

NOTAS DE LIBROS

SALMERÓN, Nicolás: *Doctrinal de Antropología*. Edición, estudio preliminar y notas de Antonio Heredia Soriano. Prólogo de Miguel Cruz Hernández (Madrid: CSIC. Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, XLVI, 2009), 548 pp. con láminas.

Desde que el profesor Antonio Heredia Soriano, hace unos cuarenta años, se adentró en la investigación de la vida y obra de Salmerón, provocó necesariamente su curiosidad un desaparecido escrito inédito, mencionado como “Doctrinal de Antropología” por el propio autor, y como “Curso de Antropología” por alguna otra fuente de la época (así, Francisco Giner) que ponderaba su importancia filosófica. Durante años trató en vano el profesor Heredia de rellenar esa laguna. Un parcial hallazgo de 1977 y otro de 2001 le permitieron, al final, reunir un conjunto de cuatro cuadernos, manuscritos entre 1868 y 1874, que contienen tres copias del *Doctrinal*, e integran el material seguramente *definitivo* del que se puede disponer, ya que con posterioridad no volvió Salmerón a ocuparse de la obra. Heredia edita ahora ese material, aludiendo, al comienzo de su estudio preliminar, a las circunstancias detectivescas de su descubrimiento en Huerta Rosalía (la casa de Salmerón y su familia en Alhama de Almería), y felicitándose por una buena suerte que sólo es muy relativa, cuando esa suerte se busca con la indesmayable paciencia que él ha tenido.

En dicho estudio preliminar se extiende Heredia, rigurosa y minuciosamente, acerca de las características formales de los manuscritos, y en esos detalles no podemos entrar aquí. Notemos sólo que los cuadernos contienen copias (con variantes) de un curso destinado por Salmerón a los estudios de *bachillerato*, y concretamente en el Colegio Internacional fundado por él mismo; un bachillerato (observemos) en el que los krausistas, ya desde el principio del Sexenio (en 1868), tendieron a introducir la Antropología como disciplina oficial, lo que plenamente conseguirían en 1873, gracias a su decisivo influjo en el plan de estudios republicano. Por lo demás, el material manuscrito no es autógrafo de Salmerón, sino que consiste en copias hechas por alumnos; de todas formas, los *Cuadernos I y II* (tomados por Heredia, con suficientes razones, como *arquetipo* en esta edición) incluyen significativamente ampliaciones, anotaciones y correcciones de la mano indudable del filósofo, lo que muestra su identificación con lo copiado, en cuanto texto propio. Digamos, además, que pese a su destino pedagógico de nivel académico no superior, el estilo de la siempre curiosa prosa española típicamente krausista es bien perceptible en la exposición (¿quedarían los jóvenes alumnos marcados por esa prosa?).

La edición de Antonio Heredia nos suministra un texto importante para precisar y completar el sentido de la obra del célebre catedrático de Metafísica de la Central, en sí misma y en relación con el pensamiento de la época; también por ello, y no ya sólo por su labor detectivesca, ha de estar el editor legítimamente satisfecho.

Heredia subraya, en su estudio preliminar, los que serían en su opinión los rasgos más destacables del *Doctrinal*, desde un punto de vista historiográfico-filosófico. Pone de relieve, antes de nada, que el *Doctrinal* sería el primer *libro de texto* (proyectado, aunque no publicado) de “Antropología filosófica” en España. Ciertamente el texto cuenta con la directísima inspiración de la previa *Analítica* de Krause (transplantada pedisecuamente por Sanz del Río), que aquí es reproducida con más o menos matices personales; pero Salmerón se decide a llamar antropología a aquella parte fundamental de la metafísica krausista en que él se inspira (aunque, desde luego, ya había hecho lo mismo Ahrens en su *Curso de Psicología* de 1836-38, donde también aparecía una antropología general como pórtico filosófico de la obra). Esa denominación se justifica, ya que el punto de partida de la *Analítica* es una fundamental reflexión sobre la *conciencia*, que se pone como objeto de sí misma, pero esa reflexión, que no se agota en un yo meramente subjetivo, acaba por ser un saber sistemático y totalizador acerca del hombre, en las condiciones gnoseológico-metafísicas que la intuición de su esencia plantea, como base del proceso de constitución de todo un método filosófico, que además pretende ser una misma cosa con la realidad. El *Doctrinal* sería así un texto de Antropología filosófica en ese peculiar sentido, y en el siglo XIX español no hay, antes de él, ningún otro. Sí hay, desde luego, filosofías acerca del hombre, a las que Salmerón pretendería precisamente oponerse, al emplear el término antropología (como representativo de una parte fundamental de cierta metafísica racionalista armónica) más bien, por ejemplo, que los términos Ideología o Psicología; pues Ideología evoca un sensismo empirista, próximo a la fisiología, y Psicología corre el riesgo —para Salmerón— de ligarse al espiritualismo ecléctico y el doctrinarismo. Y son tales posiciones filosóficas unilaterales las que dice superar esa antropología krausista con vocación omnilateral y armónica (que dirían ellos). En todo caso, está claro que la palabra antropología, tan polisémica a lo largo del siglo XIX, recibe aquí un sentido filosófico (y no, por ejemplo, físico-biológico, etnológico, médico...). Y así no estaría mal decir que esta especie de manual para estudiantes de bachillerato (añadamos: de estudiantes a los que parece suponerse una temprana capacidad para ciertas abstracciones metafísicas) sería precursor de los estudios de Antropología filosófica presentes hoy en los planes académicos de nuestras facultades de filosofía..., aunque, claro está, el krausismo no cuenta ya mucho entre las variadas filosofías que se mueven dentro de la disciplina.

Pero habría otro rasgo del *Doctrinal* al que Heredia atribuye una singular importancia historiográfico-filosófica, pues sería al parecer decisivo por relación a un problema concreto, en la historia del krausismo, que ha ocupado mucho a sus historiadores. Me refiero a la discusión acerca de la evolución interna de ese pensamiento, desde su originaria constitución metafísica idealista (como una muestra peculiar del idealismo alemán decimonónico) hasta su giro hacia un positivismo que rectificará aquel origen: se trata de la muy célebre cuestión del llamado krausopositivismo. Y el *Doctrinal* sería pieza decisiva porque, según Heredia estima, permitiría adelantar las fechas generalmente presentadas por los estudiosos como inicio de aquel giro, o inflexión. Estas fechas no van más atrás de 1875-76 (y eso según trabajos como los excelentes de Diego Núñez o Antonio Jiménez; otros autores, en cambio, prefieren 1878). Ahora bien, los arquetípicos *Cuadernos I y II* del *Doctrinal* habrían sido redactados en 1871-72 (el *Cuaderno III* es de 1874-75), pero el *Cuaderno IV* contiene una copia más antigua, que procede del curso 1868-69. Así pues, a partir de 1868 el *Doctrinal* habría quedado establecido en

sus rasgos esenciales, y entre ellos ya figuraría, según Heredia, aquella inflexión que ha dado en llamarse krausopositivista ¿Por qué figuraría?

Sin duda, el plan general y las partes de la Antropología del *Doctrinal* (que en estos cuadernos, por lo demás, se desarrollan sólo parcialmente en detalle) muestran una estructura claramente filosófica, singularmente la *primera* parte —la llamada Antropología general—, que es la ofrecida casi exclusivamente por el material de que disponemos, y que reproduce en amplia medida la *Analítica* de Krause/Sanz del Río. Ahora bien, dentro de esos marcos filosófico-metafísicos no le faltan ocasiones a Salmerón para remitir a ciencias positivas particulares, dependientes ya más de la observación que del estricto método metafísico, y cuya importancia señala, como complemento pedagógico de los planteamientos filosóficos. Así, en su *Introducción* al curso, alude Salmerón a la utilidad de algunas ciencias naturales (las referidas al hombre natural: estudio de pueblos y razas, con el que la Etnología quedaría reconocida como útil por la Antropología filosófica), o bien de ciencias morales y políticas como la Moral, el Derecho o la Economía, o bien de la Historia. Más adelante, al desarrollar ya el plan de aquella Antropología *general*, distingue Salmerón, siguiendo la *Analítica*, los tres momentos del estudio del Hombre (a saber: considerado en su *unidad*, en su *diversidad* y en su *armonía*). Una vez que el análisis de la *unidad* del Hombre ha manifestado la contrariedad interna del yo, exigiendo su estudio según la *diversidad* cuerpo/espíritu, dicho estudio diverso se divide en *Somatología* y *Pneumatología*, y entonces, a propósito de la Somatología, trata Salmerón de cuestiones anatómicas y fisiológicas, que ponen en contacto a su Antropología metafísica con ciencias médicas positivas. Después, en el tercer momento de la Antropología general (el de la armonía o unión de espíritu y cuerpo, momento, por desgracia, sólo esbozado), menciona otras ciencias positivas: la Psicología o la Biología del cuerpo humano. Así, tanto en la *Introducción* como en la exposición de la Antropología general, reconoce Salmerón un puesto a ciertas ciencias de observación, aunque un puesto sin duda estructurado, en el *Doctrinal*, por los esquemas metafísicos básicos.

¿Puede llamarse a esto krausopositivismo? Por nuestra parte sugeriremos que, como resulta que Salmerón (según es bien sabido) acabó su carrera de pensador orientándose decididamente hacia el positivismo, parece entonces sencillo retrotraer esa orientación hacia el *Doctrinal*, advirtiéndola en la mera presencia de esas ciencias mentadas en él. En todo caso, está formalmente muy claro que las ciencias positivas que hemos visto mencionadas hasta aquí, dado el plan de la obra, son aún —si se nos permite la expresión— *ancillae metaphysicae*, aunque se reconozca su importancia pedagógica. Hasta aquí sería Salmerón más krausista que positivista.

Pero hay otra ciencia positiva cuya significación destaca Heredia intensamente dentro del *Doctrinal*, y que acaso sea más relevante que otras para la discusión del krausopositivismo. Esa ciencia está implícitamente nombrada en la *segunda parte* de la Antropología (parte, también por desgracia, sucintamente tratada en estos cuadernos), a saber, la Antropología especial, que se ocuparía de la realización *en los hechos* de aquella esencia humana estudiada filosóficamente en la primera parte, y cuyo método sería el positivo de la observación, y no ya el del análisis metafísico *a priori*. Se trata de la *Sociología*. Como complemento de la Antropología filosófica, propondría Salmerón, a través de la investigación positiva de las *formas de sociedades* (la familia, las instituciones sociales como Iglesia, Universidad, Estado), una ciencia de hechos decisiva para examinar las relaciones fácticas que *median* entre el individuo y su elevación al

superior conocimiento objetivo de Dios, convirtiéndose así la Sociología positiva, por su papel mediador, en ciencia con valor eminente.

Este giro sociológico, en cuanto indicio principal del llamado krausopositivismo, ha sido ya destacado por los historiadores del krausismo. Pero Heredia sostiene que, al no ser conocido hasta ahora el *Doctrinal*, dicho giro (el de una apriorística filosofía de la Vida, o Antropología metafísica, hacia una Sociología de base empírica) ha sido situado más tarde de lo que resultaría correcto, una vez conocida esa obra.

Nos parece claro que, aunque Salmerón *no* emplee expresamente el vocablo Sociología, sí se refiere en su Antropología especial a algo que tiene mucho que ver con ella, al menos tal como la describe a grandes rasgos. Por ello, en cuanto a la cuestión *cronológica* que Heredia suscita, parece que tiene razón. Pues el tan mencionado giro sociológico (si es que se trata de él) no se produciría por primera vez, bibliográficamente hablando, con los *Programas de Biología y Antropología* de Hermenegildo Giner (1877), como en varias ocasiones se ha dicho, sino que sería unos años anterior.

Ahora bien, nos gustaría añadir que una cosa es reconocer la existencia de una tendencia teórica a que la Sociología venga a completar y desarrollar positivamente el organicismo filosófico (tanto en Salmerón, primero, como en H. Giner, después, sin que sea posible negar en ninguno de ellos los marcos filosóficos krausistas de referencia, tan presentes en el *Doctrinal* como en los *Programas*), y otra cosa sería estar de acuerdo con que Salmerón o H. Giner sean precursores, no ya de la Sociología, sino de la Antropología social (según subrayaron hace tiempo Carmelo Lisón y otros autores, y como Heredia apunta asimismo, aunque sea muy de pasada). Acerca de este punto expuse mi opinión en contra, hace bastantes años. De lo que trataban los *Programas* de H. Giner, y de lo que también trata (como ahora sabemos gracias a Heredia) el *Doctrinal* de Salmerón, es de Antropología metafísica y en todo caso ciencia *sociológica* (la que desarrollaron en seguida autores como Sales y Ferré y Adolfo Posada, por ejemplo, no ajenos a la influencia intelectual krausista, pero sociólogos positivos y no antropólogos social-culturales). Porque (entre otras razones) en Salmerón y en Giner funcionan unas concepciones metafísico-moral-históricas que les hacen pensar la teoría sociológica como intercalada en un proceso que tiende, en el fondo, al cumplimiento de un *ideal de la humanidad*, vista en su desarrollo total; y así *jerarquizan* las sociedades humanas, poniendo en lo más alto la civilización, por respecto a las sociedades meramente naturales. De ese modo, no proceden desde esa neutralidad valorativa, igualadora de las sociedades o culturas, tan típica de la Antropología social-cultural posterior, y por ello difícilmente podrían ser considerados precursores de ella. De todas formas no me parece que Heredia dé mucha importancia a este asunto, y sí (como es oportuno) al de la Sociología.

Por supuesto, otros aspectos del *Doctrinal* podrían provocar comentarios. Pero hemos preferido hablar de aquellos que el propio editor e introductor destaca como historiográficamente significativos, en este trabajo de indudable interés para la historia de la Antropología filosófica española.

ELENA RONZÓN
Dpto. de Filosofía.
Universidad de Oviedo

LORENZO PINAR, Francisco Javier: *Fiesta religiosa y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010), 252 pp.

Un nuevo libro sale de los *tórculos*, en este caso informáticos, de la Universidad de Salamanca para la instrucción y la distracción de los lectores. Su temática invita a la diversión y al entretenimiento, aunque su contenido ha sido elaborado científicamente. Su autor, el profesor de Historia Moderna de la Universidad de Salamanca Francisco Javier Lorenzo Pinar, ya se había estrenado en esta cuestión con un valioso artículo publicado hace dos años sobre “Universos festivos y cultura popular en la Castilla Moderna”.

Es un libro diferente a cuanto se ha publicado hasta ahora sobre el tema. Así lo ha reconocido Fernando Rodríguez de la Flor en la presentación del mismo celebrada el pasado 26 de marzo en Salamanca. Este gran conocedor de la cuestión, especialmente por sus libros *Atenas castellana* (1989) o *Política y fiesta en el Barroco* (1994), explicó que se trataba de una visión global y completa del universo festivo salmantino en la primera mitad del siglo XVII; con una categorización precisa, no fácil de hacer para la época, escrita con la profundidad del discurso historiográfico y la cercanía de un relato novelado. Precisamente R. de la Flor es uno de los grandes historiadores de la fiesta del Barroco y de su simbolismo, con un variado abanico de obras en este sentido, que van desde su último libro *Imago: Cultura visual y figurativa del Barroco* (2009), hasta *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico* (2002); pasando por varios otros textos breves (Rodríguez de la Flor 1982, 1985, 1993, 1999a y b, 2003).

Aparte de los trabajos de R. de la Flor, existían otros estudios parciales previos: unos sobre el teatro y la actividad teatral en Salamanca, de M. Jesús Faramiñán (2002a y b, 2006a y b); los relativos a la Semana Santa y la Cofradía de la Vera Cruz editados o coeditados por Vicente Blázquez (1992, 2007); de Jiménez sobre los toros (1985); el de Polo Rodríguez sobre la faceta festejante de los actos académicos (2003); y aquellos de Gragera (1990), Rodríguez G. de Ceballos (2003), Vaca y Rupérez (2005) o Carabias y otros (2005), que recogen multitud de datos sobre las celebraciones en la Plaza Mayor de esa ciudad.

Lorenzo Pinar completa esta tradición historiográfica como suele, con una exhaustiva labor de archivo. Este autor es un investigador inusual. Hasta el momento, ha sido capaz de escribir bien y de forma novedosa sobre temas tan dispares como los comportamientos religiosos, la violencia matrimonial, las ventas jurisdiccionales, monjas disidentes y no disidentes, el comercio de la muerte, la documentación medieval del Monasterio de Valparaíso, la educación en Toro, las ordenanzas para la guarda del pan, los “términos redondos” abulenses, las ventas jurisdiccionales, las fuentes locales para el estudio de la lectura, los contratos de aprendizajes de oficios, la imaginería de Gregorio Fernández, los criados, las actitudes religiosas ante la muerte, beaterios, amoríos, rituales alrededor del óbito, la familia, las herencias, la matrícula universitaria y otros. Pocas personas han sido capaces de trabajar un abanico de temas, fuentes, cronologías y espacios geográficos tan diferentes como él. En este sentido, el autor de este nuevo libro representa un caso excepcional, por mostrar en sus textos exquisita precisión, abrumadora información y perfecta seriedad; distinto a ingenios como Torres Villarroel, que en muchos casos redactaba escritos también de temática variadísima pero de puro divertimento, chanza y chacota.

Otro rasgo a añadir a la excepcionalidad citada es que, cuando Lorenzo Pinar escribe sobre algo, agota las series documentales. Es bastante difícil encontrar después

algún documento que él no haya mirado y analizado previamente, cosa que es casi inhumana. En el caso del presente libro ha rastreado todo los vestigios sobre el tema y época en los archivos eclesiásticos y civiles. En palabras del propio autor, para su redacción se ha procedido al “vaciado completo de los protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial; de los procesos del Tribunal Diocesano; de los libros de fábrica y visita de algunas de las parroquias de la capital, y de las actas de las reuniones del Ayuntamiento y del Cabildo Catedral de la primera mitad del siglo XVII”. O sea, que la obra está basada en la información conservada en el Archivo Catedralicio de Salamanca, el Archivo Histórico Diocesano de Salamanca, el Archivo Municipal de Salamanca, el Archivo Histórico Provincial de Salamanca y el Archivo Histórico Provincial de Zamora.

Teniendo en cuenta lo dicho, puede afirmarse que el libro *Fiesta y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)* contiene información detallada de todo lo que se ha conservado sobre ese tema en los grandes archivos históricos. Lorenzo Pinar proporciona, pues, un análisis global de la tipología festiva localizable en los documentos manuscritos, que por ese motivo, por falta de apoyo documental, excluye el caso del Carnaval. También se exceptúan las fiestas universitarias porque, según el autor, requieren de un estudio más pormenorizado a través de la sección “Audencia Escolástica” de la Universidad de Salamanca, que actualmente no está disponible para su consulta.

En él se habla de las fiestas parroquiales, votivas y patronales, del famoso obispiello, la Semana Santa, las fiestas de primavera, el Corpus Christi, las comedias, los toros y demás celebraciones colectivas, con parada explicativa en el intervencionismo eclesiástico. Añade el autor una serie de documentos útiles para el historiador y curiosos para cualquier lector. Transcripciones en lenguaje actualizado de contratos de danzas, música y comedias; relación de equipajes de los comediantes, en algún caso con la larga lista de obras que ellos llevaban para ofrecer a los contratantes; el testamento de un autor de comedias (Alonso Riquelme); documentación sobre arquitecturas efímeras; documentos sobre fabricación de cohetes, volatines, actos taurinos, arrendamiento de ventanas de la Plaza Mayor para ver cómodamente estas celebraciones...; actos civiles o religiosos. En la investigación se pone de manifiesto “la estrecha imbricación que hubo entre el poder civil y el religioso”, en palabras del autor. En épocas críticas para las arcas municipales, que recuerdan las actuales, el Ayuntamiento no dejó de sufragar espectáculos profanos como los toros o el teatro, e incluso fiestas religiosas, caso del Corpus Christi. Se recogen también los desacuerdos y litigios entre los promotores locales de espectáculos y los artistas.

La cronología de la obra —la primera mitad del siglo XVII— coincide precisamente con el momento de mayor esplendor del Barroco. En esta época se mantuvieron las fiestas precedentes más importantes, como la de San Juan Bautista, Santiago, Nuestra Señora de Agosto o San Boal. Pero se fueron incorporando otras nuevas, que se han conservado hasta el presente, como la de San Juan de Sahún (declarado patrono en el año 1602); la de la Inmaculada Concepción, declarada fiesta votiva en 1618, en el momento en que la Universidad de Salamanca hizo el juramento del dogma; fiesta de Santa Teresa (en 1627); o la ya olvidada fiesta de San Gregorio Hostiense, protector contra la langosta, institucionalizada en 1626.

Una de las aportaciones que más me han llamado la atención es la colección de planos de Salamanca, pulcramente elaborados por el profesor José Ignacio Izquierdo Misiego basándose en los datos de Lorenzo Pinar, con indicación del recorrido de

determinadas procesiones. Estos planos tienen el gran valor de la reconstrucción urbanística de la ciudad, que no existía, y varios itinerarios. El itinerario de la *Procesión del Arzobispo* (entre los años 1550 y 1582); el de la procesión que se realizó “por la salud del Rey” (de 1619); el de la procesión nocturna de los nazarenos (del año 1617); el de la procesión del Viernes Santo (del año 1615); y el de la *Procesión del Corpus* (con dos recorridos: 1567 y 1589). Se añaden también fotografías de los edificios salmantinos emblemáticos para la temática y relacionados con estas celebraciones, cuya autoría es de Santiago Samaniego.

En conjunto, a través de esta obra se comprueba que los toros y el teatro fueron los aspectos festivos más apreciados por los salmantinos, y que la Semana Santa y el Corpus Christi se institucionalizaron como las fechas festivas clave. Se estudia asimismo la geografía festiva, entre cuyos espacios destaca, naturalmente, la Plaza Mayor, que en aquellos momentos era llamada Plaza de San Martín.

Hasta aquí todo lo positivo. En el balance del debe, hay que señalar el despiste de quien haya montado la obra de colocar la bibliografía y el apéndice documental trastocados de lugar en el cuerpo del trabajo, aunque en el índice se anuncian correctamente. Y la falta de una lista de imágenes. Pequeñeces que no empañan el brillo de un trabajo concienzudo, riguroso y muy entretenido.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Blázquez Vicente, F. J.; D. Borobio García y B. Fernández García (eds.). 2007. *La cruz: Manifestación de un misterio. Actas del Congreso organizado en conmemoración del V Centenario de la fundación de la Cofradía de la Santa Vera Cruz de Salamanca*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Blázquez Vicente, F. J. y L. Monzón Pérez. 1992. *Semana Santa salmantina. Historia y guía ilustrada*. Salamanca: Amarú Ediciones.
- Carabias Torres, A. M.^a; F. J. Lorenzo Pinar y C. Möller Recondo. 2005. *Salamanca: Plaza y Universidad*. Salamanca: Universidad.
- Faramiñán de Miguel, J. M. 2002a. “Actividad dramática en el Estudio salmantino del Renacimiento: Plauto y Terencio”, en J. M. Maestre Maestre; L. Charlo Brea y J. Pascual Barea (coords.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: Homenaje al profesor Antonio Fontán*. 2: 1187-1200. Zaragoza: Universidad.
- Faramiñán de Miguel, J. M. 2002b. “Calderón y la actividad teatral salmantina a comienzos de 1600”, en I. Arellano (dir.), *Calderón 2000: Homenaje a Kurt Reichenberger en su 80 cumpleaños. Actas del Congreso Internacional, IV centenario del nacimiento de Calderón*. 1: 509-524. Kassel: Edition Reichenberger.
- Faramiñán de Miguel, J. M. 2006a. “Estudio documental sobre teatro en Salamanca (1500-1630): Avance de resultados”. *Críticón* 96: 115-137.
- Faramiñán de Miguel, J. M. 2006b. “Teatro religioso en Salamanca (1500-1627): estudio documental”, en A. J. Close y S. M. Fernández Vales (coords.), *Edad de Oro Cantabrigense: Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. 269-274. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.
- Gragera Rodríguez, M.^a del M. 1990. “La Plaza Mayor de Salamanca en el siglo XVII”. *Salamanca. Revista Provincial de Estudios* 26: 189-193.
- Jiménez Rodríguez, F. 1985. “Teatro y toros en Salamanca a principios del siglo XVII”. *Salamanca. Revista de Estudios* 15: 159-182.

- Lorenzo Pinar, F. J. 2008. "Universos festivos y cultura popular en la Castilla Moderna", en T. A. Mantecón Movellán (ed.), *Bajtin y la cultura popular en la Edad Moderna: cuarenta años de debate*: 145-172. Santander: Universidad de Cantabria.
- Polo Rodríguez, J. L. 2003. "Ceremonias de graduación en la Universidad de Salamanca, siglos XVI-XVIII", en *Miscelánea Alfonso IX*: 109-154. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Rodríguez G. de Ceballos, A. 2003. "Fiestas profanas en la Plaza Mayor de Salamanca durante el siglo XVII para celebrar el Corpus", en *Memoria Artis. Studia in Memoria M^a Dolores Vila Jato*. I: 507-517. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Rodríguez de la Flor, F. 1982. "El jeroglífico y su función dentro de la arquitectura efímera barroca (a propósito de treinta y tres jeroglíficos de Alonso de Ledesma, para las fiestas de beatificación de San Ignacio en el Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca, 1610)". *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* 8: 84-102.
- Rodríguez de la Flor, F. 1985. "Dos jeroglíficos calderonianos para una arquitectura efímera en la Salamanca del seiscientos". *Salamanca: Revista de Estudios* 15: 115-126.
- Rodríguez de la Flor, F. 1989. *Atenas castellana. Ensayos sobre cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Rodríguez de la Flor, F. 1993. "Tecnologías" de la imagen en el Siglo de Oro: Del arte de la memoria a la emblemática (pasando por la 'composición de lugar' ignaciana)". *Cuadernos de arte e iconografía* 6, 12: 180-186.
- Rodríguez de la Flor, F. 1999a. "Economía simbólica de la relación de conmemoración fúnebre en el Antiguo Régimen: Gasto, derroche y dilapidación del bien cultural", en S. López Poza y N. Pena Sueiro (coords.), *La fiesta: Actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos*: 121-132. Ferrol: Sociedad de Cultura Valle Inclán.
- Rodríguez de la Flor, F. 1999b. "Música e integración de las artes en el espacio festivo académico del Antiguo Régimen", en A. de Vicente Delgado y D. García Fraile (coords.), *Actas: Simposio Internacional "El órgano histórico en Castilla y León"*: 149-158. [Valladolid].
- Rodríguez de la Flor, F. 2002. *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico, (1580-1680)*. Madrid: Cátedra.
- Rodríguez de la Flor, F. 2003. "Del Barroco a la Posmodernidad: Arqueología de la sociedad del espectáculo", en Á. Vaca Lorenzo (coord.), *Fiesta, juego y ocio en la historia*: 125-145. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Rodríguez de la Flor, F. 2009. *Imago: Cultura visual y figurativa del Barroco*. Madrid: Abada.
- Rodríguez de la Flor, F. y E. Galindo Blasco. 1994. *Política y fiesta en el Barroco, 1652: Descripción, oración y relación de fiestas en Salamanca con motivo de la conquista de Barcelona*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Vaca Lorenzo, Á. y M^a N. Rupérez Almajano (coords.). 2005. *La Plaza Mayor de Salamanca*. I. *Antecedentes medievales y modernos de la Plaza*. Salamanca: Caja Duero.

ANA MARÍA CARABIAS TORRES
Universidad de Salamanca

Literatura popular impresa en la Rioja en el siglo XVI. Un nuevo pliego suelto desconocido, impreso en Logroño por Matías Mares en 1588 y censurado por la Inquisición, ahora nuevamente publicado en facsímile, con la obra completa de su autor, Juan de Mesa, estudiada y editada por Belén Carro Carbajal y María Sánchez Pérez, bajo la dirección de Pedro M. Cátedra (San Millán de la Cogolla: CiLengua, 2008), 223 pp.

Los archivos de la Inquisición parecen deparar siempre sorpresas y descubrimientos para los investigadores de la literatura popular. A veces son voces largamente ocultas lo que resuena al voltear las páginas de sus volúmenes, y en otras ocasiones aparecen entre sus folios las piezas perdidas de un rompecabezas cultural que sería imposible recomponer desde cualquier otra fuente. Un afortunado descubrimiento de este último tipo funciona como el germen del libro que nos ocupa: la aparición del único ejemplar conocido de un pliego suelto riojano del siglo XVI, conservado junto con la censura inquisitorial que lo condenó a salir de circulación.

El pliego suelto en cuestión contiene una relación de sucesos en verso obra del poeta popular Juan de Mesa, una composición de carácter religioso y ejemplar que da cuenta de *un notable milagro que en la ciudad de Mansillas obró Nuestro Señor en el convertimiento de un duque lutherano y toda su gente*. En el pliego, esa composición va seguida de un villancico en alabanza del Sacramento, y son esos últimos versos los que motivaron la condena del impreso completo, al ser calificados por los inquisidores zaragozanos como irreverentes y heréticos. *Literatura popular impresa en la Rioja en el siglo XVI* contiene el facsímile y la edición del pliego encontrado entre los papeles inquisitoriales, pero su trabajo de rescate, como su título anuncia, va mucho más allá de eso.

El libro está estructurado en dos grandes secciones. La primera, “Un pliego riojano desconocido del siglo XVI”, se ocupa del pliego encontrado en los archivos inquisitoriales, presenta su facsímile, su estudio y su edición. El facsímile, por cierto, no está integrado a las páginas del libro, sino que constituye un cuadernillo independiente que respeta las dimensiones y la disposición tipográfica original del pliego. La segunda sección del libro, “La obra de Juan de Mesa”, inicia con una cronotopía del autor, con una descripción tipobibliográfica de sus obras y con algunas notas sobre sus impresores. Los autores nos ofrecen después una edición cuidadosa de las otras obras conocidas de Juan de Mesa —todas ellas impresas en pliegos sueltos—, así como un estudio sobre la poética, la retórica y el sentido de cada una de ellas y de su conjunto. El libro remata con un apéndice documental en el que se reproducen tres textos que son de indudable interés para todo aquel que se acerque a los estudios anteriores: la censura inquisitorial al pliego suelto, y dos textos relativos al tema de la llamada Gran Armada, que ocupa a una de las obras de Juan de Mesa.

Es mediante esta estructura que los autores, a partir del descubrimiento de un pliego suelto, nos llevan a explorar una parte del panorama que le dio origen y sentido. La reconstrucción de la obra de un poeta popular, en este caso, nos muestra un mosaico de los géneros que solían componerse para ser impresos en pliegos sueltos en el último cuarto del siglo XVI, y de cómo éstos estaban determinados por situaciones culturales y literarias subyacentes. A pesar de que en este caso disponemos de muy poca información sobre la vida del poeta popular Juan de Mesa —a diferencia, por ejemplo, de lo que sucede con el trabajo de Pedro M. Cátedra, *Invenición, difusión y recepción de la literatura popular impresa*—, la reconstrucción de la “intrahistoria” que rodea a sus obras nos sirve para completar nuestro conocimiento de la literatura de cordel en particular y de la vida cultural del siglo XVI en general.

Las obras de Juan de Mesa están conformadas por las composiciones impresas en cuatro pliegos sueltos en los que aparece su nombre: al pliego que motiva el libro se suman una obra sobre la Gran Armada, impresa al menos en dos distintas ediciones, el caso horrible y espantoso de *Los hijos de Mosén Faro*, y la devota *Historia de las tres hermanas cofradas*, que cuenta la aparición de la Virgen del Carmelo a tres religiosas. Como nos explican Eva Belén Carro, María Sánchez y Pedro Cátedra, la similitud de estas obras con otras impresas en pliego suelto no resulta suficiente para atribuirle a nuestro autor otras composiciones, pues la retórica menor y los recursos que subyacen a estas piezas eran una moneda común que todos los ruiñeños populares manejaban con soltura. La lectura crítica de las obras de Juan de Mesa, sin embargo, permite afirmar que

nos hallamos ante un coplero sagaz y hábil, que conoce bien qué composiciones entrega a una imprenta u otra, que sabe dónde situarse para —probablemente— intentar vender de manera más fácil su mercancía, que hace uso de una poética y retórica ‘menores’, acordes al estilo que se va fraguando a medida que avanza el Quinientos (69).

A través del estudio de los impresores y de las imprentas a las que Juan de Mesa entregó sus obras, el libro plantea que estos poetas populares del siglo XVI muy probablemente se mantenían en movimiento junto con sus mercancías y sus historias. Eran, en este sentido, no sólo difusores de noticias, sino también transmisores de una serie de recursos tradicionales que provenían tanto del impreso popular como de la cultura oral. La cronotopía que el libro reconstruye, por su parte, nos muestra cómo el autor muy probablemente siguió una ruta que comenzó en Lisboa, que recorrió varios territorios de Castilla y Aragón, y después continuó por Andalucía, aunque los autores tienen siempre la cautela de apuntar que no podemos hacer sino suposiciones sobre los pasos de este poeta popular.

En los estudios particulares dedicados a cada una de las obras de Juan de Mesa, el libro ofrece varios datos de gran interés para contextualizar e interpretar las composiciones. El apartado dedicado al pliego que imprime la relación en la que *se cuenta los grandes y bravos bastimentos, géneros y cantidad de carnes y pescados de diversas suertes y maneras que van en la brava y poderosa armada que el rey Nuestro Señor ha mandado juntar en Lisboa*, por ejemplo, contiene un pequeño estudio de la literatura de cordel que surgió en torno a la organización de la Gran Armada. No sólo se apuntan algunas características de las obras enumerativas con las que pueden identificarse los versos de Juan de Mesa, sino que además se incluye un comentario bien documentado de otros pliegos que llegaron incluso a narrar una ficticia victoria de la Armada o a responder a esas ficciones con indignación.

De la misma forma, los autores van apuntando datos relevantes para la lectura de cada obra y construyendo así un panorama bastante sugerente, del cual podrían partir nuevas investigaciones. Extraña que no se aborden directamente algunos temas que parecen estar en relación estrecha con la composición de estas obras, como por ejemplo el carácter epistolar del pliego censurado por la Inquisición. En ese caso, la carta como recurso poético que enmarca la composición habría merecido algo más que un comentario. Sin embargo, a cambio de esas pocas ocasiones en las que hubiéramos querido leer más sobre un tema en concreto, el libro ofrece bastantes apuntes que nos invitan a seguir indagando, sobre su base documental, en otros temas más trascendentes.

Un ejemplo de esto lo constituyen las posibilidades de estudio, desde una perspectiva más antropológica, del pliego que cuenta la *Historia de los hijos de Mosén Faro*. Este pliego constituye un espécimen de los casos horribles y espantosos que narraban crímenes atroces junto con la captura, juicio y castigo de los criminales. En este caso el pliego tiene un interés especial, pues los criminales en cuestión son cuatro ingleses luteranos que, contratados por los hijos de un general muerto en el cerco de Ruán, pasan a España para vengar aquella muerte con “crueldades jamás no vistas”. Los autores del libro analizan con bastante detalle la estructura de esta pieza y su composición, pero este pliego de Juan de Mesa tiene un carácter religioso y una voz comunitaria sobre los que valdría la pena reflexionar detenidamente.

Podríamos partir, por ejemplo, de lo que planteó alguna vez Michel Foucault —en *Vigilar y castigar*— sobre las formas y la evolución del suplicio que se aplica al cuerpo de los condenados, para darnos cuenta de que su muerte es una manera de sacrificio y de penitencia que una colectividad acuerda aplicar sobre un individuo con el fin de reestablecer y preservar los valores y los principios que rigen el orden social. En este sentido, la muerte de los criminales invierte temporalmente los papeles de la comunidad y del culpado, transformándose aquella en verdugo y éste en víctima que se ofrenda a la justicia como objeto sacrificial para la recuperación del orden. Estas reflexiones no son poco importantes para la interpretación de una composición como la de Juan de Mesa, pues nos llevarían a conceptualizar al poeta de cordel y a su obra en pliego suelto como elementos de un ritual social de gran fuerza, aun si la historia narrada fuera completamente ficticia. El pliego vendría a situarse así como la parte conservada de procesos sociales desbordantes, compuestos en su mayoría por elementos efímeros.

Para terminar el comentario de este libro no se nos puede escapar, como última reflexión, el señalamiento de una paradoja implícita en su publicación. Resulta cuando menos curioso que estos papeles mínimos, clasificados por sus impresores como menudencias y tildados de reprobables por muchos de sus contemporáneos, se conviertan ahora en joyas bibliográficas y constituyan el eje de libros con tiradas numeradas. Está claro que el descubrimiento del pliego y el trabajo de los autores ameritan un esfuerzo editorial como el que nos ofrece ahora el CiLengua: un libro diseñado y formado con gran cuidado, impreso en buen papel, con una elegante camisa terracota que se resguarda en una caja rígida. Pero no está de más notar que, debido a las características del libro, el rescate de este pliego lo hace disponible sólo para un reducido número de lectores que están situados en el polo opuesto del espectro cultural que ocupaban aquellos para quienes fue originalmente compuesto, y a quienes, por cierto, nunca llegó debido a la prohibición inquisitorial. Así, desde el regocijo de alguien que ha podido acceder a uno de los 350 ejemplares de esta obra, no queda sino hacer una invitación a otros lectores a acercarse a ella y a otros filólogos a reflexionar sobre el carácter que adquieren los resultados de nuestras investigaciones.

SANTIAGO CORTÉS HERNÁNDEZ

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México

NOIA CAMPOS, Camiño: *Catálogo tipolóxico do conto galego de tradición oral: clasificación, antoloxía e bibliografía*. (Vigo: Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, 2010), 1013 pp.

En Europa surgen a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX los primeros intentos de preservar a través de la escritura las manifestaciones orales de la cultura popular. Los intelectuales, movidos por el fervor romántico y nacionalista del momento, se aplican a la recuperación y estudio de las formas literarias tradicionales, en las que creen ver las claves de la esencia de su nación y los rasgos definitorios del carácter del pueblo. Desde que los hermanos Grimm iniciaran la tarea en Alemania otros muchos siguieron su ejemplo, si bien en España el poco arraigo del movimiento romántico (que aquí, con algunas excepciones, se limitó a la imitación superficial de la moda europea) trajo consigo una atención menor que en el resto de Europa a la cultura popular. En este sentido resulta significativo que una de las primeras personas que se interesó vivamente por el cuento popular en España fuera Cecilia Böhl de Faber, precisamente de origen alemán.

En Galicia, intelectuales y escritores como Marcial Valladares, Valentín Lamas Carvajal, José Balladares o la mismísima Rosalía de Castro realizaron las primeras tentativas de recuperación y reelaboración de la literatura popular, aunque más en el ámbito de la poesía popular que en el del cuento. Y es también por estas fechas cuando van creándose las primeras asociaciones para la defensa y difusión del folclore. Así, en 1883 se funda en La Coruña la primera asociación folclórica gallega, la *Sociedad del folk-lore gallego*, impulsada desde Sevilla por Antonio Machado y Álvarez y presidida por Emilia Pardo Bazán; y un poco más tarde, en 1891, la *Asociación rexionalista gallega* de Santiago de Compostela. La labor que realizaron en cuanto a la recuperación de la literatura popular fue importante, aunque las muestras que ofrecieron de la Musa popular fueron escasas en lo que respecta al cuento tradicional. En realidad, la menor importancia que dieron al cuento los primeros folcloristas frente a otros géneros tradicionales como la poesía, la canción o la leyenda, no es exclusiva de Galicia sino general en toda España, apreciación injusta pero que ha impedido que dispongamos de colecciones importantes de cuentos hasta bien entrado el siglo XX. De modo que las primeras manifestaciones escritas de cuentos populares son, por lo general, adaptaciones costumbristas de finalidad didáctico-moralizante y muy cercanas por su intención a la tradición fabulística.

Durante el primer tercio del siglo XX Vicente Risco y otros colegas del Seminario de Estudos Galegos continuaron la tarea iniciada en la centuria anterior. Risco realizó incluso una adaptación reducida del catálogo finés de cuentos de Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen* (1911), en un folleto que tituló *Pra recoller contos galegos* y que no fue editado hasta 1970. Risco recogió también algunos cuentos populares, pero habrá que esperar hasta después de la guerra civil para encontrar las colecciones más importantes. Por citar solo los trabajos más valiosos, hay que destacar las obras de Laureano Prieto (*Cuentos de animales*, *Contos Vianeses* y *Contos de cregos*), las antologías *Contos populares da provincia de Lugo* y *Contos populares da Galiza*, esta última de Lois Carré Alvarellos y publicada en Oporto, que reúne 262 cuentos; y en fecha mucho más reciente (2002) Camiño Noia Campos publica en la editorial Nigratreas sus *Contos galegos de tradición oral*, que es el volumen con más etnotextos (340 cuentos) de los publicados hasta la fecha en lengua gallega.

Lamentablemente, las encuestas por tierras gallegas en busca de cuentos tradicio-

nales adolecen de dos carencias que podemos detectar igualmente en las emprendidas por el resto de España: se realizan tardíamente, cuando la tradición oral ha entrado en clara decadencia debido a los cambios sociales y culturales; y no son el resultado de una labor sistemática y coordinada por personas o entidades de prestigio, sino el fruto de esfuerzos valiosos pero individuales y aislados de unas personas animosas que trabajan sin una metodología ni unos criterios de investigación comunes. La consecuencia es que hemos perdido una parte muy importante de nuestro legado cultural y ya nunca podremos recuperarlo.

A pesar de esta triste realidad, la publicación del *Catálogo tipológico do conto galego de tradición oral* supone un motivo de enorme alegría para todos los amantes e investigadores del cuento folclórico. Si en castellano, portugués y catalán ya disponíamos de índices rigurosos, fiables y acordados al catálogo general de Aarne-Thompson-Uther, ahora la profesora Camiño Noia Campos nos brinda el correspondiente para el área lingüística del gallego (ojalá que algún investigador esté preparando en estos momentos el que todavía falta para el eusquera, que completaría el panorama del cuento ibérico tradicional en sus diversas lenguas). Camiño Noia ha continuado con éxito la labor de sus predecesores (Julio Camarena y Maxime Chevalier, Carme Oriol y Josep María Pujol, Rafael Beltrán, Carlos González Sanz e Isabel Cardigos, entre otros) y gracias a ella podemos conocer y disfrutar de la bella tradición cuentística gallega, una tradición que aunque sobrevive con dificultad en los tiempos actuales aún conserva la brillantez y el ingenio del imaginario popular.

En la introducción a su catálogo, la autora describe el área lingüística del gallego, que sobrepasa los límites de la Comunidad Autónoma de Galicia y se extiende a comarcas limítrofes de las provincias de León, Zamora y Asturias, e incluso a algún enclave concreto de Cáceres. A continuación explica la estructura de su obra. En ella se ofrece un texto representativo de cada tipo folclórico, de acuerdo a la última edición del índice de Aarne-Thompson-Uther (2004), precedido de su número y título (en gallego e inglés). Camiño Noia utiliza también los índices clasificatorios de cuentos españoles de Boggs, González Sanz, Julio Camarena y Maxime Chevalier; los hispanoamericanos de Hansen y Robe; los judeoespañoles de Reginetta Haboucha; el catalán de Carme Oriol y Josep María Pujol; el portugués de Cardigos; y los de cuentos judíos de Heda Jason. También se incluyen los tipos de la anterior edición del índice de Aarne-Thompson que fueron suprimidos en la revisión de Uther.

En ocasiones, la autora propone nuevos tipos (43 en total), a los que asigna una numeración coherente con el lugar que podrían ocupar en el índice general de Aarne-Thompson-Uther. En mi opinión, sin embargo, esta opción puede generar cierta confusión ya que, en el caso de que estos nuevos tipos tuvieran cabida en futuras reediciones del índice general, podría ocurrir que se les asignara allí una nueva numeración de acuerdo a una ubicación diferente a la que la autora propone. Entiendo que sería más apropiado simplemente enunciar y resumir las propuestas de nuevos tipos sin asignarles numeración alguna, en espera de que en el futuro se les adjudique un número definitivo. No obstante, como digo, esta es solo una opinión personal, pues eminentes investigadores, como Camarena y Chevalier en su catálogo hispánico o Cardigos en el portugués, coinciden con el mismo criterio de Camiño Noia de proponer tipos con su número correspondiente.

Por otra parte, no hay nada que objetar a los tipos folclóricos nuevos que la autora crea ya que se fundamentan en la existencia de distintas versiones de un mismo

argumento (dentro y fuera del área gallega), lo que demuestra su presencia en la tradición oral universal o al menos hispánica. Solamente disiento en un par de casos, que comento a continuación. El nuevo tipo 1740*C, *Finxe ser una ánima para sacar proveito*, es resumido así (traduzco del gallego): “Cubierto con una sábana, un hombre (mujer) finge ser un ánima del otro mundo y se le aparece a un pariente (vecino) para pedirle que le dé parte de la herencia de sus padres, una finca, agua para regar u otra cosa”. En realidad el argumento referido puede adscribirse sin mayores problemas al tipo general 1575*, *The Clever Shepherd*. Y el otro nuevo tipo propuesto, el 1848*E, *O predicador desmedido*, que cuenta cómo el sacristán ata un cordel a los genitales del cura para evitar que este exagere sobre algún episodio de la vida de Cristo, puede considerarse, a mi entender, como una variante del tipo general 1920D, *The Liar Reduces the Size of His Lie*, más que como tipo diferenciado dentro de los cuentos de curas.

Al final de cada texto se enumeran las versiones conocidas del tipo en el ámbito gallego y, en ocasiones, fuera de él. Estas versiones son clasificadas en tradicionales y literarias. La amplia bibliografía final queda dividida en cinco apartados: catálogos de cuentos, colecciones de cuentos gallegos, colecciones de otras áreas lingüísticas, obras de carácter general y revistas con etnotextos gallegos. Dos apéndices cierran el libro: uno de tipos folclóricos extraídos de catálogos parciales y de nuevos tipos propuestos, y un índice alfabético de tipos y subtipos (en gallego e inglés).

En fin, las más de mil páginas que integran esta obra formidable son un verdadero deleite para los amantes del cuento; constituyen un tesoro de voces ancestrales que han sobrevivido a los avatares del tiempo, a las pasiones humanas, a la vida y a la muerte, y que llegan hasta nosotros con la misma fresca primigenia con que las pronunciaron remotos seres humanos. Y de ese milagro de la palabra intemporal nos ha hecho partícipes a todos nosotros Camiño Noia con su generoso esfuerzo. Solo nos queda agradecerle de corazón su hermoso regalo.

ÁNGEL HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ
Universidad de Murcia

CALERO Jorge (ed.): *Sociedad desigual, ¿educación desigual? Sobre las desigualdades en el sistema educativo español* (Madrid: Ministerio de Educación, política social y deporte, 2008), 135 pp.

El presente texto, desarrollado en el C.I.D.E.¹, pretende analizar la influencia de diferentes factores socioculturales (ingresos económicos, clase social de pertenencia, comunidad autónoma...) sobre los resultados académicos y profesionales. El objetivo de este ejercicio es observar hasta qué punto las desigualdades sociales de partida de cada persona condicionan los resultados que esta obtendrá en su vida académica y profesional. La tesis fundamental de partida es que el sistema educativo debe asegurar que el proceso y los resultados educativos sean lo más independientes posible de las condiciones sociales y económicas de las personas.

¹ Centro de Investigación y Documentación Educativa del Ministerio de Educación, política social y deporte.

En el primer capítulo se correlacionan diferentes variables con los resultados académicos. Por desgracia, en esta obra se constata el fenómeno documentado en otros estudios que destaca la importancia de variables sociales y culturales como principal predictor del éxito académico frente a las variables personales (que en un sistema igualitario deberían ser el principal determinante). De entre todas las variables analizadas hay que destacar el efecto de la educación de los progenitores como determinante más importante de los resultados académicos de los hijos. En segundo lugar situaríamos la comunidad autónoma de origen y las características del hogar. Un sistema más igualitario limitaría la influencia de estas diferencias y haría posible que los logros educativos de los hijos fueran independientes de los de sus padres.

Por su parte, el segundo capítulo está dedicado a la movilidad educativa, es decir, los logros educativos que alcanza una generación en comparación con una generación anterior de referencia. Dentro de este apartado primero se revisan diversos estudios realizados en diferentes países, para después centrarse en el caso de España, donde los resultados muestran (al igual que en el resto de países analizados) una movilidad ascendente intergeneracional. También es cierto que este efecto no se produce de forma uniforme en todos los grupos sociales, ya que quienes pertenecen a clases más altas tienen mayores probabilidades de acceder a niveles educativos superiores. Además se produce mayor movilidad en el caso de las mujeres.

El tercer capítulo se destina a la valoración crítica de la distribución poblacional de los resultados académicos a partir del informe P.I.S.A². En este informe, España obtiene unos resultados bastante negativos en comparación con el resto de países europeos, quedando situada en uno de los últimos lugares del ranking. Sobre este tema lo que realmente resulta interesante es la reflexión para explicar por qué se obtienen tales resultados. Estos se deben más a las desigualdades socioeconómicas o culturales que a los déficits del sistema educativo, de tal manera que las intervenciones típicamente educativas son insuficientes, siendo necesario centrar la atención en las condiciones socioeconómicas generales de la población. Para ilustrar esta realidad se hace referencia al caso de Finlandia, país con los mejores resultados en el citado informe. Aunque normalmente se destacan diversos rasgos del sistema educativo, lo que no se suele señalar es que la sociedad finlandesa es una sociedad con pocas desigualdades socioeconómicas y culturales, factor que se proyecta sobre los resultados³.

Acertadamente, este trabajo va un poco más allá, intentando analizar no sólo los resultados académicos sino también la transición al mundo laboral, lo cual supone un importante avance (que se trata en el cuarto capítulo). Al analizar la relación entre el acceso a un puesto de trabajo de calidad junto con otras variables se descubre que, al igual que sucede con los resultados académicos, la renta familiar influye notablemente sobre las posibilidades de conseguir un puesto de calidad. Por el contrario, no ocurre lo mismo con el nivel educativo de los padres, buen predictor de los resultados académicos, pero no de los profesionales. Finalmente, en este capítulo también se muestran otros muchos factores de desigualdad en lo que se refiere al acceso al mercado laboral, entre los que cabe señalar la comunidad autónoma de procedencia o el sexo.

² Estas siglas corresponden al *Program for International Student Assessment*, realizado por la OCDE (Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico).

³ Esto no implica que otros factores no influyan sobre un mejor rendimiento, solo matiza su efecto.

Otro aspecto de suma importancia que se debe tener en cuenta a la hora de estudiar las desigualdades es el del gasto en educación. Por ello el capítulo cinco está dedicado al gasto privado, entendiendo por tal todos los costes, directos e indirectos, que se generan en el sistema educativo y que no son cubiertos por la financiación pública, sino afrontados individualmente por las familias. El gasto privado ha aumentado en los últimos años, debido al incremento de matrículas en centros de titularidad privada. El incremento de matrículas en estos centros respecto a los de titularidad pública se produjo principalmente en los años 96 y 97 debido a que, ante la implantación de la LOGSE y la afluencia de inmigrantes, determinados grupos sociales (principalmente la clase media) acudieron a centros privados buscando cierta seguridad. Aunque la cifra de inmigrantes es baja respecto a otros países con más tradición migratoria, la cuestión es que existen áreas donde la presión migratoria genera problemas de equidad, fundamentalmente en lo que se refiere a titularidad de los centros y distribución geográfica. No se debe olvidar que el incremento de la inmigración ha sido absorbido fundamentalmente por los centros públicos.

Este texto consigue de una forma sencilla explicar y sintetizar los últimos avances que se han producido sobre la investigación educativa. Los estudios que se han recogido en el mismo están fundamentados sobre una base teórica y empírica muy sólida, lo que concede a los resultados una gran validez. Finalmente, señalar que la elección de los contenidos está basada en un principio de utilidad y pragmatismo que hace de esta obra un referente, tanto a nivel académico, como de cara a la intervención.

DANIEL TURIENZO FRAILE
CCHS. CSIC. Madrid

SUÁREZ-OROZCO, Carola; Marcelo M. SUÁREZ-OROZCO e Irina TODOROVA: *Learning a New Land. Immigrant Students in American Society* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 440 pp.

Si tenemos en cuenta la importancia que tiene la escuela en la adquisición de la cultura y los valores predominantes de una sociedad para todos y cada uno de los niños que integran la misma, no es difícil imaginar que en el caso de los niños inmigrantes, que se ven inmersos en una nueva cultura sin tener conocimientos previos de la misma, el papel de ésta es especialmente crítico para facilitar su adaptación al país de destino.

Para entender este hecho, basta con considerar que mientras que el niño no inmigrante dispone de otras fuentes de enculturación que le han permitido adquirir los valores de la sociedad en que vive desde su nacimiento (familia, actividades de ocio, medios de comunicación...), un niño inmigrante llega al nuevo país sin haber bebido de estas fuentes previamente. Este hecho convierte a la escuela en el principal contexto en el cual el recién llegado va a adquirir los conocimientos necesarios que le van a facilitar desarrollarse adecuadamente, y que difícilmente podrá adquirir de otro modo. Además, las diferentes experiencias culturales que han tenido unos y otros niños favorecen que los alumnos provenientes de otros países tengan una serie de peculiaridades que hacen necesario un cambio por parte de la escuela para facilitar su integración. Esta es una tarea difícil, porque exige un importante cambio de perspectiva en los contextos escolares, estructuras que pueden resultar bastante rígidas. No

obstante no tenemos más que fijarnos en las historias expuestas en este libro para descubrir lo determinante que resulta para el futuro del niño, de su familia y del propio país el realizar estos cambios.

Learning a New Land. Immigrants Students in American Society comienza remarcando este papel crucial de la escuela, y trata de conseguir un acercamiento completo a la realidad de los niños y adolescentes que llegan a los Estados Unidos procedentes de diferentes lugares (concretamente América central, China, República Dominicana, Haití y México) considerando los múltiples factores que pueden estar influyendo en su mejor o peor adaptación a la sociedad estadounidense. Este objetivo es, sin lugar a dudas, muy ambicioso y justifica la cantidad de tiempo, esfuerzo y medios que se han invertido para llevarlo a cabo.

La envergadura del estudio es fácilmente reconocible desde las primeras páginas del libro, en las que se describen las características de la muestra y la metodología empleada. Así, se han analizado niños procedentes de lugares muy diferentes (80 niños de cada uno de los lugares mencionados en el párrafo anterior), que cubren, si no todo, sí gran parte del espectro de los que emigran a los Estados Unidos; se han considerado una gran variedad de colegios (51 en total) de diferentes características, se ha trabajado con niños de distintos niveles socioeconómicos, y procedentes de familias con diferentes estructuras (monoparentales, homoparentales, familia extensa, etc.), hijos de padres con distintos niveles educativos, y se han tomado datos no sólo de los niños, sino de sus familias, sus profesores y de otras personas relevantes (como tutores, entrenadores, etc.).

A pesar de la extensión de la muestra, tal y como los propios autores reconocen, el estudio tiene limitaciones en su representatividad, dado que no recoge todo el conjunto de la población de niños que emigran a los Estados Unidos (pues considera, por ejemplo, únicamente niños que emigran a Boston y San Francisco, no incluye niños de todos los lugares de procedencia, etc.). No obstante, muchos aspectos son comunes entre todos estos niños y adolescentes (son inmigrantes de primera generación, que tienen como lengua materna un idioma distinto del inglés y que han pasado al menos 2/3 de su vida en su país de origen), por lo que, pese a que puedan existir algunas diferencias innegables impuestas por aspectos como el lugar de procedencia o de destino, muchos de los datos obtenidos sí son generalizables.

Respecto a la metodología empleada, es importante señalar, principalmente, el esfuerzo de integración interdisciplinar que se ha realizado. El estudio cuenta con una increíble variedad metodológica, procedente de diferentes disciplinas, principalmente la antropología (con el empleo de la etnografía) y la psicología (con el empleo instrumentos como cuestionarios, o test proyectivos). El uso de tantos métodos procedentes de tradiciones tan diferentes, incluso dentro de una misma disciplina, incrementa el esfuerzo requerido en la obtención de conclusiones y datos relevantes, al mismo tiempo que lo enriquece infinitamente. Esta mayor riqueza se observa claramente si tenemos en cuenta que cada uno de los instrumentos empleados permite iluminar un segmento importante de la realidad que no puede ser visto a través de otro método. Así, el estudio, además de arrojar datos importantes sobre el objetivo principal ya señalado, enseña cómo la tensión entre el uso de metodologías cuantitativas versus cualitativas puede resolverse y superarse mediante la integración de ambas. Dado el avance que supone el trabajar de este modo, es necesario seguir realizando esfuerzos para facilitar la convergencia interdisciplinar, tarea en la cual este estudio es un ejemplo y un modelo a seguir.

Con respecto a la presentación de los datos, está realizada de modo que su comprensión resulta relativamente sencilla a pesar de la multiplicidad de variables tenidas en cuenta (como estructura familiar, sexo, escuela, nivel de inglés, comportamiento, motivación, red de relaciones sociales, rendimiento...). Así, el hecho de que los resultados generales se presenten divididos en apartados, empleando esquemas, cuadros y gráficos, es un factor que ayuda a comprender el texto y sus implicaciones. A pesar de la claridad con que están expuestos estos datos, en un primer momento la cantidad de información presentada puede resultar abrumadora para el lector, requiriendo una importante dosis de atención para comprender el efecto de los múltiples factores y las relaciones que se establecen entre ellos.

Por otro lado, el estudio no sólo se centra en presentar las características de la población de niños inmigrantes, sino que dedica parte del análisis al contexto en el que se desarrollan, prestando especial atención a la escuela y el medio familiar. Con respecto a las escuelas, la sección del libro que describe cuatro centros diferentes sirve para ilustrar las enormes diferencias que existen entre unos y otros. La metodología etnográfica que se ha utilizado permite un análisis bastante profundo de cada una de ellas, considerando desde aspectos relacionados con las condiciones físicas del lugar, hasta las relaciones sociales establecidas en el centro (más o menos violentas, con mayor o menor segregación por sexo o raza, etc.). La conclusión más importante que se desprende de este apartado no es la propia descripción de los centros, sino las consecuencias que puede tener para un alumno recién llegado de otro país el hecho de socializarse en una escuela de mayor o menor calidad. El libro presenta múltiples factores que pueden afectar positiva o negativamente no sólo al rendimiento de los alumnos, sino también a las relaciones que establecen, a su ritmo de aprendizaje de la lengua y, en definitiva a su bienestar. Este análisis debe ser tenido en cuenta para tratar, a nivel práctico, de reducir el número de factores que pueden convertir una escuela en un contexto de desarrollo tóxico para el alumno, tal y como los autores lo definen, y maximizar las características que favorecen una adecuada socialización y un alto rendimiento.

La importancia que tiene la escuela, y especialmente los apoyos que ofrece, se ve reflejada en las historias de alumnos inmigrantes que se presentan en los capítulos 5, 6, 7 y 8 del libro, y que ocupan su mayor extensión. El hecho de dividir a los chicos por el nivel de éxito alcanzado a la hora de describir su historia permite analizar qué apoyos han tenido o les han faltado, qué efectos han tenido los mismos y qué medidas hubiesen podido prevenir los problemas que han aparecido, especialmente en los casos de mayor fracaso o declive.

Pese a que no podemos olvidar que no sólo la escuela, sino también otros factores como la separación que se ha producido en la familia a consecuencia de la migración o sus circunstancias económicas, determinan el éxito alcanzado por el alumno, encontramos casos en los cuales, pese a que las circunstancias son desfavorables, consigue tener éxito contra todo pronóstico. Aunque a veces estos milagros se atribuyen a la resiliencia, persistencia y motivación de los alumnos, en casi todas las ocasiones los apoyos recibidos (que son principalmente tutores, mentores y otras personas adultas que han guiado al niño) han sido cruciales. Lo más llamativo de esta situación es, a mi modo de ver, el hecho de que, en los casos en que han existido, han surgido espontáneamente, de forma no regulada. Conocer la importancia que pueden tener estas relaciones para el futuro de estos jóvenes debe servir para hacernos conscientes de que es una imprudencia dejar su aparición en manos del azar, y, por lo tanto, es necesario la implantación de medidas en los centros escolares que los

aseguren *a priori*, en lugar de dejar que dependan de que el niño tenga la suerte de encontrar a una persona dispuesta a guiarle en su camino voluntariamente.

Tras mostrar los resultados obtenidos en el estudio a través de los métodos primero cuantitativos y después cualitativos, el último apartado trata de reflejar los dilemas de la política de inmigración actual, que, a la luz de la información arrojada por el estudio, es inadecuada e insuficiente. Destaca el énfasis que ponen sus autores en la importancia que tiene la adecuada integración de estos jóvenes en la sociedad, no ya sólo de cara a su propio bienestar, sino de cara al beneficio del propio país que los acoge.

Pese a que muchas de las políticas que sería adecuado introducir podrían resultar muy costosas, los autores destacan que, teniendo en cuenta que las proyecciones para el 2040 muestran que un tercio de la juventud viviendo en los Estados Unidos será inmigrante, continuar sin medidas que favorezcan que estos futuros ciudadanos lleguen a ser personas de provecho para la sociedad, tiene un coste todavía más elevado que el que pueda suponer cualquier nueva política de integración eficaz.

Para superar los altísimos costes que tiene la falta de medidas regladas, se proponen cinco principales líneas de actuación. La primera de ellas se refiere a la creación de escuelas atractivas, seguras, dónde no exista segregación racial, los profesores tengan altas expectativas para todos sus alumnos y en las cuales exista un adecuado clima de convivencia que permita el aprendizaje del alumno. Dado que las competencias necesarias para desenvolvernó en la sociedad de la información en que estamos inmersos no son las mismas que se requerían en el pasado, la escuela ya no debe centrarse solamente en ser un mero transmisor de conocimiento declarativo, sino que su función debería ser convertir al alumno en una persona con herramientas para seguir aprendiendo durante toda su vida (esta habilidad es lo que en el currículum español se conoce como "Competencia de aprender a aprender").

La segunda línea de actuación se centra en la adquisición del idioma de instrucción, en este caso la lengua inglesa, que es, a menudo, la principal barrera con la que se encuentran estos jóvenes (incluso los más competentes académicamente). A este respecto, las políticas que se están llevando a cabo (generalmente el programa bilingüe) en realidad no favorecen el contacto del niño con el idioma y con la cultura americana, sino que lo apartan y segregan de la misma. Por ello se hace necesaria la creación de programas que permitan que el contacto del niño con los nativos del país sea el máximo posible, al tiempo que eviten que se sientan perdidos y desorientados, como ocurriría en el caso de que se los incluyese directamente en las aulas comunes.

La tercera propuesta se centra en el mantenimiento de la identidad de estos jóvenes, que pueden sentirse alienados al renunciar a su cultura de origen. Es importante tener en cuenta que los padres, por haber vivido más tiempo en su país de origen, tener más edad e interactuar menos con las personas nativas, es menos probable que asimilen la cultura norteamericana. El hecho de que sus hijos sí que puedan asimilarla y apropiarse de ella puede crear una distancia generacional que sólo puede evitarse si el joven mantiene su identidad y los valores de su propia cultura de origen. El hecho de verse inmerso en una cultura sin perder otra puede favorecer el perspectivismo, de modo que estos jóvenes sean capaces de analizar y relativizar los valores de una y otra cultura.

La cuarta propuesta se refiere a un aspecto que ya he mencionado unas líneas más arriba, la importancia de los apoyos comunitarios, los mentores y los tutores que puedan guiar y orientar al niño recién llegado. La última de las líneas de actuación se refiere a la regularización de la situación legal de estos jóvenes, que muchas veces

actúa como una barrera que frustra sus aspiraciones académicas impidiendo su acceso a estudios universitarios independientemente de su nivel de competencia o de su rendimiento. En esta situación es fácil comprender lo desmotivador que puede resultar para un adolescente el hecho de saber que, por no ser residente legal, no podrá ingresar en la universidad, sin importar los esfuerzos que invierta en sus estudios. Por ello, dado que el joven ya se encuentra dentro del país, impedirle el acceso a estudios universitarios es una barrera que, lejos de beneficiar al conjunto de la sociedad, equivale a desaprovechar un capital humano que podría ser de gran utilidad.

En definitiva, este libro ofrece una amplia perspectiva de la situación en que se encuentra el alumnado inmigrante recién llegado a los Estados Unidos. Dado que estudiar y conocer el estado de las cosas en el momento actual es el primer paso de cara a introducir reformas que puedan prevenir y solucionar los problemas que puedan encontrarse, este libro se muestra como una herramienta útil que puede orientar la intervención de cara a facilitar la integración de los niños y jóvenes inmigrantes, no sólo en las escuelas, sino también, y principalmente, en la sociedad de la cual cada vez forman una parte más importante.

ROCÍO RODRÍGUEZ REY
CCHS. CSIC. Madrid

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo: *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia* (Quito: Abya-Yala, 2008), 283 pp.

El antropólogo Gerardo Fernández Juárez —profesor de la Universidad de Castilla-La Mancha— ha publicado este libro que se suma a su ya abundante producción sobre el mundo aymara de Bolivia, particularmente sobre aquello que atañe a lo que entre nosotros llamaríamos la “salud”. En efecto, el autor ha dedicado varios años de su investigación a comprender, no solo las cosmovisiones tradicionales indígenas del sur andino, sino también las formas en que allí se conciben las amenazas y los sostenes de la integridad física y moral. A través de textos e imágenes, este libro ofrece una etnografía cargada de testimonios y de sugerencias notables acerca de tal cuestión.

¿Qué es un *kharisiri*? Valdría la pena comenzar resumiendo los principales elementos del protagonista de estas creencias o sucedidos hispanos y andinos. Partiendo del libro en cuestión y también de la bibliografía allí citada, un *kharisiri* es un extractor de ciertas sustancias corporales internas —y, a veces, órganos— de las personas. Tal acto de violencia —exagerada o solapada— hace que las víctimas sucumban, sea lenta o abruptamente. ¿Para qué se buscan estas sustancias? El objetivo de la extracción es mantener funcionando industrias o máquinas que, ya sea en el campo o en los suburbios marginales de las ciudades, son asociadas a la lejanía y los cambios externos (por ejemplo, los trenes, los cohetes espaciales o la industria farmacéutica). Suele creerse además que este personaje y su propósito es avalado y defendido por grandes instituciones hegemónicas: el Estado, la Iglesia o grupos extranjeros.

Como es de esperar, este personaje sediento de sustancias corporales humanas adquiere distintos nombres, dependiendo del idioma o de su especialización en tal o cual sustancia corporal, o en tal o cual forma de aniquilación. Ahora bien, a pesar de las variaciones en los nombres, todos los casos conocidos (excepto uno) usan térmi-

nos nativos¹. Aunque esto podría hacer pensar en un principio en un origen “indígena” de esta creencia, desde hace ya tiempo se sabía que existía un correlato español de tal personaje². Sin embargo, tal correlato no se había estudiado tan detenidamente como lo hace Fernández Juárez ahora. La contraparte española del *kbarisiri*, casi su imagen en el espejo, es conocida como el “sacamantecas” (aunque también existen numerosas denominaciones según la región y el idioma de España en que se exprese: *greixet*, *l'home de la Sangueta*, mantequero, tío mantequero, sacaúntos, tío del sebo, pobre del unto, cortasebos, sacines, sacasaines, *home do unto*, sacauntos y sacasebos).

Los primeros “sacamantecas” concretos que el autor usa para ilustrar el perfil de esta creencia en España son, en cierto modo, los ejemplos reales. Es decir, acude a los ecos de la creencia en el mundo urbano o nacional antes que a las tradiciones populares en torno al personaje. Quizá habría que sopesar mejor las consecuencias metodológicas de este procedimiento. Con todo, el libro comienza relatando las acusaciones a conocidos delincuentes —como Juan Díaz de Garayo en el País Vasco—, acusados de “sacamantecas” en la prensa nacional. Como dijimos, es a partir de los estereotipos adjudicados a estos criminales, cómo el libro arriba a las características recogidas por la etnografía contemporánea española al respecto³.

A continuación, el autor recuerda que la consideración del cuerpo humano como continente de sustancias hábiles para la farmacopea y los procedimientos terapéuticos data de la Antigüedad: ahí están los tratados médicos de Plinio el Viejo (1629) o posteriormente de Francisco Vélez de Arciniega (1613). Más interesantes todavía son las referencias a los usos imaginados de la sangre y la grasa humanas en testimonios encontrados en los inquisidores de los procesos de brujería en el País Vasco francés, en los soldados españoles de finales del siglo XVI sobre la curación de sus heridas, en las acusaciones antisemitas en la España del siglo XV, o, finalmente, en fuentes literarias como *La Celestina* o las obras de Tirso de Molina (p. 37)⁴. Ahora bien, en todo caso, Fernández Juárez deslinda acertadamente sus esfuerzos comparativos de la cuestión del origen (sea americano o europeo) de esta creencia; una cuestión que considera un debate pueril (p. 78).

El libro muestra que, en suma, lo que está detrás de todos estos testimonios es la concepción del cuerpo humano como una rebotica, un proveedor más o menos disimulado de medicinas y curaciones cruciales⁵. Tal forma de considerar el cuerpo es

¹ El único vocablo castellano —registrado en Bolivia— para hablar de estos personajes malignos es “operador”.

² Un estudioso tan conspicuo de las manifestaciones religiosas del mundo popular peruano como Manuel Marzal, por ejemplo, hacía referencias usuales al “sacamantecas” cuando discutía, en conversaciones personales, sobre el degollador andino, aunque nunca escribiera al respecto.

³ La mayor parte de las fuentes presentadas en el libro provienen de entrevistas realizadas por los alumnos del autor en la carrera de Antropología Social.

⁴ Como lo nota Fernández Juárez, muchas de estas referencias ya habían sido señaladas también por autores como Caro Baroja (1992), Taussiet (2004) y Molinié (1991).

⁵ Estas concepciones parecen tener ecos aun en la Europa de hoy, tal como lo sugiere el autor a través de la biografía popular de Enriqueta Martí, conocida como La vampira del *Carrer Ponent*. De hecho, lo que el sacamantecas expresa no es en absoluto algo del pasado; sino todo lo contrario. Así, Fernández Juárez habla de los “nuevos

particularmente visible en el caso del incremento de la tuberculosis en la Europa de fines del s. XVIII y durante el s. XIX —que es cuando se populariza el término “sacamantecas” (p. 68)—. Es en esta época, cuando se atribuyen a la tuberculosis unos referentes morales e intelectuales que la relacionan con una enfermedad romántica, bohemia, de ricos. Fernández Juárez sugiere que la tradición oral en torno al sacamantecas bebe de estas ideas cuando acusa a los tuberculosos ricos —incluyendo al rey— de curarse por medio de la sangre y la grasa de los niños pertenecientes a las clases sociales bajas.

Llegados a este punto, podemos comenzar a dar algunos ejemplos de las posibilidades comparativas abiertas por este libro. Citaré dos ejemplos. En primer lugar, esta relación entre enfermos ricos y pobres extirpados (que mencionamos arriba), recuerda una creencia popular en el Perú de fines de los ochenta acerca de los “sacajojos”. Se decía entonces, sobre todo en los barrios más humildes de Lima, que, por ejemplo, autos negros de lujo transportaban médicos que secuestraban niños de los barrios más pobres para luego extraerles los ojos y abandonarlos con dólares en sus bolsillos.

Estos rumores —que, en mi infancia, pululaban en barrios como en el que yo vivía— fueron relacionados por antropólogos y sociólogos con una creencia que había sido registrada ya por la etnografía andina en el Perú: los degolladores rurales llamados *pishtaco* y *ñakaq*. Así, el libro compilado por J. Ansión (1989) ve en los “sacajojos” una variante de estos degolladores. Aunque el apartado dedicado a esta comparación es el más breve, los artículos de Gastón Antonio Zapata, Emilio Rojas Rimachi y Eudasio Sifuentes refrendan esta asociación y muestran una clara tendencia a explicar este “rumor del sacajojos” en relación con la coyuntura política que vive el Perú en esos años (refiriéndose a programas nacionales como el PAIT o a las estrategias políticas del partido gobernante).

Dos años después, Portocarrero, Valentín e Irigoyen (1991) publicarán una colección de entrevistas sobre el tema junto con un ensayo introductorio. Uno de sus intereses era mostrar las consecuencias del miedo en la vida social de los días en que el rumor se extendió por los barrios y regiones más humildes del Perú. Las madres de Lima impiden que sus hijos vayan al colegio por temor a que les saquen los ojos, un comerciante es lapidado y muerto con armas blancas en Ayacucho. Aquí también se asocia el “sacajojos” ciudadano a los degolladores rurales y se exploran las correspondencias políticas, recientes y antiguas. Así, citando a D. I. Degregori, se hace referencia a “la ansiedad e incertidumbre en la que vive la población que vive sumergida en la guerra” (Portocarrero y otros 1991: 55). Y, buscando en A. Flores Galindo, se consideran las leyendas como una “explicación del colonialismo” (*Ibid.*: 60).

Como puede verse en estos dos trabajos, los diversos estudiosos acuden a la historia, la etnografía, la sociología política y el psicoanálisis. Al mismo tiempo, la profundidad de los análisis quizá se hubiese enriquecido si se hubiese acudido a una

procesos de colonización de los cuerpos” cuando se refiere a la consideración de los órganos como materias primas en la donación de órganos internacional a través de internet.

⁶ No conocemos etnografías que hagan referencias a este personaje en poblaciones aymaras. Recientemente, en el 2006, se ha producido una película peruana (“El misterio del *k'barisiri*”), dirigida por Henry Vallejo, en el que una mujer es raptada por un *k'barisiri* en el departamento de Puno.

comparación fuera del Perú. Y estas comparaciones podrían haber ido al menos en dos direcciones. Por un lado, como lo ilustra una vez más este libro de Gerardo Fernández Juárez, los degolladores andinos no solo tienen claras variantes en otros países sudamericanos (como Bolivia) sino también en España. Por otro lado, los rumores de los “sacajojos” en Lima son claras variantes de viejas leyendas europeas, tal como lo recuerdan recientemente los trabajos compilados por Fernández y Pedrosa (2008) referidos a España, Portugal y Francia. Tenemos aquí, pues, un buen ejemplo de cómo una búsqueda comparativa podría haber aclarado muchas de las interrogantes surgidas en estudios concentrados en explicaciones buscadas en ambientes geográficos más delimitados y coyunturas políticas nacionales.

En segundo lugar, hay otras creencias españolas señaladas en este libro que recuerdan a los *pishtakuq* de los Andes centrales peruanos. Así, se decía en España que se capturaba a los niños solitarios para extraerles la grasa necesaria para los ingenios mecánicos y los inventos que acompañaron a la industrialización de Europa (como el ferrocarril, las ruedas de los vehículos, los pernos de las muelas de los molinos o las jarcias del velamen de las naves). En Perú, Juan Ansión (1987) recogió cuentos en los que los indígenas de Ayacucho narraban creencias casi idénticas (pero con referencia a los Estados Unidos en vez de Inglaterra).

Me he detenido en este par de ejemplos solo para mostrar en detalle cuan variados pueden ser los pretextos para considerar lo que se llama la cosmovisión andina a la luz de las tradiciones populares europeas. Pero esto nos lleva a una cuestión más de fondo. Las numerosas resonancias culturales hispanas del mundo indígena andino, señaladas en detalle por Fernández Juárez, ¿podrían haber sido obviadas hasta ahora en los estudios etnológicos sin la persistencia de ciertos sesgos en la disciplina? ¿Cuáles son estos sesgos y por qué se mantienen? ¿Podrían haber sido subestimadas sin un extraño desconocimiento de las expresiones culturales del mundo popular o rural en España (donde no solo se mantienen vivas sino que cuentan con una considerable bibliografía)?

Así, desde mi punto de vista, lo más destacable de este libro de Fernández Juárez es su clara vocación comparativa⁷. Una vocación que no es, en absoluto, característica de las investigaciones andinas; sobre todo, en lo que concierne a los mundos amerindio e hispano. De hecho, los antropólogos que han destacado esta necesidad de comparar son, desgraciadamente, más de los que la han realizado. Con razón, Pedro Tomé ha recordado recientemente que la comparación en antropología es “un camino tan reivindicado como poco transitado” (Tomé 2008: 126). Esta ausencia sorprende más aun por cuanto americanistas contemporáneos de influencia notable se han preocupado por validar la posibilidad metodológica de estas comparaciones:

No son, pues, tanto las fronteras lingüísticas, los límites de una red de intercambios, o incluso la homogeneidad de los modos de vida, que trazan los contornos de una colectividad susceptible de figurar en un análisis comparativo, sino más bien una manera de organizar las relaciones con el mundo y con el otro compartida por un conjunto que puede, por lo demás, presentar variaciones internas —de lenguas, de instituciones, de prácticas—, bastante marcadas como para que

⁷ Más notable aun si se piensa que no se trata de una compilación de textos sobre temas similares de autores interesados en distintas regiones; sino que se trata de un libro en el que un solo autor intenta hacer la comparación.

se pueda considerarlo, a otra escala, como un grupo de transformación compuesto de unidades discretas... Según el tipo de fenómeno considerado, continentes enteros pueden entonces constituir una unidad de análisis tan pertinente como conjuntos de algunos millares de personas que comparten una misma cosmología distintiva (Descola 2003: 78-79).

En efecto, asombra ver cuán poco hemos trabajado los antropólogos peruanistas en la comparación entre España e Iberoamérica; una comparación que —estamos convencidos— nos habría evitado tantos malentendidos en la comprensión de los Andes. En cierto modo, las causas de esta ausencia son oscuras. Por ejemplo, al menos desde los años setenta, los antropólogos españoles ya tenían un fuerte interés por Iberoamérica. Y, sin embargo, hasta el día de hoy, la obra comparativa del peruano José María Arguedas sigue destacando en los estudios andinos como un hito en una estepa. Es decir, sigue siendo necesaria una inusual autonomía intelectual frente a las tendencias de moda —como la de Arguedas— para embarcarse en proyectos comparativos como los de Fernández Juárez o Antoinette Molinié⁸.

Volvamos al contenido del libro. Fernández Juárez afirma que “Mientras los ‘sacamantecas’ españoles hace tiempo que permanecen encorsetados en el dominio de la imaginación... sus ‘colegas’ andinos caminan por el campo” (p. 151)⁹. El siguiente párrafo ilustra el tipo de conclusiones que extrae el autor de estas comparaciones de las variantes españolas y bolivianas de este mismo personaje:

Frente a la tendencia al conservadurismo del “sacamantecas” español contrasta el valor “progresista” del *kharisiri* aymara portador de los cambios que el Estado y otras instituciones ajenas al dominio aymara pretenden imponer sin su consentimiento. Mientras el “sacamantecas” ayuda a la comunidad familiar a mantenerse en las pautas tradicionales, por eso persigue a los niños que no se comportan según las reglas, el *kharisiri* aymara introduce y modifica dichas pautas a través de los nuevos mecanismos que el cambio cultural ofrece, es así que persigue a los adultos, los mantenedores de la costumbre y de la memoria social, los futuros formadores de niños (p. 150).

⁸ Cabe llamar la atención sobre una de las consecuencias quizá menos notadas de esta ausencia de comparaciones; sobre todo, en el caso de los antropólogos de Latinoamérica. Así, por ejemplo, la mayoría de los antropólogos peruanos con una obra influyente en su campo ha estudiado solo regiones dentro del Perú. Casi no hay casos de estudios en (ni con) otros países. Estudiando sociedades cercanas, casi siempre incluidas dentro del mismo territorio nacional, los especialistas latinoamericanos han conocido a menudo poco sus respectivas producciones bibliográficas nacionales. En consecuencia, parece mantenerse un sentido común en el que, por ejemplo, las etnografías son escritas pensando tácitamente en potenciales lectores nacionales. Esto se hace evidente en el uso abundante, no ya de expresiones, sino incluso de conceptos locales difíciles de entender más allá de las fronteras nacionales.

⁹ Ahora bien, valdría la pena hacerse las siguientes preguntas al respecto: ¿Es realmente solo o sobre todo un “asusta chicos” el “sacamantecas” de España? ¿No es igual de importante indagar en este personaje como en una expresión tácita de ciertas formas particulares de concebir la alteridad o de comprender las enfermedades? En suma, no parece tan seguro que en España, el agresor sea menos real que en Bolivia (sobre todo si se piensa en el tráfico internacional de órganos que el mismo autor señala).

Me he detenido especialmente en consideraciones sobre la primera parte del libro, pues resaltar su vocación comparativa me parece crucial para llamar la atención sobre una tarea pendiente en la antropología andinista.

Ahora tratare de dar cuenta de su segunda parte. En cierto modo, se trata de una síntesis de los diversos trabajos previos de Fernández Juárez acerca de los seres malignos del área cultural aymara de Bolivia. De hecho, el término usado en el título del libro manifiesta esta deuda etnográfica: *kbarisiri* es uno de los nombres que los aymaras dan al personaje en cuestión.

El autor comienza señalando los antecedentes andinos de esta creencia, aludiendo a las noticias sobre sacrificios humanos oídas por los cronistas (como J. Acosta, las Casas, J. Arriaga, Guamán Poma, Cristóbal de Molina, A. Herrera). Recuerda que, durante el virreinato, la sospecha de codiciar la interioridad del cuerpo humano recayó a veces en los españoles, en las órdenes religiosas, o en los caciques que obedecían al rey (p. 77). Menos sabido es que en la obra —escrita a principios del s. xx— de H. Valdizán y Maldonado, aparecen también referencias al uso medicinal de la grasa humana. Nos encontramos, otra vez, con una concepción del cuerpo humano como rebotica.

Lo que llama más la atención en este recuento etnográfico, es que los *kbarisiris* de hoy, a diferencia de los antiguos, codician no solo la grasa sino también la sangre. Fernández Juárez ensaya las siguientes explicaciones:

El traslado de gustos del *kbarisiri*, de la grasa humana a la sangre, en ciertos sectores del Lago Titicaca y en las barriadas de “residentes” urbanos de La Paz y El Alto... es muy posible que responda a los procesos de contaminación cultural provocados por la expansión de la medicina científica y sus requerimientos hospitalarios, no es raro que resulte de un profundo proceso de aculturación de estos sectores próximos a las ciudades y vías de comunicación. En cualquier caso, los criterios morales, el acceso a la tierra y al linaje que la sangre expresa, en términos andinos, parecen captar ahora más la atención de los *kbarisiris* lacustres que la diferenciación étnica, el poder y la energía como sostén vital que la grasa de los pobladores del altiplano representa (p. 103).

La incipiente predilección de los *kbarisiris* por la sangre en algunos sectores del altiplano supone, por tanto, cambios sustanciales en la concepción de la persona de los propios pobladores aymaras y responde a los cambios de clave social, política y económica en que se mueve el Estado boliviano (p. 143).

Igual de sorprendente es que la cura para la enfermedad causada por el ataque de este nuevo *kbarisiri*, es un recipiente cuyo misterioso contenido parece ser producido por los mismos agresores:

Dicen los informantes consultados que en Tiquina, Warina, Achacachi, hay “botellas” que constituyen el eficaz tratamiento para la dolencia provocada por el *kbarisiri*. Así como las medicinas para el *kbarisiri* parecen ser producidas por las comunidades aymaras del Lago, igualmente parecen ser focos productores de *kbarisiris*. Estas botellas que contienen el remedio contra el mal del *kbarisiri*, son muy caras y se dice que los propios *kbarisiris* preparan la medicina que contienen, por eso pocos aceptan cualquier hipótesis sobre la constitución del remedio, sería como aceptar indirectamente ser *kbarisiris*, pero parece que la grasa de difunto, la carne de placenta humana, los *wayruros* y las habas rojas se encuentran entre sus ingredientes más habituales (p. 87).

Finalmente, un tercer punto notable es la noticia sobre cierto desdibujamiento de la alteridad del *kbarisiri* entre los aymaras:

En la actualidad no sólo los sacerdotes y los extranjeros resultan sospechosos de ser *kbarisiri*, según el modelo de relaciones de identidad que parecen puestas en juego entre los aymaras y los *q'aras* que son expresadas por el personaje que nos ocupa; la sospecha se ha extendido al interior de las comunidades aymaras, en especial sobre aquellos campesinos que rechazan los compromisos y obligaciones comunitarias; aquellos que próximos al entorno de las ciudades olvidan las normas comunitarias y se desentienden de sus responsabilidades, especialmente en la satisfacción de cargos públicos y rituales. Por otro lado, los campesinos que se comportan al modo de la ciudad y que hacen pública ostentación de dinero, sin que se les reconozca actividad remunerada alguna son serios candidatos a ser reconocidos como *kbarisiris*. En la actualidad, el *kbarisiri* está asentado en el seno de las propias comunidades; no faltan sospechas sobre tal o cual persona o familia a cuyos miembros se ha encontrado en actitud sospechosa de noche, por los caminos (p. 82).

Aquí, la migración a la urbe (y los cambios asociados a ella) producen reacciones cercanas al miedo y la desconfianza. Sería interesante estudiar qué diferencia esta experiencia aymara de la “modernidad” con aquella que se encuentra, por ejemplo en la sierra de Lima (Perú), donde la reacción a estos mismos cambios es expresada —y en cierto modo resuelta— ritualmente (Rivera 2005). Este punto sirve para mencionar otro aporte destacable de Fernández Juárez: las comparaciones detalladas de expresiones culturales propias de distintas tradiciones del mundo andino.

Las comparaciones de las diferencias culturales dentro del mundo andino¹⁰ aparecen, por ejemplo, cuando el autor analiza las consecuencias extracorporales de la agresión de los *kbarisiris*. Así lo hace cuando examina —con una profusión de detalles que solo es posible con un trabajo de campo profundo— las reacciones de las entidades espirituales (*ajayu*, “ánimo” y “coraje”) de los *kbarsuta* —como se llama a las víctimas— ante el ataque del *kbarisiri*:

¿Podemos valorar cual es la situación que vive la “sombra” cuando es capturada? En los Andes del Sur, las *ch'ivi* extraviadas pueden ser capturadas por los seres tutelares del altiplano y a pesar de la aparente ingenuidad e inconsciencia con que viven su extravío pueden ser no sólo capturadas, sino devoradas por estos seres provocando graves percances e incluso la muerte a su poseedor. Lo que suceda a las *ch'ivis*, le sucede igualmente a la persona, su doble humano. Tenemos algunas informaciones relativas a la situación de las “sombras” que son capturadas en el Norte peruano por parte de Mario Polia en alguno de los relatos de sus informantes, resulta especialmente interesante el caso de la “sombra” de una persona capturada por los “gentiles” y el de una joven atrapada por un cerro (p. 134).

Puede servir como segundo ejemplo, la hipótesis del autor acerca de un incremento de la violencia corporal atribuida a este personaje a medida que nos desplazamos al norte:

¹⁰ Sin embargo, pareciera que el libro privilegia un poco la bibliografía bolivianista sobre la peruanista.

No he recogido, en las narraciones aymaras sobre *kbarisiris* recopiladas en el terreno, ni una sola que aluda a esta violenta actuación truculenta de los *ñak'aq* y *pishtakus* quechuas de los Andes peruanos (p. 91).

Fernández Juárez ensaya una explicación partiendo de un pasaje de la crónica de Guamán Poma de Ayala:

El degüello es la forma “cristiana” de ofrecer un sacrificio sangriento, mientras que la forma “idólatra” es la que se realizaba a través de la apertura del costado del animal para extraer el corazón. Así tenemos que el *kbarisiri* se decanta, en la actualidad, por el uso idólatrico en forma de agresión por el costado de la víctima, mientras que buena parte de los *pishtakus* peruanos parecen decantarse por la forma cristiana del degüello sacrificial (p. 95).

Usando algunas sospechas de François Bourricaud al respecto, las explicaciones del autor abordan con igual soltura la variante española:

¿Estamos ante dos formas diferentes de entender en los Andes la violencia corporal, una más partidaria de la exposición del cuerpo abierto con sus tejidos sanguinolentos y con abundante efervescencia de fluidos vertidos, y otra que mata lentamente, de forma “limpia” sin evisceración, de forma taimada, casi en secreto, sin apenas violentar el cuerpo de la víctima? ¿Se trata del acomodo entre dos formas amerindias de violencia corporal de matriz diferente, quechua y aymara? ¿Se trata de dos personajes desiguales?... ¿Se trata de la superposición en un mismo ser de dos expresiones distintas de ejercer la violencia, una de tradición peninsular, ibérica, bien correspondida en las versiones sobre el sacramentec que gusta de las aperturas corporales y la exhibición de los fluidos humanos y otra escondida en los arropes del mismo personaje, pero en este caso de tradición indígena, caracterizada por el proceder taimado, aprovechando el sueño...? (pp. 92-93).

Retomando la argumentación de Juan Ansión (1987), el libro da un papel importante a la imagen del Estado en su interpretación del *kbarisiri*. A propósito de una versión que publiqué antes (Rivera Andía 2000) —citada por Fernández Juárez (p. 144)—, discutí algunas de las propuestas de Ansión, quien ve en la grasa extraída una metáfora de la plusvalía. Ahora bien, como se sabe, existen otras instituciones que se creen vinculadas a los *kbarisiris*. Tomando en cuenta estos otros supuestos “pactos secretos”, el autor propone una nueva explicación: “El *kbarisiri* es el portador de las innovaciones no concertadas” (p. 147) con los aymaras; de aquellas innovaciones promovidas ya sea por curas, médicos, organizaciones no gubernamentales o estudiantes.

Finalmente, y tal como lo declara Fernández Juárez desde la introducción, este libro tiene un interés adicional al comparativo: una antropología aplicada en el terreno de la salud. En efecto, *Kbarisiris en acción* examina los retos y posibilidades del sistema público de salud entre las poblaciones amerindias de Bolivia. Intenta explicar las causas de una frase lapidaria que se escucha a menudo en esas comarcas aymaras: “al hospital van los que mueren” (p. 9). De hecho, los médicos y los profesionales de la salud suelen ser identificados con los personajes que codician las sustancias corporales de los hombres (recuérdese que el único vocablo castellano para hablar de estos personajes es “operador”).

Este propósito se refleja en el título de esta tercera parte del libro —que ocupa casi la mitad del total de páginas—, que es a la vez una descripción y un juicio:

“Médicos y *kharisiris*. Dos sistemas médicos que se dan la espalda”. Fernández Juárez explicita su perspectiva al respecto: “no podemos quedarnos sólo en las versiones más o menos ‘exóticas’ del personaje, por la incidencia que tiene en las crisis políticas y sociales de Bolivia” (p. 184). Sugiere varias estrategias concretas —en el uso del espacio, en la pertinencia de los tiempos, en el conocimiento de la lengua, etc.— que podrían permitir a los equipos médicos integrarse mejor en la vida de las poblaciones rurales a las que intentan beneficiar.

Las estrategias sugeridas parten del conocimiento etnográfico del autor, pero también de los puntos de vista de los mismos médicos, recogidos durante su trabajo de campo. El autor transcribe los testimonios expresados por el personal médico acerca de lo que, en su jerga profesional, se llama “Síndromes de Filiación Cultural”. Al mismo tiempo, reconoce la dureza de su experiencia en las “provincias”:

El hecho de estar supeditados al quehacer prioritario de los médicos indígenas originarios y que los enfermos acudan a la posta o servicio hospitalario en último lugar supone un trauma epistemológico en los referentes académicos en que fueron formados lejos de cualquier conexión con la realidad pluricultural del Estado boliviano (p. 204).

El texto se concentra con detalle en las principales situaciones en las que la medicina tradicional es confrontada con la medicina académica (tales como los partos o las vacunaciones); pero también perfila algunas diferencias más bien generales:

No existe nada parecido al hospital en la tradición aymara, al igual que en otras culturas amerindias, no existe nada similar a una “casa de curación”. El médico indígena no pregunta al enfermo “lo que le pasa”, como hace el médico occidental en sus consultas en señal, según los enfermos y familiares, de clara ignorancia, los médicos indígenas “saben”, por eso se les dice *yatiris*, “los sabios”. Los médicos indígenas, acuden a atender a los enfermos en su casa, gestionando de forma muy adecuada la “consulta domiciliaria”, generalmente por la noche, compartiendo, obviamente, los mismos códigos lingüísticos y simbólicos que sus enfermos. Una muestra clara de la escasa integración y reconocimiento de los centros de salud y de las unidades hospitalarias en el altiplano es el lugar donde se erigen estos centros. Las comunidades deciden en qué lugares deben construirse y no es raro que sean los peores, pedregosos, de difícil acceso y en ocasiones cerca del cementerio (p. 232).

Sin embargo, la perspectiva del autor está lejos de ser pesimista¹¹ y ofrece numerosas propuestas y soluciones. Lo hace, en cierto modo, privilegiando algo el punto de vista de los médicos; que se resume bien en la frase de uno de ellos: “Debemos soportar nuestra ausencia aún estando allí...”. Así, queda una cuestión: ¿Se podría haber preguntado un poco más a los médicos indígenas (los *yatiris*) cómo *ellos* creen que la relación con los médicos podría mejorar?¹². Pero tal cuestión seguramente será el pretexto de otro libro de Gerardo Fernández Juárez, tan ilustrativo como el que comentamos aquí.

¹¹ De hecho, más que ausencia de pesimismo, hay un cierto optimismo político que asoma a menudo a lo largo del libro. Así, por ejemplo: “Por fin, los grupos autóctonos encuentran mejores cauces para expresarse y representarse a sí mismos sin necesidad de intermediarios” (p. 153).

¹² Aunque este punto de vista no se refleja tanto como el de los médicos, bien valdría la pena que las soluciones ofrecidas por Fernández Juárez fuesen accesibles —en

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Ansi3n, J. 1987. *Desde el rinc3n de los muertos. El pensamiento m3tico en Ayacucho*. Lima: GREDES.
- Ansi3n, J. (ed.). 1989. *Phistacos. De verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.
- Caro Baroja, J. 1992 [1980]. *Brujer3a vasca*. San Sebasti3n: Txertoa.
- Descola, Ph. 2003. *Antropolog3a de la Naturaleza*. Lima: IFEA, Lluvia.
- Fern3ndez Ju3rez, G. y J. M. Pedrosa (eds.). 2008. *Antropolog3as del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la raz3n*. Madrid: Calambur.
- Guti3rrez Est3vez, M. 1993. "Mayas, espa3oles, moros y jud3os en baile de m3scaras", en M. Guti3rrez Est3vez; M. Le3n-Portilla; G. Gossen y C. Klor de Alva (eds.), *Morfolog3a y ret3rica de la alteridad. De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Vol. III. La formaci3n del otro*: 323-377. Madrid: Siglo XXI.
- Molini3, A. 1991. "Sebo bueno, indio muerto: La estructura de una creencia andina". *Bulletin de l'Institut Fran3ais d'Etudes Andines* 20 (1): 79-92.
- Ortiz Rescaniere, A. 1985. "S3mbolos y ritos andinos: un intento de comparaci3n con el 3rea vecina amaz3nica". *Anthropologica* 3: 61-86.
- Ortiz Rescaniere, A. 2004. *Sobre el tema de la pasi3n. Mitolog3a andino amaz3nica*. Lima: Pontificia Universidad Cat3lica del Per3.
- Portocarrero, G.; I. Valent3n Segovia y S. Yrigoyen. 1991. *Sacaojos: crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: Tarea.
- Rivera And3a, J. J. 2000. "Los gentiles de Llama". *Anthropologica* 18.
- Rivera And3a, J. J. 2002. "La fiesta de moros y cristianos en el Per3" (rese3a del libro de Milena C3ceres Valderrama). *Anthropologica* 20: 367-368.
- Rivera And3a, J. J. 2005. "Killing What You Love: An Andean Cattle Branding Ritual and the Dilemmas of Modernity". *Journal of Anthropological Research*.
- Tausiet, M. 2004. *Ponzo3a en los ojos. Brujer3a y Superstici3n en Arag3n en el siglo XVI*. Madrid: Turner.
- Taylor, G. 2008. "La ogresa en los Andes y en la Amazonia". *Bulletin de l'Institut d'Etudes Andines* 37 (2): 293-328.
- Tom3, P. 2008. "Una experiencia comparada de trabajo etnogr3fico entre Espa3a y M3xico, o la ecolog3a cultural revisitada". *Revista de Dialectolog3a y Tradiciones Populares* 63 (1): 121-146.

JUAN JAVIER RIVERA AND3A

Pontificia Universidad Cat3lica del Per3

GRAN3S, Carlos: *La revancha de la imaginaci3n. Antropolog3a de los procesos de creaci3n: Mario Vargas Llosa y Jos3 Alejandro Restrepo* (Madrid: CSIC. Biblioteca de Dialectolog3a y Tradiciones Populares, XLV, 2008), 187 pp.

La *Biblioteca de Dialectolog3a y Tradiciones Populares* ha publicado recientemente *La revancha de la imaginaci3n*, una obra de Carlos Gran3s, que tiene su origen en la

espa3ol y en lenguas originarias— a los m3dicos y curanderos, no solo de Bolivia, sino de otros pa3ses andinos.

tesis doctoral del autor, dirigida por el profesor Ricardo Sanmartín Arce y galardonada en el año 2005 con el Premio Extraordinario de Doctorado en Antropología Social y Cultural por la Universidad Complutense de Madrid. Este libro constituye un espacio de análisis de la obra artística desde los ojos de un antropólogo, que recorre el relato escrito (a través de la obra del novelista peruano Mario Vargas Llosa) y la videoinstalación (mediante los trabajos del videoartista colombiano José Alejandro Restrepo). Por tanto, el atractivo de partida en este libro es combinar las distintas perspectivas de los elementos comunes entre antropología y el arte. Lo que en antropología son informantes, en el arte son personajes; lo que en antropología es descripción, en el arte es ficción; lo que en antropología es conclusión, en el arte es desenlace.

El primer capítulo arranca con una significativa anécdota donde una habitante de Aracataca, paisana de García Márquez, no vacila en perjurar contra el escritor colombiano por la forma en que la región queda reflejada en sus novelas. Carlos Granés plantea así una incógnita de partida: la descripción que de una realidad social elabora un artista, ¿inquieta a sus protagonistas originales por estar relatando la manipulación de su realidad o por sacar a la luz una verdad sobre los mismos?

El texto abre así una reflexión sobre la reciprocidad entre ficción y realidad, sobre la manera en que una surge de la otra. La antropóloga Edith Turner (Mentore 2009) señala al respecto una hermosa analogía del “ocho” realizada originalmente por Richard Schechner, según la cual los eventos reales de la vida se sumergen en el inconsciente, cuyo caos actúa como caldo de cultivo de la creación artística, que emerge a la luz en forma de novelas, poesías y otras manifestaciones artísticas que condicionan los eventos de la vida real, inspirando de nuevo la creación y repitiendo así el ciclo de manera infinita. En este interminable enlace, la *revancha* que ofrece la creación de Mario Vargas Llosa y José Alejandro Restrepo viene causada por la discrecionalidad del artista, que tiene la capacidad de recorrer los caminos entre la realidad y la ficción. Carlos Granés entiende esta discrecionalidad como un proceso del que se valen los artistas para construir mundos ficticios ordenados y coherentes a partir de la caótica realidad social, histórica y política donde se desarrollan los escenarios de sus obras.

El segundo capítulo del libro realiza un riguroso análisis cronológico de las principales novelas de Mario Vargas Llosa. Al tiempo que se sintetizan sus libros más significativos, se entremezcla la descripción del contexto histórico político y social con interesantes notas de la investigación etnográfica de Granés, así como momentos destacados de una entrevista que el autor realiza al novelista peruano. El primer bloque de novelas se encuadra bajo el epígrafe de *Los sesenta: la trampa social*. Se inicia con *La ciudad y los perros*, un relato ambientado en el colegio Militar Leoncio Prado, en la ciudad de Lima, donde el propio Vargas Llosa recibió formación como cadete. A lo largo de la historia, se demuestra que la institución educativa, lejos de servir como modelo de excelencia para los nobles valores sociales que promulga, no es sino el lugar en que los jóvenes se ven forzados a aprender los vicios y cinismos que posteriormente perpetuarán en su sociedad. Algo similar se destaca en el análisis de *La casa verde*, una novela que narra la vida de un personaje abocado a ser lo que no quiere ser; una mujer de origen indígena raptada de su comunidad que acabará creciendo en un ambiente pseudo-occidental y terminará siendo explotada sexualmente por su esposo. Esta historia traslada al lector al escenario indígena del Amazonas y la costa norte del Perú. Según Granés, la imagen de la marginalidad del indígena peruano convenció a Vargas Llosa de que lo mejor para estas comunidades es la integración a Occidente. Como es sabido, este fue un pensamiento que inspiró durante dé-

cadras las políticas indigenistas de países como México, y que fueron llevadas a cabo —con discutible éxito— por renombrados antropólogos.

Este apartado se completa con las revisiones de otro grupo de novelas, entre las que destacan *Los cachorros* y *Conversación en La Catedral*. A lo largo de estos dos relatos reluce una dolorosa realidad presente en la mente de Vargas Llosa: la evidencia de que —al igual que en la vida de sus protagonistas— en algún momento el Perú “se jodió”, quedando inevitablemente “sentenciado al abandono moral y a la frustración”. Mientras los vicios y las injusticias del capitalismo perduren, los países de Latinoamérica permanecerán en el subdesarrollo y sufrirán el dominio de una élite corrupta.

Según señala Granés, en ese momento se sucede un “quiebre histórico” en la novela de Vargas Llosa, que tiene su origen en el encarcelamiento de Herberto Padilla, poeta cubano detenido por el régimen de Fidel Castro. Vargas Llosa encabezó una protesta reclamando la libertad de Padilla, que fue concedida por el gobierno cubano a condición de que este reconociese el tono reaccionario de sus escritos y condenase a los intelectuales que se movilizaron para liberarlo. Este suceso causa en Vargas Llosa el desencanto hacia la revolución cubana, provoca su ruptura con el socialismo y origina su tránsito ideológico hacia la filosofía liberal que le llevaría años más tarde a encabezar la candidatura para la presidencia del Perú. Vargas Llosa canalizaría esta lucha política hacia el mundo intelectual, al protagonizar poco después duras acusaciones públicas hacia algunos escritores que apoyaban el régimen castrista, entre ellos Gabriel García Márquez. En el pensamiento de Vargas Llosa, el proyecto utópico del socialismo contrasta con la posterior degeneración de sus regímenes políticos en el dogmatismo, la dictadura y el despotismo; una circunstancia que da base al análisis de otro grupo de novelas como *La guerra del fin del mundo*, *Historia de Mayta*, *El hablador*, *La fiesta del chivo* o *El paraíso en la otra esquina*. Tal vez la primera de estas novelas sea la más representativa. En *La guerra del fin del mundo* se produce la colisión entre las figuras de tres fanáticos: el mesiánico, el nacionalista y el comunista; trayendo consecuencias devastadoras para los habitantes de Canudos, pueblo donde se desarrolla el relato. En una interesante observación, Granés señala cómo esta historia se convirtió en un augurio de lo que ocurriría en el Perú con el surgimiento de Sendero Luminoso, grupo guerrillero arropado por consignas revolucionarias y que arrastraría al país hacia una hecatombe de setenta mil muertes. Como es sabido, la erradicación de Sendero Luminoso a cargo del régimen populista de Fujimori (rival de Vargas Llosa en las elecciones de 1990) dio pie a una política nacional de propaganda y corrupción que dejó tras de sí un lamentable reguero de torturas y desaparecidos. Aquí se centra una de las principales preocupaciones que marcaron el nuevo ciclo en el pensamiento de Vargas Llosa y que le hicieron abandonar la idea de que el capitalismo era el origen de los males de su país. Otro de los contrastes recurrentes que Granés analiza en la obra de Vargas Llosa es la temática del arcaísmo frente a la modernización. En esta ocasión el escritor peruano recoge la imagen de la selva como un lugar sin ley, donde históricamente el indígena se ha visto a merced de aventureros, mercenarios, políticos y militares. Sin embargo, como ya se ha dicho, la postura de Vargas Llosa en novelas como *La casa verde*, *El hablador* y *Lituma en los Andes*, lejos de plantear una preservación de los valores y costumbres indígenas, se orienta hacia una progresiva occidentalización de los mismos, con ojos de admiración hacia la cultura europea. Es significativo, señala Granés, que el novelista manifestara en varias ocasiones su antipatía hacia los incas, por representar una sociedad regimientada y burocrática que sigue reproduciéndose en el Perú de hoy.

La apología del mestizaje y la apertura hacia Occidente en el pensamiento de Vargas Llosa se entronca con la creación de la utopía privada a través de las fantasías de sus personajes. Este es un aspecto que Granés analiza en novelas como *Elogio de la madrastra* o *Los cuadernos de Don Rigoberto*, donde se recrean el erotismo, los juegos inocentes, las perversiones, los sueños y el mundo de los deseos. De nuevo se trata de crear una realidad alternativa a través de la imaginación, un mundo sustitutivo que compite con el mundo real, en un recurso que Vargas Llosa denomina *deicidio*. Esta temática también se relaciona con las obras teatrales *La Chunga* y *Ojos bonitos, cuadros feos*; aunque en esta ocasión la vida e ilusión de sus protagonistas es cercenada por la realidad a través del fracaso, que arruina sus fantasías y los aboca al empobrecimiento espiritual. Según señala el crítico Efraín Kristal la obra de Vargas Llosa evidencia una y otra vez cómo las esperanzas del individuo son siempre mayores que su habilidad para satisfacerlas.

La tercera parte del libro aborda un análisis parecido pero aplicado a los trabajos del videoartista colombiano José Alejandro Restrepo. Si bien la extensión es notablemente menor que en el caso de Vargas Llosa, el capítulo ofrece un nutrido análisis crítico a través de la imagen y muestra fascinantes reflexiones que invitan nuevamente a una construcción alternativa de la realidad. Granés destaca como hilo principal en la obra de Restrepo la idea de que el ser humano se crea a sí mismo y está capacitado para sobreponerse a las restricciones del ambiente.

El capítulo comienza analizando la figura del carguero en la obra de Restrepo. Así se denominaba al indígena que, usado como bestia de carga, transportaba una silla sobre sus espaldas donde se acomodaba el viajero occidental, llevándole a través de los abruptos y escabrosos caminos que no se podían transitar a caballo. Aparentemente existe una degradante relación de poder del amo sobre el esclavo, pero Restrepo está interesado en que se vea precisamente todo lo contrario. A modo de giro foucaultiano, al artista destaca la capacidad real que tiene el nativo para arrojar su carga humana al vacío de los escarpados precipicios donde el colono se encuentra indefenso. Esta reflexión podría extrapolarse a otras escalas del pensamiento histórico, como por ejemplo la idea marxista de que el proletariado compone la infraestructura de la sociedad occidental, encerrando en sí mismo un latente y demoledor poder revolucionario. Al igual que ocurriera en las novelas de Vargas Llosa, Restrepo reconstruye de manera coherente la realidad a través de su creación artística. Sin embargo, la orientación política e ideológica de Restrepo se opone completamente a la del escritor peruano. Lo que él destaca no es tanto el poder del conquistador occidental como el del indígena, no es tanto la inteligencia del europeo como su incapacidad para percibir la realidad del Nuevo Mundo. Mientras que el escritor peruano realiza una defensa del liberalismo y la apertura hacia Occidente, el artista colombiano se orienta hacia el proteccionismo y la preservación de las costumbres autóctonas.

El juego de la percepción aparece en otras creaciones de Restrepo, tales como *Ojo por diente* o *El cocodrilo de Humboldt no es el cocodrilo de Hegel*, que cambian los esquemas sensitivos del espectador, haciendo que las cosas más insignificantes sean vistas como las principales y mostrando cómo el poder de algo no reside en ese algo, sino en la capacidad para presentarlo ante su observador de una u otra manera. Destacan otras videoinstalaciones, como *Orestiada*, una compleja composición que caricaturiza el proceso de creación del himno nacional colombiano, una marcha militar cantada como un aria de ópera que fue compuesta por el tenor italiano Oreste Sindici. La solemnidad y belleza con que el himno se inculca en los colegios contrasta con la ridiculización recreada por Restrepo, cuya música de fondo se entremezcla con las imágenes del cuerpo muerto de Sindici rodeado de olvido, ruinas, boñigas y espesura.

En otras videoinstalaciones como *Musa paradisíaca* o *Urabá: ¿paraíso o infierno?*, Restrepo retoma la relación entre Occidente y Latinoamérica. En la primera obra se describe cómo el banano y la fertilidad de la tierra eran concebidos por los occidentales como símbolos de obstáculo hacia el progreso, ya que el suelo rico en frutos y alimentos no exige del hombre más que unos pocos días de trabajo para procurarse el sustento. En el segundo caso, este mismo entorno es asociado a la tragedia y el sufrimiento humano, por haber sido de una u otra forma condicionante de la movilización de organizaciones guerrilleras colombianas, grupos paramilitares e intereses de compañías multinacionales.

El último capítulo del libro recorre algunos de los extremos conceptuales de Latinoamérica que posicionan a cada uno de los dos artistas. El futuro frente al pasado, la apertura frente al cierre, el individuo frente a las culturas, el liberalismo frente al multiculturalismo y la construcción frente a la deconstrucción. Bajo estos antagonismos, el punto en común entre los dos autores reside en compartir una misma forma de expresar sus posturas ideológicas. De nuevo, se trata de construir una realidad alternativa a través del proceso artístico.

El libro de Carlos Granés es un excelente trabajo analítico, fundamental para entender las creaciones de Vargas Llosa y José Alejandro Restrepo. No se trata de una crítica literaria o artística ni de una mera revisión de sus obras, sino de una magnífica lectura antropológica que se atreve a analizar, al mismo tiempo, la parte de realidad y fantasía que contienen los distintos trabajos de cada artista. Es un libro cuya lectura invita en todas sus páginas a la reflexión pero sin caer, en ningún momento, en la escritura densa o tediosa. Por el contrario, la obra goza de un estilo de redacción fluido, ágil, ameno y sumamente atractivo. La calidad de la escritura de Granés se percibe por el hecho de que, pese a basarse en una extensa investigación etnográfica sobre los artistas y el entorno de sus obras, no cae en la pesadez del detalle ni en la sobrecarga de datos. En el aspecto crítico, y dado que es un antropólogo quien escribe el libro, puede llamar la atención un cierto carácter aséptico ante la ideología de trasfondo en la obra de Vargas Llosa y Restrepo. Aunque la decisión es sin duda deliberada, más de un lector se sentirá con ganas de escuchar una reacción comprometida del autor ante algunas de las temáticas utilizadas por los dos artistas y que por excelencia pertenecen al campo de estudio de la antropología, especialmente la referida a los pueblos indígenas en Latinoamérica y las políticas sociales que el estado nación ha aplicado sobre ellos a lo largo de la historia.

De cualquier manera, estamos ante un trabajo pulido, cuidado y cuya brillantez no sólo hace disfrutar de la lectura sino que también proporciona una experiencia instructiva. *La revancha de la imaginación* será, sin lugar a dudas, un trabajo de referencia para los estudiosos de Vargas Llosa y José Alejandro Restrepo, ya que ofrece una interpretación de sus obras desde la disciplina antropológica, incorporando un paso más allá de la crítica literaria y artística.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Mentore, G. 2009. "Entrevista a Edith Turner". *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 4 (3): 337-356.

SERGIO LÓPEZ
Universidad de Virginia. EE.UU.