación minera empleada en nuestros días». El segundo subperiodo analiza el bajón de este oficio, coincidente con la invasión árabe, y el posterior resurgimiento en el siglo X dentro de las comunidades mozárabes con sus fraguas, donde se lograba la licuefacción del hierro y el empleo de la técnica del molde. Llegamos así a lo que se conoce como los tres grandes periodos de la forja artística en España: el románico (ss. XI-XII), cuando se descubre la soldadura «a la calda»; el gótico (ss. XIII-XV) y el renacimiento (s. XVI), estudios al que Olaguer-Feliu dedica otros tantos epígrafes.

Destacan durante el periodo románico los talleres de forja de León, Salamanca, Palencia, Segovia y Ávila, seguidos, con producción menor, por los de Navarra y tierras de Aragón y Cataluña. Talleres con forja mayor, forja menor y talleres armeros, sobresaliendo la creación de la llamada *reja arquitectónica*. El periodo gótico alcanza las cotas más altas desde el punto de vista técnico, convirtiendo los «talleres de forja [...] en vastas manufacturas de elevado rendimiento».

Definitivamente, la rejería arquitectónica es el objeto *princeps* del oficio con tres características fundamentales: estilización, altura y decoración. Entre los siglos XIII y XV se mantienen las variantes de escuela castellana arriba mencionadas, a las que se unen ahora las de Burgos y Sigüenza y continúan en plena actividad en Cataluña las de Barcelona y Tarragona. Descuella en Navarra la de Pamplona, originándose, a finales del siglo XV, la condensación en Murcia de los focos levantinos.

El culmen de ese periodo áureo hispano en el siglo XVI se estudia en el epígrafe: «El tercer y último periodo de esplendor de la forja hispana». Se revisan los logros del oficio y en especial los de la rejería, nunca desde entonces superados, y la importancia teórica y compilatoria de su técnica con la aparición de tratados como el *De Re metalica* de Jorge Agrícola, o el *De la Pirotecnia*, de Biringucio y de maestros rejeros como De Andino, Villalpando o Fray Francisco de Salamanca; no en vano alguno de estos también arquitectos.

La decadencia española que se inicia en el siglo XVII, da paso en el siguiente a los hierros franceses e italianos y, ya en el XIX, a las fábricas inglesas con sus procesos mecánicos e industrializados, surgiendo su eco en nuestro país con hornos de fundición como los de Santander, Oviedo y Vizcaya entre 1832 y 1849. Se llega así a la forja artística del siglo XX con el inicial movimiento modernista al que se opone el llamado «estilo erudito».

Finalmente, la etapa que el autor denomina de «nuevos rumbos», concluyendo Olaguer-Feliu con una solipsista referencia autobiográfica. Lástima que eluda —tratándose de una especialidad con producción más bien escasa— la obra, de obligada mención, de Amelia García de Miguel, con monografías fundamentales como las que dedica al arte de la rejería en Galicia (su tesis doctoral), Salamanca, Segovia, etc., publicadas entre los años 60 y 80 y en las que, necesariamente, Olaguer debió beber.

José Luis Alonso Ponga es autor del tercer capítulo: «De arquitectura humilde a patrimonio cultural: Nuevas anotaciones a la arquitectura del barro» (pp. 45-66), estudio que quizá debiera ir tras el dedicado a la piedra para señalar el adobe y el tapial como alternativa —tan castellanoleonesa— en la arquitectura llamada popular, vernácula y autóctona y casi sinónimos hoy de Navapalos.

Reflexiona el autor sobre el interés de estas construcciones de barro y sobre su decadencia imparable, contradicción sustentada, de un lado, en la valoración de estos materiales sobre el papel por parte de historiadores, antropólogos, arquitectos, etc., y de otro, su sinsentido y desprestigio durante décadas por quienes deberían velar por el patrimonio y también por los mismos propietarios, los menos interesados en convivir con esta arquitectura, pobre por antonomasia.

Bajo el epígrafe: «La problemática en el estudio de la tierra cruda» se exponen las dificultades y complejidad que entraña un planteamiento serio sobre el estudio de las construcciones «de tierra cruda», mostrando los *contraria oppositorum* entre términos tales como: deleznable/ excepcional; pobreza/ confort; tercermundismo/ «alto estanding»; arcaísmo/ modernidad..., y señala como tercera vía la de unos «concienzudos estudios experimentales [...] sobre el comportamiento de los materiales de barro crudo, buscando una mejora y una competitividad con los industriales».

Desde una perspectiva patrimonial valora y repasa el autor las referencias históricas, literarias o documentales que desde el mundo clásico ha generado la construcción de tierra cruda hasta nuestros días en que, al menos oficialmente, los elementos de la cultura tradicional y popular han pasado a formar parte del acervo patrimonial. Quizá como en ningún otro ejemplo, en la arquitectura del barro van por un lado —el del

pueblo— las connotaciones sociales de pobreza y tosquedad, y las de revalorización, funcionalidad y virtudes plásticas de estos materiales por el de los teóricos, arquitectos, etnólogos y antropólogos.

Analiza, Alonso Ponga, la situación en que se encuentran los modelos y variantes del barro en las comarcas leonesas, la convivencia con otros materiales o su abierta sustitución, propiciada por un cambio social y mental que ha tenido lugar durante los últimos cuarenta años. «La arquitectura del barro hoy: entre la 'apreciación' y la ruina» es el epígrafe con el que concluye el autor este estudio. Pormenoriza sobre la diversa suerte de los palomares, los chozos y casetos y las bodegas, ejemplos emblemáticos de la construcción en barro de la provincia de León.

«El patrimonio textil leonés» (pp. 67-100) es el título con el que Cristina Partearroyo aborda y estudia el excepcional legado del que con razón se enorgullece la ciudad de León y que viene asociado sobre todo a la devoción de las reliquias como su elemento ornamental y protector en arcas, arquillas y bolsitas, principalmente. Entre sus más destacados ejemplos enumera la autora el *sudario de San Froilán*, pieza en lino y guarnición de seda de tipo califal, obra del siglo x. Igualmente, la *franja de San Pedro de Montes*, procedente de ese monasterio berciano y hoy en el Instituto Valencia de Don Juan de Madrid. Se trata de un fragmento de tocado de lino y seda de la misma época que la pieza anterior y de taller cordobés. También el paño que forraba el solero de la *caja de reliquias de San Froilán* (siglo xi), de seda carmesí. De igual época y características es el forro de la *arqueta de las reliquias de San Isidoro*. Asimismo, destaca el tejido que forra el *arca de los marfiles*, donación en 1059 de Fernando I para arropar las reliquias de San Juan y San Pelayo en la iglesia de San Isidoro.

Otro apartado de no menor interés es el que la autora dedica a los bordados de carácter heráldico, como el procedente del monasterio de las llamadas Carbajalas de León, obra del siglo xiii, hoy en el Museo Valencia de Don Juan. La exquisita pieza que se guarda en San Isidoro, conocida como *Estola de Leonor de Plantagenet* (quizá se trata de un ceñidor), presenta motivos de castillejos, cruces potenziadas en los extremos y leyenda central que la autentifica como labrada por la propia reina entre 1197 y 1198.

Bajo el epígrafe: «Bordados mudéjares», se analizan ejemplares como el llamado de la *Caja de los corporales* de la citada colegiata leonesa, obra de finales del siglo xiii y que presenta la Crucifixión como motivo central, mezclando esa variante iconográfica de la época con elementos de lacería de clara influencia musulmana, elementos heráldicos y otros en forma de ese que, según Partearroyo, «aparecen en las alfombras armenias y [...] pasan a las muestras mudéjares de la zona de Chinchilla y Alcaraz, y de ahí a labores bordadas, como dechados y abecedarios posteriores». Posiblemente se trata de piezas salidas de maestros bordadores catedralicios o monacales.

El *Estandarte de Baeza* o *Pendón de San Isidoro* (siglo xiv) que guarda la colegiata, es ejemplo principal en el apartado que Partearroyo dedica a este elemento militar, eclesiástico y concejil, para repasar a continuación lo más sobresaliente de las colecciones litúrgicas que atesora la *Pulchra leonina*, hasta llegar con destreza a los actuales talleres de arte textil —telares de alto y bajo lizo— que conservan en Astorga los hermanos Nistal: «dedicados a realizar alfombras españolas y tapices, basados en modelos antiguos, donde tres generaciones de una misma familia han mantenido las tradiciones técnicas de las alfombras de una forma artesanal [...], con el perfecto dominio del nudo turco y español»; telares que replican modelos antiguos de Cuenca y Alcaraz, correspondientes a los siglos xv, xvi y xvii.



A manera de epílogo (pp. 101-105) concluye esta colectánea con un texto-arenga de Francisco Azconegui, director del Centro de los Oficios de León, valorando la obra que sale del buen artesano y que significa lo contrario de la pieza para usar y tirar. Imagina el mañana con una continuidad —aunque no de uso— de lo artesanal que se logra por la valoración personal y social del producto y una calidad en la formación que asegure y compagine el bienestar económico con el ejercicio del oficio tradicional.—ANTONIO CEA GUTIÉRREZ.