

NOTAS DE LIBROS

BENNETT, Gillian: *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse* (Logan, Utah: Utah State University Press, 1999), 223 pp.

El estudio de la cultura expresiva popular hace ya tiempo que ha dejado de ser el lugar de encuentro de los «buscadores de reliquias» para dar paso al análisis de todo tipo de procesos comunicativos que forman parte de manifestaciones culturales sin que puedan mantenerse al margen de relaciones de poder, étnicas o de género, como lo demuestra esta obra de la etnóloga británica Gilliam Bennett. *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse* se centra en un género que no suele ser objeto de estudio en el medio académico: las leyendas sobre lo sobrenatural en el mundo contemporáneo. Este libro es una reedición de su anterior obra *Traditions of Belief: Women and the Supernatural*, si bien bastante ampliada y revisada. Bennet reivindica lo sobrenatural como objeto de estudio y señala que existe una desproporción entre la amplia difusión del género en los medios de comunicación de masas y su estudio analítico, ya que esta forma expresiva se halla tan viva como en siglos anteriores: «si sabemos dónde buscar y cómo preguntar, es fácil encontrar gran número de pruebas de que existe mucho folklore sobre lo sobrenatural» (p. 2).

La propuesta de David Hufford sobre las «tradiciones de la no creencia», con su enfoque basado en la experiencia, vertebró el estudio de Bennet, que estructura su obra en relación a la tensión dialéctica entre las tradiciones de la no creencia (o racionalista) y las de la creencia. Hufford, en un seminal artículo «Traditions of Disbelief» (*New York Folklore* 8, 1982: 47-56) da el nombre de «tradiciones de la no creencia» al paradigma que se niega a aceptar explicaciones sobrenaturales. Estas tradiciones son incorporadas en los relatos de las informantes que forman la base de *Alas, Poor Ghost!*

Las fuentes primarias usadas en el libro vienen del trabajo de campo de Bennett en Manchester en la década de los ochenta y de otro trabajo posterior, en Leicester, con viudas. Es interesante la metodología seguida con el grupo de mujeres de Manchester, a las que no se pidió que contaran historias sobre difuntos sino que articularan sus ideas sobre la vida y la muerte, y, de ahí, surgieron multitud de narrativas para apoyar y ejemplificar sus opiniones. Estas historias, que forman parte de episodios de la vida de las informantes (o de sus conocidos), reciben el nombre de «narrativas personales» y se diferencian de los relatos de vida en que no intentan cubrir un periodo de la biografía del que cuenta la historia. Bennett utiliza «narrativa personal» y *memorate* de forma sinónima, aunque prefiere el segundo término.

Alas, Poor Ghost! está dividido en cinco capítulos, más los apéndices. El primero discute las contradicciones en los relatos sobre apariciones de fantasmas por la dialéctica entre dos tradiciones: por una parte se usa el lenguaje de lo sobrenatural («he visto a mi difunta madre») y se aplican algunas de las ideas tradicionales por las que los muertos entran en el mundo de los vivos (p. 32), pero también se emplean ideas

RDTP, LVI, 2 (2001): 277-296

de la tradición racionalista cuando, por ejemplo, se sugiere que las historias que se cuentan no han sido más que sueños.

El segundo capítulo, «Contacto con los muertos», se centra en los discursos de los informantes en relación a tres temas: la vida después de la muerte, las apariciones de espíritus de familiares muertos y los fantasmas. Mientras que la mayoría de sus informantes niegan creer en fantasmas, la proporción aumenta considerablemente cuando, en vez del término «fantasma», se usan expresiones del tipo «apariciones de algún familiar muerto». Lo que muestra la importancia de utilizar un punto de vista *emic*, empleando la terminología de los propios informantes para describir su mundo de creencias (véase, sobre este asunto, la brillante obra de Charles Briggs, *Learning How to Ask*, Cambridge: University of Cambridge Press, 1986).

Los lugares (u objetos) y las personas serán los dos vehículos que relacionan el mundo espiritual con el material. En los discursos de las entrevistadas, el mundo espiritual conectado a través del segundo vehículo —las personas— indica que hay apariciones de los seres queridos cuyas «almas buenas continúan aportando protección» (p. 41); mientras que si se produce una unión con el mundo espiritual a través de los objetos o lugares, es porque hay algo maligno en el «encuentro con lo sobrenatural». Así, los fantasmas (es decir, los espíritus de seres desconocidos) aparecen sin un propósito aparente —a diferencia de las apariciones de seres queridos— e invocarlos o tratar de contactar con ellos de forma deliberada aparece como algo tabú para todas las informantes.

La mitad de las mujeres que entrevistó Bennet creen en casas embrujadas o, como ellas lo expresan, en que las casas, a veces, «tienen cosas», como cisternas que se vacían solas, corrientes de aire frío que no vienen de ninguna parte, objetos que cambian de lugar, luces y extraños ruidos —por ejemplo, pasos— (p. 42). Las explicaciones que dan las informantes varían: desde que hay espíritus malignos, a que en la casa en cuestión se suicidó alguien o hubo un asesinato. Si bien las mismas mujeres que lo explican de esta forma, insisten en que no creen en fantasmas.

¿Cómo es que estas historias supuestamente basadas en experiencias personales tienen tantos puntos en común? El paso de una narrativa personal a una historia convencional sobre fantasmas se explica de varias maneras: por una parte se puede recurrir a interpretaciones basadas en la psicología de la percepción, en las que la propia difusión de la historia puede predisponer a ver un fantasma. Sin embargo, Bennet está más de acuerdo con lo siguiente:

Otros folkloristas prefieren interpretarlo como la manera en que se da forma a la experiencia personal en narrativas públicas. Se sugiere que el acto de contar a otras personas acontecimientos extraños es una forma de lidiar con ellos y que cuanto más se narre, tanto más se tradicionalizan las historias. Por lo tanto, la experiencia personal adquiere gradualmente los símbolos tradicionales de la soledad, la oscuridad y la liminalidad; y comienza a parecerse a una historia convencional de fantasmas (p. 45).

Bennet, apoyándose en las narrativas de sus informantes, analiza cómo se describen las casas según las sensaciones que producen al entrar, describiendo la carga emotiva que va absorbiendo un espacio material concreto. Casi todas las mujeres que colaboran con la autora estaban de acuerdo al afirmar que el pasado tiene una presencia física en forma de «energía», «ondas» o un «aura» en las casas.

En cuanto a las apariciones o «visitas» de los seres queridos que ya han fallecido, destaca su análisis semántico que contrapone a los *memorate* sobre casas embrujadas, ya que los primeros se centran en lo subjetivo, con multitud de términos relacionados con la vida familiar y lo cercano. También dedica Bennett una parte de su análisis a la estructura formal de las historias sobre apariciones de miembros de la familia que han muerto. La apertura y el cierre marcan la diferencia entre una conversación normal y una narrativa. Además de estos dos elementos, normalmente también se localiza la escena y se describe la salud física o mental del protagonista, se cuenta el hecho en sí y se incluye la resolución y el anuncio de las consecuencias que se derivan de la aparición.

El tercer capítulo del libro se centra en las narrativas que tratan de la sensación de que los familiares y amigos fallecidos están con nosotros —son testigos de lo que nos ocurre— y la utilización de estas historias para aliviar el dolor que supone la pérdida de las personas queridas. En esta parte del libro, los relatos se obtuvieron como parte de un proyecto más amplio, que desarrolló la autora junto con Kate Bennett, que analizaba el sentimiento de duelo entre un grupo de viudas de Leicester. Basándose en estudios de psicología, Gilliam Bennett y Kate Bennett describen cómo se reflejan en las narrativas los periodos por los que, se supone, pasa una persona que ha perdido a alguien muy cercano, así como las reacciones de las informantes ante quienes les dicen en qué fase de «su duelo» están. En la totalidad de los testimonios aparece el acto de sentir la presencia del marido, independientemente del tiempo que haya pasado desde el fallecimiento. Al expresar estas sensaciones, una vez más, los discursos incluyen una combinación de ideas que pertenecen, tanto al paradigma racionalista, como a la tradición de la creencia.

El capítulo cuarto, titulado «De la experiencia privada a la *performance* pública: La experiencia sobrenatural como narrativa», explora el acto de contar las historias, partiendo de la idea de que los narradores invitan a los oyentes a construir y negociar los significados (p. 117). Las ideas más sugerentes del libro están contenidas en este capítulo, en concreto en su aplicación de los trabajos de Linda Dégh y Andrew Vázsonyi sobre la dialéctica de la leyenda. Para estos autores, la leyenda documenta una repentina colisión de dos mundos: el ordinario y el extraordinario o sobrenatural, que en situaciones normales se mantienen separados. Entre el que cuenta la leyenda y el que escucha se establece una relación dialéctica que puede ir desde la comprensión y el apoyo para continuar el relato, a la provocación y la contradicción. Para Bennett, las aportaciones de Dégh y Vázsonyi no solo se circunscriben al ámbito de la leyenda, sino que son extensibles a las narrativas personales y, además, implican una dialéctica con uno mismo y con un público imaginario, a lo que la autora denomina «dialéctica interna» (p. 124). Mediante este mecanismo, las propias narradoras ponen supuestas pegadas que se pueden localizar dentro del paradigma racionalista y anticipan críticas para desarmarlas antes de que ocurran.

El último capítulo más parece un anexo por el drástico giro metodológico, pero, sin embargo, ilustra magníficamente cómo se pueden colocar en un mismo plano distintos tipos de discursos, lo que trae a la mente del lector la mención a Shakespeare por Clifford Geertz en «La descripción densa» o el más reciente libro de Ruth Finnegan, *Tales of the City* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), donde la autora analiza la creación de un imaginario de la ciudad en relatos recogidos en trabajo de campo etnográfico y en estudios de antropólogos y etnólogos. En este capítulo, Bennett incluye algunos casos de narrativas sobrenaturales que provienen de lo que la autora

denomina «tradiciones intelectuales de escritores y líderes de opinión» (p. 139). Incluye los estudios de caso sobre el fantasma del padre Hamlet; el poltergeist de Cock Lane —un famoso caso londinense de mediados del siglo XVIII, tratado por Andrew Lang en *Cock Lane and Common Sense* (1894)—; el debate entre Andrew Lang y Edward Clodd que ilustra las estrategias discursivas —académicas— de las tradiciones de creencia y no creencia; y, por último, el caso de la autoestopista fantasma.

Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse concluye con varios apéndices. El primero, dedicado a los detalles de cómo se recogieron los datos. El segundo: un útil resumen, aunque excesivamente sucinto, de la forma en que la autora transcribe los textos. El tercero: la lista de las informantes de Manchester (incluyendo pseudónimos, estado civil, edad, «circunstancias domésticas» y trabajo). El cuarto se titula «claves lingüísticas para la creencia y la no creencia». Y, por último, un apéndice dedicado a la lista de palabras que muestran los patrones de los relatos en las narrativas personales o *memorate*.

El hilo conductor que atraviesa todo el libro es el análisis de las historias como portadoras de un equilibrio dialéctico entre las tradiciones de la creencia y de la no creencia. Estos aspectos analíticos quedan ensombrecidos por fragmentos que pueden tacharse de demasiado descriptivos, dejando al lector con ganas de una articulación más profunda, así como de un trabajo etnográfico más detallado. Si bien, el intento final de vincular las narrativas personales a otras tradiciones, tanto de la literatura escrita canónica como del folklore universal, le da al estudio un final abierto que es de agradecer.

Las almas de los muertos como presencia activa en el hacer diario de los vivos ha sido un *leitmotif* en otras formas de difusión cultural, como el cine. Acabamos de asistir al gran éxito de películas como *Los Otros* o, un poco antes, *El Sexto Sentido*, que utilizan variantes sobre este mismo tema. Sin embargo, siguen faltando en nuestro país trabajos que analicen el rico folklore actual que tiene que ver con las tradiciones de creencia (y no creencia). Sirva este libro de Gillian Bennett para incitar el desarrollo de tantos proyectos que aún quedan por hacer.—CRISTINA SÁNCHEZ CARRETERO.

CUADRADO, Jesús: *Atlas español de la cultura popular. De la historieta y su uso 1873-2000* (Madrid: Ediciones Sinsentido/Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2000). 2 tomos, 1334 pp. + XXXIX de un índice anexo de cabeceras. Con ilustraciones.

Aunque la magnitud de la obra que la ficha de arriba describe pueda quedar resumida en cifras, del orden siempre de los millares (7.000 entradas; más de 2.700 réplicas, alrededor de 1.800 ilustraciones y 1.400 páginas), los números, como pasa a veces, no llegan a transmitir una imagen cabal de la labor llevada a cabo por Jesús Cuadrado (Palencia 1946), que resulta ser todavía más ambiciosa. El empeño personal de Jesús Cuadrado comenzó en 1993 con la elaboración de un primer *Diccionario de uso de la historieta española 1873-1996*, conteniendo 6.000 entradas, que se publicó en 1997 por la editorial Compañía Literaria (sobre este Diccionario ver artículo en *De la historieta y su uso...*, p. 383; sobre el autor, entrada en pp. 329-331), entre 1997 y 2000 el autor ha elaborado los dos tomos *De la historieta y su uso 1873-2000*, que amplían y enmiendan el primitivo diccionario, y constituyen el primer volumen de un *Atlas español de la cultura popular*, que incluye además otros dos, dedicados, respec-

tivamente a tratar *De las literaturas de quiosco y las mitologías* y *De la cinematografía y la imagen moviente*. Acerca del primero, en la solapa de *De la historieta*, se informa de que el autor «afronta en la actualidad el cierre de las más de cuatro mil páginas de la segunda entrega».

Aunque Jesús Cuadrado ha contado en esta empresa con la colaboración, indispensable a la vista del volumen de información que se ha manejado, de un nutrido grupo de documentalistas (concretamente quince, que se enumeran en los créditos del libro), este equipo ha debido enfrentarse con una serie de problemas de tipo metodológico y técnico que hacen mucho más meritorio su trabajo. Entre éstos, destacaría tres: la dificultad de afrontar una compartimentación de la información en forma de diccionario, es decir, con una ordenación artificialmente pautaada, de la a a la z; con una forma de expresión concisa y definitoria que requiere en algún caso unas grandes dotes de síntesis; y, finalmente, con el carácter de exhaustividad que un *diccionario de uso* por naturaleza debe tener. Si en países de nuestro entorno geográfico y cultural —pero de los cuales nos separan distancias enormes en cuanto a inversiones hechas en el conocimiento, la cultura y la ciencia— es posible contar con instrumentos de referencia básica para el trabajo intelectual, entre los cuales los diccionarios ocupan un muy importante lugar, en España esta labor repertorial se ha atrasado tanto en el tiempo y se ha hecho con tal precariedad de medios que todavía al día de hoy faltan obras de referencia sobre temas fundamentales de nuestra historia y nuestra cultura. Además, muchas de las que se han hecho y publicado recientemente han dependido del esfuerzo generoso y alargado en el tiempo de una persona o un grupo de iniciativa, privado y corto en integrantes. En este contexto, el libro que tenemos entre manos cobra, a mi juicio, un valor añadido; el que le confiere saber lo que cuesta culminar un proyecto de estas características en nuestro país. Con todo, en el diccionario de Jesús Cuadrado se puede encontrar también la propia historia de la recopilación y estudio de la historieta en España, y así, no sólo tienen en él entrada autores que, como J. Coma, S. Vázquez de Parga, L. Gasca, R. Gubern o J. A. Ramírez, han tenido un papel relevante en el estudio y divulgación de este género, sino también otras obras que pueden considerarse precedente en su intento catalogador; por ejemplo, la *Historia de los comics* (Barcelona: Toutain, 1983), dirigida por Javier Coma (ver también los artículos dedicados a la «crítica española» y, sobre todo, «crítica latinoamericana»; pp. 324-328).

En segundo lugar, hay que tener en cuenta la dificultad intrínseca del material sobre el que el autor ha puesto su interés. Si recopilar documentos bibliográficos requiere siempre unas dotes de paciencia y, concretamente entre nosotros, un género de habilidades difusas pero necesarias para moverse por las intrincadas sendas que han sido características de las bibliotecas españolas hasta hace muy poco, en el caso de los tebeos las sendas se pierden y aparece una inmensa jungla, o un inmenso vacío, según se mire, porque este tipo de materiales han sido despreciados por los conservadores de la cultura letrada. Así que la lista de problemas a resolver comienza por la misma localización del objeto, de cuya existencia, a veces efímera en el tiempo, pero en cualquier caso siempre deleznable, puede llegar a ser difícil encontrar pruebas o testigos a pesar de su masividad. Luis Alberto de Cuenca alude, en el prólogo que escribe al libro, a esta ausencia del material en las bibliotecas públicas. La erudición de Jesús Cuadrado se hace, contando con este inconveniente, aún más excepcional porque se aplica a unos productos a los cuales sólo muy recientemente se ha concedido carácter patrimonial y éste todavía de poco valor en comparación con otros editoriales, los libros, por ejemplo.

Pero aún más que en su ubicuidad, la dificultad radica en que se trata de un «género» difícil de definir, o de catalogar, por sus propias características y su enorme versatilidad. La misma denominación, que intenta hacer sinónimas palabras tan diferentes como historieta, comic o tebeo, nos indica ya una amplitud de formas y contenidos que no existen en otros «géneros» artísticos, literarios o de comunicación. La variedad de formatos, de lenguajes, pero también de oficios específicos, de técnicas de producción, de públicos, de objetivos, en suma, desde la pedagogía y el humor a la pornografía y la subversión, nos sitúan ante un «género» industrial que apenas cabe en la definición más usada por los literatos de «fronterizo».

La tercera consideración que me interesa hacer tiene que ver con el antetítulo del diccionario: *Atlas español de la cultura popular*. En efecto, es una novedad encontrar entre nosotros el término «popular» referido a una cultura masiva. Mucho más habitual es el uso de «popular» para la parte más folklorizada y/o tradicional de la cultura, que resulta ser, paradójicamente, la menos «popular» en cuanto al número muy restringido de sus practicantes. Nadie podrá negar que la historieta es un género «popular»; sin embargo, es curiosa la poca atención prestada a él (y a otras manifestaciones similares) por los estudiosos de la cultura y, concretamente, los que debieran estar más especializados en ella; es decir, los folkloristas y antropólogos. Solo recientemente y, es preciso reconocerlo, por influencia de investigadores que, como los norteamericanos, hace ya muchos años que se enfrentan teórica y prácticamente con las múltiples manifestaciones de la siempre viva y cambiante cultura popular, este tipo de enfoque culturalista, y yo diría que eminentemente antropológico, ha empezado a calar en los medios académicos e intelectuales españoles.

Aunque de alguna manera subyacente, en el trabajo de Jesús Cuadrado sobre la historieta y otros géneros expresivos de carácter industrial y consumo masivo se aprecia la motivación de superar la estéril división establecida comúnmente entre «artes mayores y menores» (en un ámbito más culturalista, gran y pequeña tradición). Llevada a otros términos, la división de la cultura en culta y popular encierra la misma falacia. Nuestra realidad como personas, que incluso pueden desempeñar un trabajo de tipo intelectual, es que en nuestra experiencia real no puede establecerse ninguna separación entre cultura popular (la de los comics, las películas, los chistes o los chismes) y cultura letrada (la del colegio, la universidad o de los libros eruditos). Como dijo un famoso folklorista norteamericano (A. Dundes) el pueblo somos nosotros —no solo los de pueblo— y, en mi opinión, es muy conveniente que se vaya imponiendo la idea de que el pueblo es lo mismo que los ciudadanos y que nada esencialmente cultural (ni mucho menos étnico) puede servir para distinguir un concepto de otro.

En este sentido es aleccionador el libro de Jesús Cuadrado, porque en él aparecen juntos, aunque cada uno en su lugar, los absurdos, y maravillosos, personajes míticos de la niñez franquista que yo tuve: Diego Valor (p. 385), el Doctor Niebla (p. 390), Los Aznar. Luchadores del Espacio (p. 417) o Florita (p. 477). Incluso, la aleatoriedad del alfabeto coloca juntos a algunos francamente incompatibles: Flash Gordon (que no tiene artículo porque es americano) y Flechas y Pelayos (p. 475). Pero además del pasado infantil que suele evocarse al hablar de tebeos o historietas, en este libro se encuentran también los fancines más marginales, o más populares, de la etapa de la Transición y las series que identificamos con nuestra juventud (por ejemplo, *El Víbora*, p. 1287); los libros más clásicos sobre el comic y una enorme cantidad de personajes reales (historietistas, guionistas, dibujantes, traductores, sesudos historiadores) cuya

disparidad abarca toda nuestra riqueza cultural. Y así en *De la historieta y su uso* tienen sitio desde los fancineros marginales, como el que firmaba con el pseudónimo de «Elreydespaña» sus historietas alternativas, en los años noventa, en *El Cojón*, *El Lokal*, *El Señor Gordo*, *La Ratilla fanzine*, *Ojalatemueras*, etc. (p. 414), hasta algunos de nuestros más reconocidos intelectuales como L. A. de Cuenca que, no solo firma el prólogo, sino que aparece también en el diccionario (incluida caricatura) por ser autor de una novela, *Héroes de papel* (1990), en que los personajes de los tebeos cobran vida en la imaginación del niño protagonista (p. 621).

Si a alguien, como es mi caso, le gusta leer diccionarios, éste es uno de los más atractivos que puedan elegirse, por la variedad de cosas que contiene y que resultan útiles, sorprendentes y novedosas, a pesar de que estemos, todos los aficionados a los tebeos, familiarizados con ellas. Sirven como muestra las voces que se dedican a «comic». Pero, también se encuentran otras cosas. Por ejemplo, leyendo la pequeña entrada que se dedica a Ceesepe, como ocasional dibujante y guionista de comics, se sabe que una de sus historietas (publicada en la revista *Madriz*, n.º 4, 1983) fue denunciada por el grupo conservador del Ayuntamiento de Madrid, institución editora de la serie, por aludir, uno de los personajes —Superfranki— al general Franco (p. 250). También resulta curiosa la definición dada por la revista *Restauración*, órgano de la iglesia evangélica española, de los editores de tebeos: «bloque casi omnipotente de mafiosos que se enriquecen empobreciendo el alma de los niños» (p. 863). El libro aparece ilustrado con profusión, lo que, aunque sea un lujo editorial considerable, es necesario en una obra dedicada a un producto que emplea un método de expresión eminentemente mixto entre el lenguaje icónico y el escrito.

Finalmente, me gustaría señalar una característica curiosa. El autor, quizá llevado por la versatilidad del lenguaje del comic, inventa numerosas palabras y giros, algunos útiles para denominar asuntos concretos y especializados: faneditor, profaneditor, bolsilibros, oesteadas, fantacientífica; y otros menos justificables o directamente inapropiados como, gamberrez barrial, restaurantecasino, prozine o datografía.—CARMEN ORTIZ GARCÍA.

SARTORI, Giovanni: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (Madrid: Taurus, 2001), 139 pp.

Este libro me ha provocado dos sorpresas: la primera (y la mayor) comprobar que se vende como un *betseller* y que, como los mejores y más populares, se ofrece apilado en torres en la librería FNAC, como si se tratase de la última novela de un escritor de moda. La segunda sorpresa ha sido la propuesta del autor: un nuevo modelo que ofrece como alternativo a ese concepto que llamamos multiculturalismo y que está empezando a convertirse en moneda de cambio para tratar de asir las ideas, cada vez más vagas, que se asocian con la diversidad cultural. Para el autor, sin embargo, multiculturalismo no resulta en absoluto una palabra confusa, ya que la asocia con un proyecto político muy determinado. Su intención en el libro es, precisamente, argumentar en contra de ese proyecto y reclamar la necesidad de una alternativa, a la que llama pluralismo.

El lenguaje que emplea Giovanni Sartori es claro (quizá sea este mérito una de las razones de su éxito, aunque sospecho que existen otras distintas y a ellas me

referiré más adelante), a pesar de que la traducción lo oscurece algunas veces demasiado: por un lado, con un empleo excesivo de coloquialismos, por el otro, en algunos momentos he llegado a tener la impresión de que la traducción de las palabras no llevaba implícita una traducción de las ideas.

El libro se divide en dos partes bien distintas. A lo largo de la primera (Pluralismo y sociedad libre), el autor explica su idea del pluralismo empleando para ello un símil político que, como politólogo, conoce muy bien. Con la palabra pluralismo se refiere a la dinámica que genera el sistema de partidos políticos en una estructura democrática, defendiendo que pluralidad no significa estar de acuerdo, sino acordar un turno para expresar el desacuerdo. Propone trasladar esta idea a la arena social, tratando las diferencias culturales provocadas por la convivencia con inmigrantes procedentes de diversos orígenes, como si fuesen propuestas políticas que persiguen modelos distintos para arbitrar el juego social de un estado. La segunda parte (Multiculturalismo y sociedad desmembrada) la dedica a argumentar en contrapunto, reclamando un futuro para Europa, plural, distinto del que se ha ensayado en los Estados Unidos con el modelo multicultural, y que ha caído en el error de empeñarse en construir una sociedad empleando para ello diferencias demasiado distintas.

Creo que las ideas fundamentales que desarrolla a lo largo de todo el libro podrían resumirse en la siguiente cita:

La verdad [...] es, entonces, que la integración se produce *entre integrables* y, por consiguiente, que la ciudadanía concedida a inmigrantes no integrables no lleva a integración sino a desintegración (p. 114) [El subrayado es del autor].

En mi opinión, una propuesta como ésta lleva implícitos varios problemas; voy a señalar los que considero más importantes.

El primero de ellos es metodológico. Su idea de tratar las relaciones sociales entre colectivos de distintos orígenes culturales como si fueran partidos políticos, que acuerdan turnarse para ejercer el poder en el marco de un sistema democrático, me parece absurda y además perniciosa, porque puede crear en el lector la ilusión de que ha conseguido plantear el problema de una forma clara y simple, cuando lo que ha hecho es nada más que simplificarlo reduciéndolo al absurdo.

El párrafo citado textualmente más arriba es un buen ejemplo de ello: parece explicado con claridad, cuando, si se observa con un poco de atención, no resulta más que una tautología, un argumento circular, cerrado sobre sí mismo, que ofrece el espejismo de la simplicidad, pero que ni explica, ni añade ninguna idea nueva, o al menos eso es lo que parece. Sin embargo, creo que la simplificación es el problema más inocente del libro, y que detrás de él acechan otros de mucho mayor calado.

La idea de que sólo se puede integrar a los integrables, como he dicho, parece una tautología, pero observada con mayor cuidado no lo es, ya que requiere que alguien pueda ejercer el poder de decidir quiénes son integrables y quiénes no. Y eso es precisamente lo que hace el autor: usurpa ese poder con la autoridad que le confiere el despliegue de una argumentación intelectual, convirtiendo en materia de libro algunas opiniones que, en palabras llanas o sin disfraz, serían hoy socialmente inadmisibles y políticamente poco viables.

Giovanni Sartori afirma que los inmigrantes procedentes de países musulmanes no son integrables porque pertenecen a sociedades que define como teocráticas (supongo que por oposición a laicas, porque en ningún momento aclara a qué se refiere

con esta etiqueta). Si ese argumento se admitiera, hubiera impedido emigrar a Europa a los españoles de la católica España de Franco, e incluso a los mismos italianos (caso del autor) e irlandeses a los Estados Unidos, que fueron rechazados, por ejemplo a su llegada a Boston, por su origen católico, y esperpentizados como «papistas», por su supuesta obediencia ciega a una autoridad eclesiástica, por encima de cualquier autoridad civil.

Lo que está proponiendo el autor es algo que han intentado algunas medidas políticas, por ejemplo en el caso español (aunque sin mucho éxito): poner puertas al Estrecho de Gibraltar, o discriminar la entrada de trabajadores inmigrantes, además de por el número (política de cupos o cuotas), en función del origen de las personas. Los Estados Unidos y Canadá hace años que ensayaron la propuesta, vetando la entrada a personas que intentaban inmigrar desde Asia. Ambos países han abandonado esta práctica por racista, afortunadamente hace ya algunos años.

Sin embargo, Sartori no ofrece alternativas para solucionar la presencia de los que ya han llegado y son, por ejemplo, ciudadanos españoles, además de musulmanes (¿y qué hacer entonces con los españoles nacidos y criados en España que se han convertido voluntariamente al Islam?).

Sus ideas son inviables porque, hoy por hoy, afortunadamente, existe un suficiente número de instituciones y acuerdos internacionales que nos impiden repetir algunas de las medidas adoptadas en el pasado. Me refiero, por ejemplo, a la expulsión de judíos y moriscos, a su conversión forzosa, o, en época mucho más reciente y empleando métodos mucho más drásticos, a algo que conocemos con el nombre de Holocausto.

Lo que yo le pido a un intelectual que se dedica a pensar sobre los problemas característicos de una sociedad multicultural, aunque prefiera llamarla plural, no es que traduzca en argumentos intelectuales los miedos de unos ciudadanos, perplejos ante la variedad de la diversidad que se amontona en sus sociedades por efecto de la inmigración, que tratan de atrincherarse detrás de unas actitudes racistas que les producen la ilusión de que la uniformidad, la homogeneidad o las pequeñas diferencias, plantean pocos problemas o éstos son más fáciles de solucionar. Lo que yo le pido a un intelectual, que se toma el trabajo de pensar sobre el tipo de problemas que se derivan de una sociedad que se transforma y se reproduce a partir de las diferencias, es que emplee su imaginación para inventar nuevas soluciones, aunque traiga sus ideas del campo de la politología, que es bastante distinto a la arena social; pero, en todo caso, que no acuda al recurso fácil de disfrazar los miedos racistas que sentimos casi todos, muchos a pesar de nuestra propia voluntad. Creo que así es posible vender muchos libros, pero después de comprarlos y de leerlos, puede quedarnos la impresión de que estamos donde estábamos o, a lo mejor, o a lo peor, donde estuvimos en los momentos más trágicos de nuestra historia como seres humanos.—MARGARITA DEL OLMO.

CRUCES ROLDÁN, CRISTINA: *El flamenco como patrimonio. Anotaciones a la declaración de los registros sonoros de la Niña de los Peines como Bien de Interés Cultural* (Sevilla: Ed. Bienal de Flamenco-Mailing Andalucía, 2001), 118 pp.

No resulta muy habitual encontrar publicaciones sobre flamenco que partan de una perspectiva científica, se produzcan en el marco de instituciones como la Universidad

y tengan, a la vez, una vocación práctica, en el sentido de ser útiles para el trabajo de gestión cultural, más allá de la información que contienen. Todos estos elementos se unen en la publicación de la profesora de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, Cristina Cruces, *El Flamenco como Patrimonio*, cuyo subtítulo (*Anotaciones a la declaración de los registros sonoros de la Niña de los Peines como Bien de Interés Cultural*) alude a la estructura que le da cuerpo, dividida en dos partes. En la primera, la autora nos acerca a una definición del flamenco —raro objeto de estudio desde disciplinas académicas— que quiere superar su limitada concepción como género músico-oral en favor de otra que se denomina *omnicomprensiva*, y en la que introduce variadas dimensiones que articulan el fenómeno flamenco. Estas son, en opinión de la autora, el patrimonio material, las expresiones músico-orales y plásticas, las prácticas, rituales y espacios de sociabilidad y representación, y los saberes, símbolos y significaciones culturales; aspectos que, a su vez, se convierten en posibles líneas argumentativas y metodológicas para las deseables investigaciones por venir.

Partiendo de una definición del flamenco como patrimonio, que intenta evitar la recurrencia de su calificación como «patrimonio modesto», «tradicional», «raro» o «urgente», Cruces defiende la modernidad histórica del flamenco, su permanente situación de transformación y, por tanto, su viveza, y la necesaria separación entre su uso (prácticas y expresiones flamencas no mercantilizadas) y su *valor de cambio* (mercancía integrante de la industria artística). A estos supuestos, Cruces une la reivindicación de la necesaria valoración del flamenco como fenómeno *andaluz*, frente a su manipulada generalización españolista o su más reciente inserción en la perspectiva globalizadora de las «músicas del mundo».

Desde estas bases, la autora inserta su concepción del flamenco como «expresión cultural completa» en las posibilidades que ofrece la legislación sobre patrimonio, especialmente la ley andaluza que, al decir de Cruces, abre puertas muy interesantes a aspectos nuevos (patrimonio inmaterial, por ejemplo), pero necesita también nuevas metodologías que faciliten el uso práctico de los recursos legislativos. Con este objetivo, y tomando la literalidad de los instrumentos legales disponibles que son, a su vez, comparados (Ley 98/85 de Patrimonio Histórico Español, Decreto 111/1986 Anexo a la anterior, Ley 1/91 de Patrimonio Histórico de Andalucía, Decreto 19/1995 de Protección y Fomento que desarrolla la anterior, Documentación Técnica del expediente de inscripción), la autora indica los diferentes apartados que es necesario abordar en el estudio del flamenco y las especificidades que éste presenta para atenerse a los diferentes títulos. Todo ello se expone de forma ordenada y clasificada según los apartados definitorios antedichos y según los epígrafes desarrollados en la Documentación Técnica, y se adereza con constantes ejemplos prácticos. El texto final sirve, de este modo, no sólo para iniciarse en las aplicaciones de la ley, sino también para conocer la grandeza del repertorio patrimonial del flamenco, construyendo lo que podría clasificarse como un «listado» de elementos constitutivos, y para dejar abierta la reflexión sobre algunos aspectos contradictorios de la acción patrimonial. Así, por ejemplo, constata las incongruencias de proteger los espacios de ritualidad no comercial del flamenco con la evidencia de que esos espacios son, precisamente, los más degradados y marginales urbanísticamente en algunos puntos de Andalucía.

En la segunda parte del libro, Cruces presenta la Documentación Técnica que elaboró como encargo institucional para la declaración como Bien de Interés Cultural de los registros sonoros de la famosa y singular cantaora Pastora Pavón, Niña de los Peines (Sevilla, 1890-1969). La documentación tiene como objeto fundamental realizar un

catálogo de las numerosas placas de pizarra grabadas por Pastora, una tarea complicada por la dispersión de los soportes y los continuos errores de catalogación de los mismos, y protegidas ahora frente a su desregulada compra-venta por particulares. Esta ardua tarea favorece otros aspectos de la documentación, en la que se exponen, a modo de *caso*, la motivación y los criterios que guiaron la declaración, el procedimiento administrativo y la metodología para la realización del informe, y el contenido de esa Documentación Técnica, que se divide en varios puntos, a través de los cuales el lector puede acercarse a esta figura excepcional del flamenco de todos los tiempos, de un modo claro y divulgativo: «Breve semblanza biográfica y personal de la Niña de los Peines», «Registros sonoros», y «Significación histórica y cultural de la Niña de los Peines». Este último apartado interesa, especialmente, en el conjunto de la obra, en tanto constituye un juicio de porqué tiene sentido escoger un aspecto determinado del amplio repertorio flamenco, y porqué es Pastora Pavón, precisamente, digna de tal honor. Cruces defiende, en este sentido, la ejemplaridad de su trayectoria profesional, los modelos de aprendizaje y las interinfluencias comarcales y personales que recibió, las cualidades sonoras y técnicas de ejecución que atesoraba, su enciclopedismo y estilismo flamencos y su carácter de figura femenina y gitana, colectivos especialmente marginados en la sociedad y que a través de ella reciben un espaldarazo simbólico.

En definitiva, el libro puede interesar no sólo a los conocedores del flamenco, sino también a quienes se acercan a él por primera vez, y muy especialmente a quienes se dedican a la política de patrimonio y aspiran a consultar textos prácticos que permitan acercamientos metodológicamente ordenados al tema.—PABLO PALENZUELA CHAMORRO.

GANDHI, Leela: *Postcolonial Theory. A Critical Introduction* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1998), 200 pp.

A pesar de su aparente desconocimiento entre nosotros, la teoría postcolonial denomina y guía numerosos estudios actuales de ciencias humanas y sociales, con predominio de los literarios, y los puestos académicos y cursos a ella dedicados aumentan sin cesar en las universidades británicas y, sobre todo, norteamericanas. Una búsqueda rápida en la más famosa librería de Internet dio un resultado de más de 150 libros con la palabra «postcolonial» en su título. En esencia, quienes trabajan con esta perspectiva intentan comprender el mundo actual como resultado del desigual encuentro producido durante los últimos siglos entre unas pocas naciones «modernas» y las diferentes culturas del resto del planeta, y las posibilidades que tienen éstas de recuperarse y responder al choque. Los trabajos de Frantz Fanon, Edward Said, Homi Bhabha o Gayatri Spivak se cuentan entre los fundadores o más influyentes de la teoría postcolonial. El libro que comentamos es un excelente manual de introducción al tema, con referencias a las obras de éstos y otros muchos intelectuales, de los que se hace un resumen útil para guiar futuras lecturas.

Mucho menos conocida que la explotación del proletariado durante la revolución industrial, la que produjo el sistema colonial sobre otros pueblos apenas se empieza ahora a desvelar, por extraño que parezca a causa del tiempo transcurrido. Cuando parece que ya no existe clase obrera en los países más industrializados, el recuerdo del dolor infringido a ese «proletariado exterior», todavía hoy prolongado en tantos

aspectos, renueva la indignación moral de intelectuales y estudiantes, sobre todo cuando se trata de gentes originarias de las antiguas colonias y hoy emigradas, o ya nacidas, en las antiguas metrópolis.

La primera tarea es recuperar el recuerdo, y una de las cosas que antes se descubre es la complicidad que los colonizadores lograron despertar en los colonizados, y que explica la típica mezcla de odio y amor, de rechazo y admiración que los segundos sienten hacia los primeros. Admiración que ayuda a olvidar las atormentadas memorias que hubieron de ser repudiadas psicológicamente mediante una violenta «oposición simbólica al propio yo», utilizando términos lacanianos. Autores como el tunecino Albert Memmi (*Dominated Man: Notes Toward a Portrait*, Orion, 1968) o el antillano-argelino Frantz Fanon (*Black Skin, White Masks*, Grove, 1967) propusieron, al igual que el Mahatma Gandhi (*Hind Swaraj*, Navjivan, 1938), la creación de un «hombre completo», liberado de las trabas de la violencia que el colonialismo imponía, tanto a los amos como a los esclavos. Intentos que no solo fracasaron en la práctica, sino que fueron teóricamente interpretados por algunos como una vuelta a la naturaleza anterior al encuentro colonial («nativismo») que traicionaba su esencia.

El estudio del poder colonial ha seguido, inevitablemente, las ideas de Foucault sobre el carácter omnipresente y constructivo del mismo poder, y autores como Ashis Nandy (*The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford, 1983) han sugerido que la famosa identificación foucaultiana entre poder y saber fue originada y se corresponde históricamente con la segunda fase del colonialismo (tras la primera de pura conquista), cuando «racionalistas, modernistas y liberales» se convirtieron en Mesías de la civilización, convirtiendo a los Otros en sujetos de conocimiento y creando las duraderas jerarquías de «Occidental y Oriental, civilizado y primitivo, científico y supersticioso, desarrollado y en desarrollo». Otro autor muy recordado ha sido Jean-Paul Sartre, que en su análisis de la dialéctica amo-esclavo de Hegel descubría la naturaleza del colonialismo como la apropiación por el primero de la esencia del segundo, el robo del *secreto* de quién es realmente.

Por el carácter original emancipador de la teoría, y el conocido y pionero análisis de Lenin sobre el colonialismo, sería de esperar una estrecha relación de la teoría postcolonial con el marxismo. No obstante, el carácter esencialmente «moderno» y occidental de las versiones clásicas de esta posición teórica (empezando por el mismo Marx, que veía en la dominación británica de la India la «herramienta inconsciente de la historia»), ha originado unas relaciones más bien tormentosas. A partir del *Orientalismo* de Said (*Orientalism*, Penguin, 1978), considerado como uno de los primeros textos postcoloniales, se vio claro que las influencias provenían más bien del postestructuralismo, uno de cuyos héroes, Jacques Derrida («White mythology: metaphor in the text of philosophy», *New Literary History*, 1974), había sugerido, poco antes, que la propia estructura de la racionalidad occidental era racista e imperialista. A lo anterior hay que añadir todas las corrientes que han criticado, desde Nietzsche a la Escuela de Frankfurt pasando por Heidegger, los legados cartesiano e ilustrado de Occidente como una desviación esencialista impuesta mediante la violencia al resto de las sociedades humanas. Pero, como bien señala Gandhi, los postcoloniales —al igual que otros postmodernos críticos— no han respondido bien a las críticas marxistas (p. ej. de Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Oxford, 1992), pues no han resuelto la contradicción entre su anti-humanismo y su pretensión liberadora: entre la oposición a cualquier esencia y la imposibilidad de una política que niegue el *principio* de la solidaridad.

En su extenso análisis de la obra de Said, Leela Gandhi recuerda la deuda con la obra previa de Foucault en su crítica de cómo el conocimiento transforma el poder, desde una posición monolítica ligada al estado, a una red de fuerzas transmitidas mediante la educación. El estudio de Oriente, que sirvió de modelo para muchos de los análisis de «otros», como los de la antropología (J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard, 1988), se basó en una dicotomización de las relaciones entre nosotros y ellos que provocó una caracterización esencialista del «Otro» resultante. Así, se habló y se habla del Carácter, la Mente, etc. orientales, proveedores de imágenes inmarcesibles: los populosos mercados, el calor y el polvo, los gobernantes déspotas, los cortesanos aduladores, el carácter infantil, el místico, etc., a los que hoy habría que añadir el terrorista (ver E. Said, «El choque de ignorancias: las civilizaciones no son entidades cerradas», *El País*, 16 de octubre 2001). No obstante, Said ignoró a muchos intelectuales coloniales que combatieron esos estereotipos —sin demasiado éxito, hay que decirlo— como el novelista E.M. Forster o el orientalista *par excellence*, William Jones.

¿Y qué decir de la *mujer del Tercer Mundo*? Doblemente explotadas, como colonizadas y como mujeres, las mujeres de la Pobreza han recibido en los últimos años la visita del turismo liberal feminista de Occidente, lo que al convertirlas en objeto de estudio ha supuesto la continuación del discurso colonial que permite «el privilegio cultural de representar al Otro subyugado». La confrontación del feminismo, que aspira a la emancipación de las mujeres en todo el mundo, y el postcolonialismo, que por ser también multicultural debe comprender las particularidades de otras sociedades que no se plantean ni de lejos esta tarea, no es asunto de fácil solución. Un clásico como Fanon llegó a decir que la liberación de las mujeres argelinas, defendida por Francia al final de la colonia, en realidad buscaba romper la unidad de la resistencia anticolonial —en la que participaron muchas mujeres—, y Gayatri Spivak ha descrito los proyectos feministas occidentales como «hombre blanco salva a mujer morena del hombre moreno». Para los postcoloniales, la liberación de la mujer de los países menos adelantados deberá llegar a través de sus propios discursos emancipatorios, aunque éstos todavía no aparezcan demasiado claros. Otro interesante tema de relación entre feminismo y teoría postcolonial es aportado por el psicoanálisis: la representación del colonizador como el fuerte varón y el colonizado como la débil mujer, de donde se identifica la dominación con la sexualidad, y que se ve implícita en muchos discursos coloniales (Nandy 1983).

Tampoco es sencilla la relación con el nacionalismo. Aunque muchos teóricos, como Ernest Gellner o Benedict Anderson (*Imagined Communities: Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1991), han mostrado la íntima relación existente entre modernidad y nacionalismo, parece que esto sólo vale para Europa, es decir para el nacionalismo del pasado del que surgieron nuestras entidades políticas actuales. El nacionalismo de los países menos avanzados, no sólo durante los tiempos coloniales sino ahora mismo, sigue siendo visto como «retrógrado, narcisista, transgresor e incontrolado». Ese rechazo se basa hoy en los aspectos esencialistas utilizados por esos nacionalismos (*negritude*, rastafarismo, la religión musulmana o la hindú, etc.) y que Said (*Culture and Imperialism*, Chatto, 1993) denuncia como antihistóricos, pero no hay que olvidar que en el origen de las naciones europeas (y en los nacionalismos todavía existentes entre nosotros) existió siempre una oposición paradójica entre el afán de progreso racionalista y el recurso a los mitos de origen, ni que el nacionalismo postcolonial fue mamado directamente del europeo en las escuelas colonia-

les. Esta continuación no fue otra cosa que la «rendición» de los movimientos independentistas a la ideología de la modernidad y el abandono de todo ideal de sociedad nueva y distinta de la que habían conocido como dominante (P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Zed, 1993).

Un fenómeno interesante del actual mundo globalizado (o postcolonial, que es lo mismo), es la búsqueda por muchos occidentales en los países postcoloniales de la pureza natural, de la «otredad» pura, de un remedio para los males de los países desarrollados. Porque resulta que se encuentran con que el «primitivo» ya no lo es, está contaminado irremediablemente por la modernidad, y lo que quiere es un visado para dar el salto hasta nuestros suburbios. Este «neorientalismo» ha sido criticado por G. Spivak (*The Postcolonial Critic*, Routledge, 1990) o por R. Chow (*Writing Diaspora*, Indiana, 1993) como una nueva forma de separación y negación de la historicidad del dominado. Otros han recalado la paradoja de que el origen de muchos de los problemas actuales de Occidente, sobre todo en el ámbito moral, puede encontrarse en la experiencia colonial. Empezando por la contaminación por otras culturas que tanto temían los ideólogos del nacionalismo europeo, y siguiendo por el mucho más deletéreo efecto de la violencia ejercida sobre las colonias. Según señala G. Prakash (*After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, 1995), la duradera contradicción entre difundir la civilización y hacerlo a golpe de genocidio de pueblos enteros ha pasado una factura terrible a la cansada conciencia de las naciones ricas. Dos ejemplos ilustran lo anterior: la Guerra y larga posguerra civil española tuvo su origen en nuestras inútiles colonias del Norte de África, y en los días actuales la zozobra universal que sigue a los atentados terroristas de Nueva York sólo puede explicarse por nuestra larga complacencia con la última situación colonial hasta ahora, la de Israel sobre Palestina.

El final del libro trata de lo que los críticos postcoloniales consideran una ventana ideal para atisbar la ideología, por tantos motivos elusiva, de la colonia y la postcolonia: las obras literarias. Las más conocidas obras de teoría postcolonial (de Said, Spivak, etc.) son realmente agudos análisis de novelas, y en menor medida de poesías u obras teatrales, de conocidos escritores occidentales que en muchos casos seguramente se sorprenderían al descubrir las inconscientes y ocultas implicaciones de sus textos. Por otro lado, tal como muestran A. Lawson y C. Tiffin (*Describing Empire: Postcolonialism and Textuality*, Routledge, 1994), aunque la prepotencia colonial se impuso primero por la fuerza bruta, luego fue fundamentada sobre todo a través de la textualidad. Esa literatura era leída en las escuelas coloniales y a su través los dominados aprendían en qué mundo vivían realmente, como querían los colonizadores, y sobre todo asumían una visión idealizada de la empresa colonial (G. Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Studies and British Rule in India*, Faber, 1989). Esa era una de las vías más seguras de alcanzar una hegemonía o dominio a través de la aceptación o consenso, sin necesidad de recurrir a la incómoda fuerza, en las colonias. Otra vía, tal vez aún más relacionada con la textualidad, era mediante la implantación de una mentalidad moderna en la enseñanza y práctica de las ciencias europeas, un tema que por desgracia el manual de Gandhi no aborda (pero ver D.J. Hess, *Science and Technology in a Multicultural World*, Columbia, 1995; o S. Harding, *Is Science Multicultural?*, Indiana, 1998).

Al final se advierte que la teoría postcolonial se sitúa en algún lugar entre el marxismo y el postmodernismo/postestructuralismo, y como ocurre con creciente frecuencia en estos campos, se admite el temor a caer en un nuevo esencialismo no

muy diferente del que la misma teoría combate. Si epistemológicamente la duda continúa, y se proponen alternativas que puedan abrir nuevos caminos, por ejemplo el rechazo de la historia como el discurso usado por Occidente para imponer su hegemonía al resto del mundo (R. Young, *White Mytologies: Writing History and the West*, Routledge, 1990), en el plano de la ética se confía en que al menos la actitud y los estudios postcoloniales sirvan para superar las injusticias y el gran sufrimiento causados por la empresa colonial. A muchos españoles, que no tuvimos casi colonias pero que vivimos en un mundo que es consecuencia inevitable de esa terrible experiencia —y hoy no hay más que salir a la calle para comprobarlo— este libro nos puede ser muy útil, sobre todo si pensamos que la mayoría de las obras que analiza, de las que he citado unas pocas, no se encuentran en nuestras bibliotecas. También serviría como introducción para textos más recientes y que han originado gran interés y polémica, como el último libro de Gayatri Spivak (*A Critique of Postcolonial Reason*, Routledge, 1999) o, en el ámbito francófono, el de Achille Mbembe (*De la Postcolonie*, Karthala 2001).

Por último, y como experiencia más personal, este libro nos podría llevar a identificarnos con el Mahatma Gandhi cuando le preguntaron por su opinión sobre la «civilización occidental» y respondió: «Creo que hubiera sido una idea muy buena».— VÍCTOR M. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ.

TIERNEY, Patrick: *Darkness in El Dorado. How Scientists and Journalists Devastated the Amazon* (Nueva York y Londres: W. W. Norton, 2000), xxvii + 417 pp.

Cuenta Patrick Tierney que, en 1921, el geógrafo norteamericano Hamilton Rice, buscando las fuentes del Orinoco por encargo de la Royal Geographic Society, se topó con unos sesenta indios yanomami en los rápidos de Guaharibo, en los límites de su territorio. Los yanomami vieron las abundantes provisiones que llevaba Rice y le pidieron comida y algunos objetos que podían intercambiar. Era el modo como estos indios de la Amazonía venezolana y brasileña, donde Walter Raleigh ubicara el legendario país de El Dorado, acostumbraban a recibir a los forasteros. Pero Rice interpretó las palabras y gestos de los yanomami como propios de una actitud hostil hacia él y, sin pensárselo dos veces, abrió fuego con su metralleta Thompson, hiriendo y matando a muchos de ellos y huyendo a continuación a toda prisa. Algún tiempo después publicaría en la revista de la Geographic Society que los yanomami eran feroces caníbales y que, para protegerse de ellos en su expedición, no había tenido más remedio que usar sus armas.

En los años cuarenta, durante la Segunda Guerra Mundial, tuvo lugar la siguiente tragedia. Un grupo de geólogos e ingenieros del ejército de EE. UU. acampó en territorio yanomami para estudiar la posibilidad de excavar un canal que uniera la cuenca del Orinoco con la del Amazonas. Las relaciones del grupo con los indígenas fueron amistosas; éstos compartían tabaco con los recién llegados y obtuvieron de ellos alimentos y machetes. No obstante, los yanomami contrajeron enfermedades respiratorias de los extranjeros; y como su sistema inmunológico era más débil que el de éstos, las enfermedades pronto se extendieron por todo el territorio y acabaron causando una gran mortandad entre los indígenas. El fenómeno fue tan repentino y terrible que en muchos poblados se atribuyó a actos de brujería perpetrados por poblados veci-

nos, desencadenándose por consiguiente guerras entre ellos. Los yanomami no podían concebir el modo de transmisión de estas enfermedades, como no podían entender que una persona le pasara sus heridas a otra.

Darkness in El Dorado, producto de una investigación de once años, es una detallada crónica de estos y otros sobrecogedores episodios, originados en la mayoría de los casos no por conquistadores o aventureros sin escrúpulos, sino por científicos y periodistas de intenciones respetables. El periodo al que Patrick Tierney dedica mayor atención es el de los años 1964 a 1999, en los que más investigación, publicaciones y documentales se han hecho sobre los yanomami en toda su historia y en los que destaca la labor de dos etnógrafos íntimamente asociados con ellos: el norteamericano Napoleon Chagnon, uno de los principales exponentes de la corriente sociobiológica en antropología, y el estructuralista francés, discípulo de Claude Lévi-Strauss, Jacques Lizot. *Darkness in El Dorado* puede ser entendido como un explosivo alegato contra ambos, así como contra otras personas y contra instituciones, tanto de Estados Unidos como de Venezuela. En la historia de la antropología, hay que remontarse a las graves acusaciones de Derek Freeman contra Margaret Mead, en los años ochenta, para encontrar el precedente más inmediato de lo que este libro señala.

Las primeras reacciones ya se produjeron antes de que saliera a la venta, en noviembre de 2000, con ocasión de una amplia reseña que le dedicara la revista *The New Yorker*. Ha sido después reseñado en otras, como *Newsweek* (27-XI-2000) y *The Nation* (11-XII-2000). En España, *El País* publicó sobre la denuncia de Tierney un artículo de John N. Wilford, de *The New York Times*, el 29 de septiembre de 2000. Además, el libro fue principal objeto de atención y discusión en el último congreso de la Asociación de Antropología de EE. UU., en noviembre de 2000. Desde entonces, en el boletín de la Asociación, *Anthropology News*, se han publicado numerosas valoraciones y comentarios.

Napoleon Chagnon anunció pronto una querrela contra Tierney, a la que pueden seguir, o han seguido ya, otras de otras personas aludidas y que están vivas. En todo caso, la polémica sin duda continuará por mucho tiempo, como ocurrió con la desencadenada por Freeman; porque *Darkness in El Dorado*, buen exponente de la antropología posmoderna, toca asuntos que van más allá del ámbito de los yanomami y que son de interés no sólo en antropología, sino en la ciencia en general y hasta en la política: la relación entre ética e investigación antropológica, la relación entre ciencia y política, la utilidad de la antropología para las sociedades estudiadas por los antropólogos, y el debate en la antropología actual sobre los méritos epistemológicos y también prácticos de la sociobiología frente a la antropología que podemos llamar culturalista, la que es escéptica sobre el valor cognoscitivo de comparar el comportamiento humano con el de ciertos animales. Esta relevancia para la reflexión sobre asuntos de interés general humanístico es la primera virtud del libro de Tierney. Los libros más revolucionarios en la historia de la antropología son aquellos que, aun partiendo de problemas concretos, han contribuido a mejorar sensiblemente la comprensión de experiencias humanas generales.

Pero *Darkness in El Dorado* no sólo llama a la reflexión, sino que también es una obra polémica a conciencia; lo cual no puede sino encarecer mi invitación al lector a que él mismo la lea y saque sus propias conclusiones. Y también a que siga el debate en la prensa especializada, como el publicado en el mencionado boletín de la Asociación de Antropología de EE. UU. El autor se preparó de antemano para esta polémica (y para las posibles acciones legales de los afectados) fundamentando al

máximo sus afirmaciones. Las notas ocupan hasta cerca de sesenta páginas del libro y están impresas en letra muy pequeña. Tierney no sólo recurrió a una extensa bibliografía sobre los yanomami, sino también a entrevistas con personas que saben mucho sobre ellos o sobre la investigación sobre ellos, incluidos antropólogos como el mismo Napoleon Chagnon (aunque no Lizot) y misioneros. También habló con yanomani, consultó diarios de misiones en su territorio y analizó documentos del gobierno de los EE.UU., algunos de ellos confidenciales y obtenidos al amparo de la Ley Sobre la Libertad de Información.

Napoleon Chagnon publicó en 1968 *Yanomamö: The Fierce People*. A pesar de estar basado en un trabajo de campo de tan sólo quince meses, para su tesis doctoral, este libro pronto se convirtió en un clásico de la sociobiología y el neoevolucionismo. Por eso, y por los conocidos documentales hechos después sobre los yanomami, así como por la controversia con Marvin Harris a propósito del estado de su nutrición, estos indios amazónicos han pasado a ser hoy, probablemente, el «pueblo primitivo» más famoso en todas las universidades donde se estudia antropología. Chagnon presentó a estos cazadores y cultivadores de plátanos, unos 25.000 en total, como extremadamente violentos y crueles. Explicó que los diferentes poblados estaban en guerra casi permanente unos con otros y que la causa estructural de esta situación era el desequilibrio entre el número de hombres y el de mujeres, por efecto del infanticidio de niñas. Las mujeres, por tanto, eran un recurso escaso para los hombres adultos, quien por eso rivalizaban entre sí por ellas, a menudo mediante la violencia y el rapto. Como los hombres agraviados por este motivo podían muy bien ser de diferentes poblados, el resultado era la guerra crónica entre éstos. El fenómeno no se debía a un problema de escasez de recursos, pues la población yanomami estaba en general bien alimentada. El infanticidio de niñas no era un medio de control de la población, sino que obedecía al deseo de los padres que lo practicaban de sortear el tabú sobre las relaciones sexuales después del parto. Como los yanomami eran una sociedad que había eludido hasta entonces el contacto con Occidente, Chagnon pensaba que su caso podía tomarse como modelo de lo que pudo haber sido la vida cotidiana en las sociedades tribales prehistóricas. En 1988, en otro famoso trabajo, publicado en la revista *Science*, sostuvo que los hombres yanomami que habían matado a otros para obtener mujeres tenían dos veces más esposas, y tres veces más hijos, que aquellos que no habían matado a nadie; por lo que el homicidio era evolutivamente positivo.

Jacques Lizot, por su parte, presentó un cuadro diametralmente opuesto de esta cultura. Según él, los yanomami no eran feroces guerreros, siempre pensando en cómo conseguir mujeres y cómo vengarse de los agravios cometidos por otros hombres que pensaban en lo mismo; por el contrario, eran pacíficos y amorosos, poseedores de una refinada cultura erótica que incluía la tolerancia por toda suerte de prácticas homosexuales, hasta entre los niños.

Como Tierney explica convincentemente, ni Chagnon ni Lizot fundamentaron adecuadamente sus respectivas posiciones, lo que resta mucho valor antropológico a sus publicaciones. Tanto el uno como el otro proyectaron sobre los yanomami opiniones preconcebidas y rasgos de su personalidad, sin preocuparse por hacer las debidas comprobaciones con la realidad de su objeto de estudio. En el caso de Chagnon, sus planteamientos estuvieron inspirados durante años por su tutor en la Universidad de Michigan, el gran especialista en biología genética, recientemente fallecido, James Neel, quien era miembro de la Comisión de Energía Nuclear en los EE.UU. Visceralmente anticomunista, Neel creía en la eugenesia, en la existencia de un «gen del liderazgo»

y en el valor evolutivo de la guerra y el militarismo. Tierney piensa que los trabajos de Chagnon pueden ser perfectamente entendidos como obras de propaganda de estos valores de Neel, tan propios de la Guerra Fría en los EE. UU., antes que como descripciones fiables de la sociedad yanomami. Por desgracia, la percepción de ésta como violenta y machista justificaba la negligencia de los gobiernos de Venezuela y Brasil sobre su suerte, que llegó a ser desesperada tras la irrupción de miles de mineros en su territorio a finales de los años ochenta.

En cuanto a Lizot, lo que proyectó sobre ellos fue su propia homosexualidad; a la cual dio rienda suelta, durante veintiséis largos años, en la forma de una pederastia compulsiva. Lizot, un orientalista de formación, llegó a rodearse de una corte propia, incluido un copioso harén de niños, en el poblado de Tayari-teri. Llegó a ser tan conocido por los yanomami que éstos incorporaron a su lengua el neologismo *lizou-mou*, que significa literalmente «hacerlo a la manera de Lizot», en referencia a la sodomía.

Estas actividades extra-científicas del antropólogo francés expresan el segundo gran problema que Tierney denuncia: la escasa o nula atención prestada a la ética en la metodología seguida en las investigaciones. Tanto Lizot como Chagnon recurrieron a la donación sistemática de utensilios occidentales de acero (machetes, anzuelos, cuchillos, cacerolas, etc.) a cambio de información antropológica y otros servicios de los yanomami (incluidos los sexuales en el caso de Lizot). Chagnon llegó hasta regalar armas de fuego. Tales donaciones, aparte de crear redes de dependencia en torno a los dos antropólogos, en detrimento de las relaciones jerárquicas y de intercambio ya existentes entre los indígenas, suscitaban siempre grandes rivalidades y tensiones entre éstos, conduciendo con frecuencia a conflictos y guerras. Tierney muestra muy bien que, en los años de los estudios de Chagnon y Lizot, fueron estas rivalidades y tensiones, y no la competencia por las mujeres, una de las causas principales de los enfrentamientos que hubo entre los yanomami. Chagnon, además, utilizó estas rivalidades para hacer reconstrucciones genealógicas, generando de paso más conflictos. Para hacer esas reconstrucciones, que él necesitaba para probar su tesis sobre el valor del homicidio para la selección natural, era necesario identificar los antepasados ya fallecidos de los informantes; y como éstos no podían decir sus nombres, por ser tabú, Chagnon obtenía esos nombres de sus enemigos, lo que añadía nuevos motivos a los agravios que ya hubiera entre las personas afectadas. De paso, obtenía también muestras de sangre para la Comisión de Energía Nuclear de EE.UU., que era el organismo que financiaba sus investigaciones y que había elegido a los yanomami como grupo de control para valorar el grado de mutación genética en personas sometidas a radiaciones, como eran los supervivientes de los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki. Como otras muchas cosas, Chagnon conseguía esas muestras de sangre a cambio de utensilios de acero, con los efectos consiguientes ya mencionados.

Los documentales en los que colaboró Chagnon, así como otros producidos después (como uno de la *National Geographic Explorer* en 1992 y otro de NOVA-BBC en 1996), asimismo tuvieron efectos negativos. Estos documentales no se hicieron para retratar la vida de los yanomami tal como la cámara, encendida al azar, pudiera registrarla; sino que obedecieron a un plan hecho de antemano, inspirado por las teorías de Chagnon. Los yanomami que aceptaron ser filmados lo hicieron, por tanto, en calidad de actores, a cambio de utensilios de acero, y de acuerdo con un guión que no era el suyo. En el caso de uno de estos documentales, el premiado *The Feast* (1968), el guión era el de una fiesta de hermandad entre dos poblados que Chagnon iba a organizar. El antropólogo pensaba que, aparte de conseguir un buen reportaje,

contribuiría con el proyecto a hacer las paces entre esos poblados; pero el efecto fue que los aliados en la película hicieron después la guerra a un tercer poblado, ya que ése es el sentido de hacer una fiesta entre los yanomami. Por otro lado, la producción de estos documentales representaba siempre una fuente potencial de contagio de enfermedades para los indígenas, dado el elevado número de occidentales presentes que la empresa conllevaba. Así parece que ocurrió en 1971, con la producción del también célebre documental *The Ax Fight*, cuando se desató en el lugar una epidemia de malaria y enfermedades respiratorias. Crisis sanitarias como ésta eran también fuente potencial de guerras, a través de las acusaciones en cadena de brujería que hacían los afectados; como ocurriera tras la llegada de los ingenieros norteamericanos en los años cuarenta en relación con el posible canal Orinoco-Amazonas. Tierney señala que tales acusaciones de brujería eran la segunda gran causa de las guerras entre los yanomami, después de las rivalidades por el acceso a los utensilios de acero occidentales.

Muchas de las características y consecuencias de las investigaciones de Chagnon y Lizot que denuncia Tierney empezaron a ser conocidas por antropólogos, misioneros y autoridades venezolanas ya en los años setenta, como él mismo documenta. En 1976, por ejemplo, William Smole refutó la caracterización de los yanomami como «*fierce people*». Ese mismo año, Chagnon empezó a tener problemas con las autoridades venezolanas, quienes por diez años le prohibieron hacer más trabajo de campo entre los yanomami. En los años ochenta, Kenneth Good demostró que los yanomami padecían una desnutrición crónica. En 1990, la asociación de Chagnon con el aventurero venezolano Charles Brewer y la amante del presidente Carlos Andrés Pérez, Cecilia Matos, en el proyecto FUNDAFACI, un proyecto desarrollista encubierto bajo el noble propósito de proteger a los yanomami, ensombreció aún más la reputación del norteamericano. Si las acciones de Lizot enriquecieron el vocabulario indígena con la expresión *lizo-mou*, las de Chagnon se plasmaron en el neologismo *anthro*, para indicar un ser poderoso cuya aparición siempre trae alguna desgracia. Lizot fue pronto objeto de denuncias por parte de los misioneros; pero éstos no consiguieron nunca que se le expulsara del país, gracias al apoyo que siempre tuvo de la embajada de Francia en Caracas.

La acusación más grave de Tierney es producto de su propia investigación. En 1968, como parte de un nuevo proyecto financiado por la Comisión de Energía Nuclear, Chagnon, Neel y un médico venezolano llamado Marcel Roche dirigieron y ejecutaron un vasto plan de vacunación de los yanomami contra el sarampión. Curiosamente, por las mismas fechas se desató una devastadora epidemia del mismo mal entre los indígenas. La vacuna empleada por los científicos se llamaba «Edmonston B», que era un virus cuya inyección no era recomendable para pacientes con sistema inmunológico débil, como era el caso de los yanomami. Tierney argumenta que la epidemia fue causada por la campaña de vacunación de Neel. Se basa para ello, principalmente, en los diarios de las misiones, en la geografía de la epidemia (que viene a coincidir con la de la campaña) y en las grabaciones de las conversaciones entre Neel, Chagnon y los demás participantes en el proyecto. Contrariamente a lo afirmado en *El País* y en *Newsweek*, Tierney no acusa a Neel y los demás de haber provocado deliberadamente la epidemia. De lo que les acusa es de una negligencia sistemática culposa, antes y durante la campaña de vacunación; una negligencia derivada en buena medida de creer que la gran mayoría de los yanomami gozaba de buena salud porque hacía lo evolutivamente correcto.

La controversia originada por *Darkness in El Dorado*, con diferencia, ha girado en torno a esta grave acusación de Tierney. En la disputa, Thomas Headland (en *Anthropology News*, enero de 2001) ha dado a conocer documentos que señalan que la campaña de vacunación estuvo precedida por cuatro brotes epidémicos de sarampión cerca de la zona donde aquella tuvo lugar, por lo que la campaña difícilmente pudo haber originado uno propio. Por otro lado, según expertos consultados, la vacuna, con independencia de las molestias que pudo causar, en ningún caso podía desencadenar una epidemia de la magnitud de la descrita por Tierney (*The Nation*, 11-XII-2000).

Ignoro todavía la respuesta del autor a estas serias críticas, que amenazan con descuidar el resto del libro, en mi opinión muy valioso por las razones que he apuntado al principio. Otras críticas que se le han hecho tienen mucha menos justicia o enjundia; por ejemplo, la de ser un libro anti-científico que pone en peligro futuros planes de vacunación en el Tercer Mundo (A. M. Hurtado *et al.*, *Anthropology News*, febrero de 2001), que es una valoración injusta con Tierney. Éste alaba el trabajo de otros antropólogos, como Smole y Good; también elogia la labor humanitaria de las misiones ante las crisis sanitarias y otros problemas de los yanomami. Otros autores han llamado la atención sobre el uso equivocado que hace Tierney de algunas de sus fuentes, o han señalado que comete errores de identificación (por ejemplo, que Lizot trabajó para la EHESS francesa, cuando en realidad lo hizo para el CNRS) o que no dice que, sobre los yanomami, se han hecho mejores documentales que los denunciados en el libro (*Anthropology News*, diciembre de 2000, febrero y abril de 2001). Sin embargo, aunque reales, estas deficiencias son fácilmente subsanables en una segunda edición; la cual espero y deseo, así como una rápida traducción española. La antropología no sufre nada con esta publicidad; antes al contrario. El día que la antropología deje de ser una disciplina autocrítica y autorreflexiva, dejará de ser respetable.—JUAN J. R. VILLARÍAS ROBLES.