

NOTAS DE LIBROS

CASTILLA URBANO, Francisco: *El análisis social de Julio Caro Baroja: Empirismo y subjetividad* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Antropología de España y América. Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares XXXVII, 2002), 342 pp.

Julio Caro Baroja es, sin ambages, un sabio «nuestro» que debe ser «patrimonializado» —no reverenciado a la manera de «académica vaca sagrada», sino leído e integrado en nuestro discurso—, tenido como lo que fue: el máximo exponente de la antropología española —sea esto lo que fuere—, el iniciador solitario de innumerables caminos que mucho después se presentaron como novedosos, el investigador riguroso y sugerente que, como aclara Francisco Castilla Urbano en su introducción, nada tiene que ver con esa especie que se propagó de ser un «autor ajeno a teorías y métodos».

Son muchos los años que Francisco Castilla ha empleado en la elaboración de este libro sobre la producción carobarojiana, lo cual avala el rigor de su análisis y la corrección de unos juicios que proceden «del interior» de la propia obra. Bien puede decirse que este trabajo contribuye a una justa «puesta en valor» —expresión que nada gustaría a don Julio— de lo estudiado, llegando, en no pocos pasajes, a complementarse eficazmente con los textos de Caro. En cualquier caso, esta suerte de historia de las ideas desde un preciso orden cronológico, estimula e invita al conocimiento de los títulos comentados, alenta y organiza, pero en ningún caso pretende ser un sustitutivo de la lectura de los originales. Con todo, Francisco Castilla consigue dar una idea completa del complejo intelectual que fue Caro Baroja. Un conocimiento riguroso, que no hagiográfico, sin rehuir la crítica de los conocidos solipsismos últimos de Caro ni la inaprensibilidad de algunos de sus conceptos.

El análisis social de Julio Caro Baroja tiene una impecable distribución cuatripartita —«La formación de un sabio», «Los métodos», «Los conceptos» y «Los fundamentos»— y aunque existen leves reiteraciones propias de un trabajo recopilatorio, es muy congruente en sus planteamientos y desarrollo. Comienza recorriendo las influencias recibidas por el joven Julio desde la complicidad con otros trabajos —particularmente *Los Baroja* o «Una vida en tres actos», de tal manera que evita el parafraseo de lo conocido —Pío, Ricardo, Carmen...— para detenerse en José Miguel de Barandiarán, de quien nos ofrece un pequeño tratado que se justificará sobradamente en el capítulo siguiente —«Los métodos»— al perfilar el esfuerzo de Caro por encontrar un marco teórico acorde a sus trabajos y desarrollos. A partir de este momento el libro alcanza una altura que trata de no abandonar hasta el final mostrando un Julio Caro Baroja atento y preocupado por la teoría y el método, consciente de las evoluciones que va sufriendo el panorama europeo y americano, tratando de compaginar nuevas visiones con lo que para él fue siempre irrenunciable: un sentido histórico imprescindible para

RDTP, LIX, 1 (2004): 233-268

el estudio de pueblos europeos. De los primeros tanteos en la órbita de los *kulturkreise* alemanes —de Barandiarán hacia Schmidt— a las aproximaciones funcionalistas y estructuralistas, Caro Baroja bucea en autores y teorías, usa y adapta, enmascara, oculta, se distancia y critica lúcidamente esfuerzos escolásticos. Su independencia y erudición, sumadas a la crucial amistad de Foster y muy especialmente de Pitt-Rivers, salvan la historia de la antropología española de ser un páramo para conectarla con corrientes internacionales y escapar del pedestre aislacionismo de aquellos años —antes, incluso, del tratado «de amistad» con los EE.UU.—, pero además hay un esfuerzo por articular un marco propio interpretativo, marco que nace de su propia tarea y datos, como señala Castilla Urbano: de lo empírico.

La inmensa producción carobarrojaña muestra así, una riqueza de acentos no diré que insospechada pero sí muy desconocida por parte de algunos agoreros que se las dieron de modernos en tiempos para acabar recorriendo sendas que ya don Julio había transitado. Hoy que nadie discute la crisis del modelo funcionalista, que la separación de disciplinas es un atraso —una interdisciplinaria de la que don Julio era encarnación viva—, que el objeto ya no es tanto “los otros” como “nosotros”, con la irrupción de nuevos espacios —transnacional, cyberculturas—, el auge de los esencialismos y su «uso» de la historia... la obra de Caro Baroja sigue siendo tremendamente sugerente y sus ecos permanecen en la antropología contemporánea, especialmente si asumimos ésta como disciplina para un mundo en cambio constante, para pensar desde la complejidad, la constante reificación de conflictos y la negociación de identidades.

Que Caro Baroja no reuniera una corte de discípulos en torno a sí o en puestos clave del panorama universitario nada significa en cuanto a su magisterio. La seminalidad de su obra se percibe en los nuevos objetos de la historia social —espacio que él consideraba propio— y en todos los vértices de contacto interdisciplinar de las humanidades. El estudio de lo popular, de las minorías, de los perseguidos y excluidos sigue preñado de interés para analizar la conflictiva multiculturalidad, esa que no está en el *Forum* barcelonés porque no es consumo *chic*. La importancia que Caro da a los contextos histórico-culturales es una reivindicación contra los estudios-isla. Todo ello es, en definitiva, una base mucho más sólida para la comprensión de una «antropología europea» que el tradicional estudio del exotismo.

Como señala Castilla Urbano, en la obra de don Julio puede ser más perceptible a primera vista la crítica que la propuesta, pero ahí están conceptos como *mundos circundantes* —de resonancias ecológico-culturales—, *tipos ideales* —tan importante para la corrientes prosopográficas, la historia de las mentalidades o la propia etnohistoria—, *arquetipos y modelos* —complejos y no del todo resueltos, pero que expresan el proceso de *feed-back* socio-personal en la estructuración de pautas, modelos y creencias—, los *lugares comunes* —o del desenmascaramiento de tópicos—, el estudio de las *caracterizaciones étnicas* —a nivel nacional o más minoritario—, etc.

La paradoja de don Julio fue ser —en expresión de Manuel Gutiérrez Estévez— «demasiado antiguo, demasiado moderno». Su innegable carácter de precursor fue visto como el un «radical libre», ajeno a controles, un hombre que se decía del XIX y que intuyó lo porvenir con extrema lucidez.

En fin, «la antropología de Caro Baroja puede ser considerada una antropología de la subjetividad, una antropología en la que la subjetividad está siempre presente en un doble sentido: la de lo sujetos y grupos estudiados desde sus propias expectativas, creencias y valores, y la del antropólogo, que no renuncia a un saber que surge de sus

vivencias y que es aquilatado por sí mismo, en detrimento de los dogmas de escuela» (Castilla Urbano, p. 303).

IGNACIO FERNÁNDEZ DE MATA
Universidad de Burgos

PANIAGUA PANIAGUA, Juan Antonio: *Etnohistoria y religión en la antropología de Julio Caro Baroja*. Presentación de Pío Caro Baroja (Fuenlabrada: Diedycul, 2003), 115 pp.

No son muchas las obras sobre el pensamiento de Julio Caro Baroja que vienen publicándose, por lo que merece la pena celebrar la aparición de una de ellas. Juan Antonio Paniagua edita una obra (115 páginas), resumen de su tesis doctoral, que pretende dar cuenta del pensamiento del antropólogo en cuanto guarda relación con la religión. No es ésta una tarea fácil. Muchas son las dificultades que encuentra habitualmente cualquier estudioso de la obra de este autor: desde su larga trayectoria hasta el voluminoso número de sus publicaciones, desde la diversidad de métodos utilizados hasta la variabilidad de los temas tratados, por no mencionar la oscuridad en las fuentes manejadas, etc. Incluso cuando se escoge un territorio aparentemente tan específico como el de lo religioso, la afluencia de mitos, ritos, casuística, instituciones, ceremonias, magia, etc., configuran un panorama de gran complejidad. Una vez asumido el objetivo de estudiar la religión en la antropología de Julio Caro Baroja, a lo anterior hay que unir un obstáculo adicional: la forma de analizar la realidad por parte de aquél se centra, sobre todo, en las creencias, contribuyendo de esta forma a unificar en un solo registro la interiorización característica de la religión con la visión del mundo de cada sujeto.

La disección que el autor se ha visto obligado a realizar para rastrear lo religioso en los escritos de Caro Baroja tiene tanto que ver con esto último, como con el hecho de que la religión es, en muchos de sus libros, una parte de la totalidad social que no admite una fácil separación con el resto. Tal vez por ello, aunque, en la primera de las cinco partes en las que aparece dividido este estudio, el autor da cuenta de la diversidad de métodos utilizados por Caro Baroja a lo largo de su vida, no se ha servido de este dato para sus posteriores investigaciones; su aproximación es, sobre todo, temática, por lo que textos que pertenecen a etapas muy diferentes, son evaluados desde una misma perspectiva y citados como si las diferencias metodológicas o temporales no fueran significativas. El resultado obtenido permite aplicar a la religión lo que otros autores han señalado como rasgo general de la creación carobarojiana: se trata de una obra prolija y erudita por la cantidad de fuentes consultadas, pero repetitiva (p. 114).

Dos son los supuestos básicos en los que, a juicio del autor, se asienta la obra de Caro Baroja: su escepticismo metodológico y su visión de la historia como un proceso ciego, indeterminado y contradictorio (p. 12). Ambos deberían ser matizados para evitar una consideración equívoca de los mismos. La razón del escepticismo carobarojiano, considera el autor que hay que buscarla en la simpatía por Carnéades y los moralistas franceses (pp. 13, 67, 73, 89, 107, 114, 222); yo creo que es algo mucho más profundo que una influencia literaria o filosófica, que corresponde más bien a un rasgo de su carácter alimentado desde niño por la influencia de su tío Pío. En cualquier caso, más allá de su origen, habría que explicar que no se trataría de un escepticismo pirrónico, ni sería éste la razón última de los frecuentes cambios de método e incluso

de opinión, de Caro Baroja. En realidad, aunque exista una forma de escepticismo en el autor de *Los Baroja*, no debe ignorarse que el presupuesto último sobre el que se asienta es su desconfianza hacia toda escuela o generalización. Por tanto, este escepticismo no es el de los escépticos clásicos; no niega la verdad o las posibilidades del conocimiento, sino que introduce la duda acerca de la adecuación entre la representación que se deriva de la gran teoría y la realidad. Es un escepticismo que se deriva del rigor y la mesura, que sería su razón última, más que de la inseguridad acerca de lo que nos rodea. Sólo en este sentido debe ser reconocido como un escepticismo epistemológico (pp. 12 y 107).

Este escepticismo se ve reforzado, a su vez, por la concepción de la historia de Caro Baroja. Considera ésta desde una perspectiva particular, la que marcan los individuos y sus circunstancias, inmersos en una temporalidad que no siempre es la que corresponde a su mentalidad o a sus empeños. Una visión de la historia que no puede desligarse de los grandes acontecimientos y estructuras que le sirven de escenario, pero que se complace en mostrar cómo se materializan en la vida cotidiana de sus biografiados. Tal vez por ello señala el autor de este estudio que «no deja de haber una cierta contradicción en el empeño de cargar las tintas en las “estructuras” en las que se encuentra inmerso el hombre y la acentuación, al mismo tiempo, del principio protagórico como referencia determinante de toda posible antropología» (p. 20). El resultado no es, sin embargo, contradictorio, sino original: es un universo donde el apego a las ideas de hoy no siempre garantiza un paso fructífero por el mañana, y donde la sociedad, sus instituciones y los designios de los que mandan ejercen una influencia que desborda cualquier previsión. Esto hace que los individuos de los que se ocupa Caro Baroja muestren siempre una cierta inadaptación y que el conflicto constituya su vínculo más llamativo con las personas, autoridades o costumbres que les rodean.

La religión no es una excepción a lo anterior. Mostrando las creencias individuales en su relación con la sociedad, Caro Baroja pone al descubierto tanto la complejidad de ésta como la diversidad de aquéllas, algo que el autor ha querido estudiar en la tercera parte de su obra, pero que aparece constantemente en la misma. La heterogeneidad de credos y actitudes sirve para mostrar distintas formas de ser, a la vez que rompe con la visión uniforme de la sociedad que, con frecuencia, se ha querido transmitir. Juan Antonio Paniagua (p. 72) vuelve sobre esta idea al subrayar que Caro Baroja reivindica la subjetividad como el elemento impulsor de los sistemas de creencias. Sin embargo, el particularismo tiene sus límites y cuando se aprecia la defensa del mismo que realiza Caro Baroja no podemos evitar plantearnos que toda heterodoxia lo es frente a una ortodoxia que se muestra más recia y reconocida. Julio Caro, al primar el conflicto sobre el consenso y el particularismo frente a la totalidad de lo social, suele dejar en un segundo plano esta realidad. Sirva, como muestra aplicada al plano de la religiosidad, el siguiente texto:

Creo que toda visión sociológica de una religión, la que sea, es por ahora insuficiente. La materia a investigar me parece más compleja, creyendo o no creyendo. Y lo que es evidente es que el estudio de las religiones primitivas nos servirá de poco, o no nos servirá de nada, al encaramos con un mundo complejísimo como el católico, en el que toda referencia a «sociedad», «cultura», «personalidad», etc., debe ir matizada, aclarada, clasificada y en un punto. Aun cuando se trate de su posición frente a la magia, astrología y técnicas adivinatorias, el caso primitivo no nos sirve como punto de comparación, y especular sobre los orígenes emocio-

nales, intelectualistas, voluntaristas, psicológicos o sociales de la religión será una pobre bachillería ante la inmensidad de móviles y de resultados, ante acciones y pensamientos contradictorios; ante la monja extática o parlanchina, el mercader piadoso o corrompido, el prelado autoritario o humilde, el campesino supersticioso o escéptico, el guerrero violento o benévolo; todos católicos y contemporáneos entre sí. Son muchas «sociedades» las que viven bajo una misma religión y son muchas formas de religiosidad las que coexisten arrancando de una misma raíz milenaria (J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid: Sarpe, 1985: 607).

Desde esta perspectiva, se comprende que el autor (p. 108) subraye la polémica que Caro Baroja mantiene «con las “formas elementalés” de Durkheim y con el concepto de “armonía” de los funcionalistas británicos».

La religión suele presentarse como el universo de lo absoluto, eterno e indiscutible. Pero tan pronto como esas pretensiones son analizadas por Julio Caro desde el lado humano no pueden menos que plegarse a las circunstancias. Así, el segundo apartado del libro insiste en cómo el mito se adapta a la realidad (p. 27) y adopta formas diversas; formas que, en ocasiones, guardan relación con la naturaleza en la que se asientan (las lamias, el hombre pez, etc.) y, en otras ocasiones, actualizan un arquetipo. De una u otra forma, la naturaleza aparece cargada de valores, siendo más un producto de las creencias humanas que una realidad objetiva. Por otra parte, el autor del libro no deja de analizar, partiendo de su origen en el concepto de frustración, la vertiente mítico-mágica, que tantas páginas de interés presenta en la obra de Caro Baroja.

También el tiempo aparece envuelto en la diversidad de sentidos que le otorgan las creencias humanas. El cristianismo llena el tiempo de sentido, adaptando el ritmo del año y el ritmo del trabajo y del ocio a sus ritos. A veces, ese sentido no es sino la adaptación a la que ha debido plegarse el propio cristianismo al no poder modificar las costumbres derivadas de los cultos paganos. En ambos casos, el tiempo pierde su carácter cuantitativo y abstracto, para convertirse en una concepción cualitativa y concreta profundamente arraigada en la experiencia vital (p. 39).

En el ámbito de la verdad, Caro Baroja nos hace ver el relativismo de toda creencia. Aunque la ortodoxia religiosa sea el ámbito de lo indiscutible, la precedencia de creencias paganas respecto del cristianismo atenúa esa pretensión. El monoteísmo supone para Caro Baroja, según se constata en el cuarto apartado del libro (p. 83), un cambio último en la expresión; pero el proceso mitificador que establece es el mismo que el del politeísmo: la configuración de lo divino y su idea está basada fundamentalmente en la mitificación simbólica de la naturaleza. Por eso, la religiosidad popular aparece llena de creencias vinculadas al mundo circundante e impregnada de politeísmo, a pesar de pervivir a través del ritmo festivo cristiano. Se muestra así, bajo la forma ortodoxa, el fondo imperecedero (¿arquetípico?) que une a los hombres con el mito.

Por otra parte, incluso dentro del monoteísmo, la distinta forma de vivir la religión por parte de los individuos, hace que desaparezca cualquier pretensión de uniformidad: desde la perspectiva de los sujetos no hay un Dios, sino muchos y las relaciones que los individuos establecen con ellos son múltiples. La atención que Caro Baroja presta a las creencias individuales acentúa esta tendencia. Las representaciones mentales configuran lo que en este libro se llama una ontología poética (pp. 77, 95 y 97) y que yo creo más apropiado llamar, puesto que rebasa el ámbito religioso y el de la

mitificación de la naturaleza hasta elevarse a rasgo constitutivo del pensamiento de Caro Baroja, una ontología de las creencias (Castilla, *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*. Madrid: CSIC, 2002: 295).

El apartado quinto del libro está dedicado a la justificación pragmática de la religión. Aparecen en éste las relaciones de la religión con el vitalismo, la ecología, la estética y la tolerancia. Tal vez el aspecto más interesante a reseñar sea cómo, aun compartiendo Caro Baroja el diagnóstico de Nietzsche respecto al antivitalismo de la cultura occidental, valora positivamente dos características del catolicismo: la casuística moral y la religiosidad popular. En su aproximación a la religión, la justificación pragmática, con sus límites, le parece la más adecuada al autor (p. 111) para el estudio del hecho religioso por Caro Baroja. En esto, la coincidencia con otros fenómenos sociales estudiados por el antropólogo es clara: en su obra predomina y tiene más fortuna siempre el análisis del funcionamiento que la aproximación teórica.

El libro finaliza con unas conclusiones que, en algún caso, rebasan el ámbito de lo religioso para convertirse en un juicio general sobre el pensamiento de Julio Caro Baroja. Así, el autor no deja de señalar (p. 107) que el rechazo del optimismo ilustrado y de la visión lineal y progresiva de la historia, se unen en el antropólogo con su escepticismo epistemológico y un genérico y moderado positivismo metodológico. En realidad, este positivismo, que se caracteriza por su apego a los documentos y a la observación directa, es el instrumento de un escepticismo que, como se ha señalado, no renuncia a la consecución de la verdad. Más matizaciones requeriría la aceptación, siguiendo las declaraciones del propio Caro Baroja, de la línea kantiana de su antropología (pp. 16, 18, 106, 114). Tal influencia sólo es real en los últimos años de su vida y apenas se justifica desde algunas páginas de su *Antropología*.

Este trabajo supone la primera aproximación al tema de la religión en la antropología de Caro Baroja. Sería conveniente que encontrara continuidad con el desarrollo de aspectos concretos. El estudio de la religión es demasiado amplio y tiene las suficientes derivaciones como para que no se prescindiera de una segunda parte o de algunos artículos que, con el apoyo de la bibliografía existente sobre la obra de Caro Baroja, a la que el autor ha recurrido en muy escasa medida en esta ocasión, permitieran dar profundidad y realce a lo que ahora se apunta.

Por último, puesto que se trata de uno de los primeros libros de una editorial joven, hay que señalar que la edición de la obra aparece algo descuidada, con más erratas de las que parecen justificables, especialmente la que afecta a las páginas 93-94, donde se han repetido líneas de un mismo texto.

FRANCISCO CASTILLA URBANO
Universidad de Alcalá

SANMARTÍN, Ricardo: *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa* (Barcelona: Ariel, 2003), 149 pp.

El título escogido para esta original y paradójica obra por su autor, Ricardo Sanmartín Arce, enfatiza el tratamiento detallado que su texto dedica a las acciones estratégicas cuyo ejercicio consciente vertebra y posibilita la práctica de la etnografía antropológica.

La paradoja del ensayo estriba en el contraste establecido entre la resuelta claridad de estilo y orden expositivo, y el dédalo de conexiones internas de un proceso

metodológico arduo, enmarañado, cuajado de perspectivas, actitudes y requisitos difícilmente expresables a quien no los haya experimentado a su vez. La sobriedad del escrito esconde agazapada una gran complejidad en temática, reflexión y matización. La escritura fluida, y a menudo predatoria a la captura de expresión cabal para imágenes fugaces y percepciones cuasi-inefables, contribuye a conciliar dicha antinomia, favoreciendo la comprensión lectora sin dejar grandes resquicios para anfibologías interpretativas.

La complejidad de la obra deriva también de su origen en diferentes ensayos generados y publicados en disperso. Este carácter compuesto queda reflejado en el título elegido: un esbozo de la secuencia del proceso de investigación. Sin embargo, como justifica el autor, el encabezamiento podría haber sido «confesiones metodológicas», al condensar éste el propósito central del ensayo: explorar en retrospectiva el modo en que la integral experiencia vital y de campo del sujeto investigador puede instrumentalizarse de cara a aprehender, registrar y comprender alteridades culturales en sus categorizaciones específicas. Pero además, porque dicho epígrafe sintetiza su intención de abordar la totalidad de la empresa sin decir nada que no proceda de su propia experiencia del trabajo de campo y de su esfuerzo reflexivo.

Desde mi punto de vista, otro rótulo también podría condensar el argumento: «Antropología creativa. La 'pasión' experiencial de la alteridad como útil interpretativo».

No obstante, otro factor que contribuye a enriquecer el edificio científico de la obra consiste en que Sanmartín ha generado una compacta trama argumental para la que se apoya en un cotejo dilatado; un ir y venir –abductivo en sí, aún siendo evidente el predominio de la inducción— entre esas experiencias que le ha dado el «campo» y sus referencias teóricas. Entre éstas, conviene destacar la importancia recurrente y fácticamente concedida al acerado escrutinio de Ortega, respecto al cual el autor debería reconocer su co-magisterio, junto al de Weber.

Pues bien: es la incardinación en la experiencia vivida y deliberada lo que anula de partida cualquier desconexión temática que pudiera derivarse del carácter compuesto de la obra, confiriéndole, a cambio, tales completitud, trabazón e integridad argumentales, y coherencia lógico-expositiva, que es difícil concebir un modo más poderoso y perspicaz de guiar al lector a lo largo de la prolija trocha de modos de ver y escuchar, de exigencias respecto a la elucidación empírica de problemas, o de destilado y utilización de valores y conocimientos desde las creencias. En definitiva, una guía *probada* para generar empírico-creativamente interpretación comprensiva de otras especificidades socioculturales, *dirigida* a quien se ejercite en la etnografía antropológica, y *competente* para alentar en el lector de monografías la ampliación de su referencia de lo humano. Ahí se puede entender esa sorprendente sobriedad del texto: deriva del profundo dominio ejercido por el autor, tanto sobre sus espigadas referencias teóricas, como sobre su propia experiencia etnográfica. Una experiencia reiterada desde los cañaverales de la Albufera hasta los talleres de la industria valenciana o los estudios de creación artística. Una experiencia plural, asimilada y madurada hasta sintetizar sus aspectos constantes, sus mecanismos efectivos y la justificación de sus variantes.

Pero la integridad y coherencia de este tratado del periplo y condiciones epistemológicas del proceso etnográfico-hermenéutico, derivan ante todo de la sistematicidad interna de éste último. Sistematicidad revelada por Sanmartín en la medida en que reitera en cada tarea, en cada capítulo, cómo existe un instrumento metodológico clave, que es condición y efecto de cada una de las tareas implicadas en la agenda etnográfica, y de todas ellas complementándose. Tal instrumento básico recorre la totalidad del pro-

ceso etnográfico y constituye un singular dispositivo de conocimiento, irrenunciablemente moral, al implicar el empleo heurístico, en el trabajo de campo, de nuestros propios valores y nociones culturales para que *nos sea dada la razón* del problema desde las ideas cognitivas y morales «otras». Tal método nos permite topografiar el «oscuro relieve» de la alteridad cultural por contraste y cuestionamiento de nuestras propias figuras morales y cognitivas. Por él, nuestra mismidad cultural resulta convertida en molde «a la cera perdida», de cuya forma negativa obtendremos el vaciado de la alteridad socio-cultural.

El primer paso lógico de este método consiste en la ralentización del contexto de descubrimiento: el detenernos pausada, alerta y receptivamente en la tarea reflexiva de reconocer, definir y valorar el desconcierto que provoca en nuestras representaciones la experiencia de la alteridad cultural. El propósito consiste en aprehender esas categorizaciones ajenas que nos sorprenden, al contrastarlas y conmensurarlas respecto a nuestras propias categorizaciones. El segundo paso consecuente consistirá en que mediante el febril tanteo comparativo y translativo al que tal oscuridad y objeción nos impulsa, alcancemos un punto focal desde donde escrutar nítidamente ambos universos a la par. Se trata de un proceso rigurosamente dialógico, en el que

...ambas partes están intrínsecamente implicadas. No cabe un análisis del otro sin el correspondiente escrutinio de uno mismo.

Haciendo de nuestras mayéuticamente descubiertas mismidades varas de sondear alteridades, vamos encaramándonos a un oteadero equidistante desde el que empiece a definírse nos la razón local, y a precisárse nos las preguntas con las que podamos escrutar en los términos y sentidos pertinentes en esa cultura «otra». Unas preguntas contextualizadas, instruidas —edificadas con progresiva precisión, dentro del ajeno horizonte ideático—, que permitan ampliar el «ver» y la «escucha» sobre la lógica de la especificidad cultural del entorno investigado; que concreten y hagan conspicuas esas «ideas de valor» e «ideas cognitivas» que mantienen los «actores» en el difícilmente indagable estado de «creencia». Una escucha que nos permita trasladar nuestro horizonte cultural al suyo

modificando [aquél] para que abarque, como humanamente posible y razonable, la novedad [cultural] que la experiencia de campo nos presenta.

En la medida en que la pregunta esté cada vez más instruida dentro del horizonte cognitivo-moral local, posibilitará aprehender comprensivamente los significados que importan y valen al actor que en ellos vive y es; y que a ellos recurre y manipula en su apremiante práctica vital. Sólo así podremos establecer puentes hermenéuticos. A mi juicio, esta incisiva perspectiva metodológica encuentra un trasunto alegórico-poético en el «Romance del Infante Arnaldos», pues es ampliable a la experiencia de la comunicación y la comprensión humana en general:

Allí habló el infante Arnaldos, / bien oiréis lo que dirá: / 'Por tu vida, el marinero,
/ dígasme ora ese cantar'. / Respondióle el marinero, / tal respuesta le fue a dar:
/ 'Yo no digo mi canción / sino a quien conmigo va'.

La ralentización del proceso de descubrimiento para posibilitar la traslación del horizonte cultural del investigador al del colectivo humano estudiado constituye, por tan-

to, la estrategia vertebradora de la propuesta hermenéutico-creativa de Sanmartín. Y aquí el origen compuesto del texto aporta una nueva ventaja: la reiteración de los perfiles de tal estrategia en cada capítulo, demuestra poliédricamente la centralidad de ese método como nave y astrolabio de la investigación cualitativa. Y descubre a observación, entrevista y escritura etnográfica como dispositivos que, aún respondiendo a distintas necesidades, resultan modalidades complementarias de un mismo procedimiento de investigación de campo, coordinadas mediante ese estilo metodológico.

El primer capítulo, dedicado a la «Razón y creación antropológicas», se extiende en las propiedades epistemológicas del «habérselas con la alteridad», del —sugiero— ‘dejarse apasionar el investigador’ por tal experiencia, como una pregunta a reconocer y a formular dedicándole tiempo y energía; apreciando la vida ajena como un desafío que se yergue ante la nuestra y la cuestiona, y averiguando qué exactamente —respecto a nuestras convicciones— se nos está interpelando.

El mismo leitmotiv metodológico aflora en la segunda estación, «La observación participante». Ahí subraya el papel imprescindible de la observación y de la subjetividad del observador para inferir los significados y los valores no explícitos de la conducta local cuando ésta se pone en práctica, pues

Si lo observado no pasa a través de la subjetividad de un investigador, nunca alcanzará el necesario contraste con la imagen del hombre que éste posee (...).

El mismo registro de la observación ya implica comparación entre la alteridad observada en proceso práctico y nuestros modelos aproximativos. Esta esforzada tarea de tanteo por verter en términos de una cultura lo que es propio de otra, demanda del observador exponer su propio patrimonio moral, para poder comprender.

El capítulo tercero está dedicado a «La entrevista en el trabajo de campo», entrevista —un tipo especial de observación— útil por lo que permite inferir de ese mundo «ante el cuál brotan las preguntas que se nos plantean». La virtud de la entrevista consiste en que al posibilitarnos vivir en directo la producción del dato etnográfico, nos

permite una honda inserción en la compleja globalidad del contexto en que se enraíza el significado del discurso de los actores.

Pues bien: de nuevo aquí se reitera la central pertinencia del método de la ralentización-traslación. La esencia de la entrevista es una *escucha* que se profundiza y amplía gracias a la apertura de la atención provocada por la pregunta; una pregunta que calla más que formula; opta más por «apasionarse» —«acción pasiva», receptivamente ejercida— de la expresión ajena, que por «actuar», conduciendo activamente la misma (cf. Lienhardt 1985: 155). La escucha permite el hallazgo de la pregunta culturalmente pertinente, al posibilitar el reconocimiento de la diferencia cultural.

El capítulo cuarto nos presenta el modo en que los valores nos facilitan discernir y categorizar la realidad, al discriminar lo que consideramos preferente. El aislar las «ideas de valor» de un grupo cultural dado, destilándolas a partir de sus «creencias morales» —en interconexión con sus «creencias categoriales»—, nos proporcionará útiles instrumentos para la inferencia antropológica. Pues bien, deberemos estudiar los valores cuando los actores hacen uso práctico de ellos, y por tanto se encuentran en el inadvertido y profundo, pero poderoso «estado de creencias». Para la captura del valor en ese más fiable «estado creencial», debemos utilizar la consabida técnica experiencial: convivir con

los actores. En ese encuentro experimentaremos el cuestionamiento y relativización de nuestras propias creencias morales y ontológicas, transformándolas en «ideas». El último paso consistirá en poner en «relación de valor» las ideas morales ajenas y propias, y ampliar el conocimiento, en su diversidad, de lo humanamente posible. Podría sugerirse, en este sentido, que la perspectiva antropológica revisa la disyuntiva planteada por la meditación hamletiana, mostrando que, en términos de 'la cultura humana', el problema radica en «ser y no ser», simultáneamente.

Por último, estas «confesiones metodológicas» culminan en el capítulo dedicado a «La escritura antropológica». Esta escritura demanda la fe en aquello de lo que hablamos; fe que exige haber enfrentado un problema verdadero. Interpretar supone elaborar el problema, y profundizar en él. Por tanto, ya que la exégesis trata de *responder* a un problema, tarea previa y forzosa será la de percibir la pregunta que alienta la necesidad de esa respuesta. Esa percepción ha de ser el resultado de

mirar desde una relación de valor, desde el contraste percibido entre una determinada imagen del hombre y ante un horizonte de la época concreto.

La alteridad percibida en los hechos culturales no es fruto de nuestro capricho; no podemos imaginar las acciones y creencias de los actores desde nuestras categorizaciones. Pero tampoco podemos contar a nuestro arbitrio con las imágenes con las que imaginamos, al estar construidas desde nuestra particular convención cultural interiorizada. Sin embargo, son imágenes cuyo estado creencial se ve alterado por la experiencia etnográfica, de forma que emergen a la conciencia como ideas; ideas que emplearemos en confeccionar una relación de valor mediante la cuál identificar las unidades que la cultura ajena *nos* define.

Lo así hallado lo decimos con etnografía. Pero ésta no basta: si lo observado se destaca desde una relación de valor, lo dicho se escribe ante un cierto horizonte histórico incorporado por aquellos a quienes nos dirigimos, porque para lograr que nuestras inferencias se oigan —se lean—, necesitamos la complicidad intelectual del lector. Tres, pues, son las imágenes que operan como cimientos de la reflexión al escribir antropológicamente: la experiencia de campo, la imagen del hombre y el horizonte de la época. Mediante este triángulo, escribiremos de modo que el lector entre también, en su turno, en la senda mayéutica. A este respecto, recuerdo aquí *De impura fictione*, otro sugerente ensayo de Sanmartín, tocante al doble control de la escritura antropológica y el necesario concurso del antropólogo como autor-intérprete.

Si hasta aquí he desarrollado una presentación selectiva de la mirada metodológica de Sanmartín y de la excelencia de su complejo método para abordar la práctica de la investigación cualitativa, la reflexión que provoca el texto lleva, a su vez, a interpellarle —activamente— acerca de algunas «áreas de penumbra».

Una de ellas torna en problemático un concepto fundamental al argumento: el de «alteridad». Ante el extrañamiento derivado de las percibidas categorizaciones ajenas, nuestra reacción como investigadores consiste en «repreguntar a nuestras propias convicciones categoriales ante la pregunta percibida»; de este modo, lo que nos es «alteridad» en los actores —lo que nos cuestiona— es algo que nos permite empezar a franquear el muro de la ajena especificidad cultural: de esa compleja «conexión semántica» generadora del sentido en esa cultura. Sin embargo —y esta es mi crítica— no basta apoyarnos en la alteridad para alcanzar la especificidad cultural: el otro apoyo complementario que nos permite dicho asalto nos lo proporciona la percepción de aquello que en

las ideas ajenas nos resulta 'más familiar': la percepción de lo conocido o lo que plantea en menor medida una «comprensión interrogante». Si la oscuridad de la alteridad cuestiona nuestras categorizaciones, no todo lo culturalmente *específico* de los «otros» tiene por qué resultarnos oscuro, desafiante. Para proceder a la comprensión de las categorizaciones de lo ajeno, *también* deberemos ir escrutando qué de nuestras concepciones parece acreditado y revalidado por «aquello». Es decir: deberemos perfilar qué de las categorizaciones o actos ajenos, al lado de lo alterno, nos es continuo, compartido. La percepción y reconocimiento de las alternativas culturales, exigen una reflexión comparativa consistente en re-preguntarnos ante la interpelación recibida. Pero en este caso, al no experimentar cuestionamiento, debido a la proximidad o equivalencia de las respectivas categorizaciones, la reflexión partirá en todo caso de una cuestión acerca de un aserto compartido, de una conformidad; y no acerca de una objeción. La empresa consistirá más bien en comprender la combinación de «ideas cuestionantes» y «ideas refrendantes» que trazan el sinuoso perfil de esa especificidad cultural. Este comentario refuerza la idea expresada por el autor, de que

ser fieles a la etnografía exige inmediatamente la mediación de aquello desde donde entendemos; la categorización de la vida que poseemos.

Lo que ocurre es que tal categorización puede verse cuestionada o avalada —y en grado variable—, según el dato cultural observado. Hay que percibir comparativamente los claroscuros que encontremos en la especificidad de los otros, porque en ello también consiste el aplicar íntegro el procedimiento moral de interpretación antropológica, y porque en esa particular fórmula de «claroscuros» creenciales consiste el «sistema propio de conexiones semánticas» que ofrece sentido y cauces prácticos a la vida de aquellos. En este sentido, la especificidad cultural consiste en una característica combinación de alteridad con mismidad compartida. Si bien lo supraespecífico es genérico, cabe admitir que en su medida «lo genérico cultural» también contribuye al edificio de la especificidad cultural propia de un colectivo humano. El atender únicamente a la «impronta negativa» de «lo otro oscuro» sobre el molde de nuestras concepciones, puede peligrosamente derivar nuestra interpretación hacia la exotización del «otro». No sólo abismos y cordilleras conforman el relieve de la especificidad cultural, trazado desde la respectividad etnográfica, sino también planicies allanadas por perspectivas en algo o en mucho compartidas transculturalmente.

Otro comentario en torno al trasfondo conceptual sobre el que teje Sanmartín su argumentación, alude a su concepto de «creencia». Los valores de un colectivo dado, los define como sus «creencias morales», y las nociones acerca de la realidad efectiva, sus «creencias categoriales». Con unas y otras ocurre lo mismo: «estamos en ellos aún sin saberlo». De un modo, en mi opinión, similar a lo que ocurre con las «normas de comportamiento», la percepción de los valores y categorías por parte de los que en ellas habitan es escalonada; pero los niveles más fiables para construir la etnografía son los más inconscientemente portados, y menos manipulables. En este sentido, maniobra decisiva de la exégesis antropológica consistirá en observar cómo son puestos cotidianamente en práctica tales valores, y cómo en situaciones de crisis las personas los hacen pasar desde el «estado de creencia sólida» al de «ideas de valor», convirtiéndolos en conscientes, pero también en *opciones*: despojándolos en el mismo proceso, en fin, de la antigua certeza —y evidencia— que su carácter *inapelado* instilaba. En este sentido, yo propondría reconsiderar el concepto de «creencia» invirtiendo su acep-

ción. Este término definiría apropiadamente esa 'enunciación o valor potestativamente asumido, derivado de un desencantamiento de la visión de la realidad antaño experimentada, que es personalmente mantenido y defendido, pero del que se reconoce existe cierta controversia (pública)'. Es decir, propongo denominar «creencias» precisamente a lo que Sanmartín denomina «ideas de valor» o «ideas categoriales». Entonces, las «creencias» que el autor concibe como convenciones acrítica e inconscientemente mantenidas pero que alumbran y mueven el mundo todos los días, serían, propiamente, 'saberes' o 'conocimientos culturales'. La gente vive en, y desde esos saberes. Los percibe 'simplemente reales'. Son inapelables porque no existe en su acervo alternativa ideático-experiencial que les convierta en «creencias» (Lienhardt 1993: 432).

Para no dilatar más el comentario, valga como cierre la evidencia de que el texto permanece abierto, pues alienta otros motivos de debate. Por ejemplo: ¿No se perderá cierta dimensión cultural cardinal en el mismo hecho de relativizar los universos culturales al confrontarlos en una recíproca «relación de valor»? En este sentido, sigue rehuýndonos la dimensión práctica, «total» de la cultura: la cultura permite habitar el mundo porque lo totaliza, a menudo sin conceder razón a representaciones alternativas. Por eso los «conocimientos» convencionales profundos son tan poderosos y permiten habitar con efectividad esa realidad solidificada por su virtud. Pero despejar una «especificidad cultural» como un sistema de creencias morales y categoriales *relativas* quizá equivalga a presentarnos un armónico cuerpo desprovisto de su sangre vital. La gente rehuye vivir sobre un tremedal; tiende a alzarse sobre saberes y sabores auténticos, a volcar en la práctica de la vida. Por eso existe necesariamente un central componente «cosmocéntrico», sociocéntrico y praxeológico en toda cultura vivida. Pero mostrando el carácter relativo y convencional de la misma, podemos omitir precisamente ese decisivo empeño de plenitud efectiva por el cuál y hacia el cuál los actores la habitan. A cambio, ¿es realmente «habitable» ese «espacio ampliado de lo humano» que aportamos los antropólogos en la traslación de horizontes, si deviene espacio de sombrío escepticismo al resultar de la conversión de valores y conocimientos en relatividades?

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- LIENHARDT, Godfrey. 1985: *Divinidad y experiencia*. Madrid: Akal.
 —. 1993. «Religión», en H. Shapiro (ed.), *Hombre, cultura y sociedad*. México: F.C.E.
 SANMARTÍN, Ricardo. 1995: «De Impura fictione», en C. Lisón (comp.), *Antropología y Literatura*. Zaragoza: Gobierno de Aragón.

ENRIQUE COUCEIRO DOMÍNGUEZ
 Dpto. de Humanidades.
 Universidad de La Coruña

GARCÍA, José Luis y Ascensión BARAÑANO (coords.): *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros* (Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2003), 283 pp.

Este libro proviene de los trabajos presentados por varios antropólogos —algunos de renombre internacional— durante un curso del mismo título, *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, que se celebró en Madrid entre el 31 de mayo y el 2 de junio de 2002, organizado por el entonces Museo Nacional de Antropología y ahora Museo del Traje. Cómo un Museo de Antropología que nunca llegó a inaugurarse

—aunque existiera, más o menos— deviene, cerrando el círculo de la involución (ya que se inició hace algo menos de un siglo a partir de una exposición de indumentaria popular), en Museo del Traje o de la Moda, no es asunto ajeno a lo que se trata en esta obra: se trataría del primer y gran «desencuentro» a constatar, en este caso entre la antropología y la Administración —gobernada en ese tiempo por quienes, a lo que se ve, de antropología preferían no saber nada—. Porque los Museos de Antropología, Etnografía o como quiera llamárseles parecen tener una especial mala fortuna en nuestro país. Una pésima suerte que no es casual. La antropología sigue siendo por aquí «un deporte de combate» en cuyos juegos frente al poder solemos perder los antropólogos. Esperemos que no por siempre.

La obra deriva, pues, de un «bloque de conferencias y otro de mesas redondas» —como señalan José Luis García y Ascensión Barañano, autores de su Introducción— y esta varia procedencia se aprecia en distintos aspectos. No sólo porque el libro —a causa, probablemente, de este origen en sí diverso— se articula, además, en torno a una leve trama, la de «los encuentros y desencuentros» de «culturas en contacto», válida (en menor o mayor medida) para cualquier etapa de la historia cultural, sino porque —sobre todo— podemos constatar en él, como suele ocurrir en obras de este tipo, la heterogeneidad de asuntos por los que se interesan los antropólogos y los diferentes enfoques con que se acercan a los mismos. Segundo y no pequeño «desencuentro», ahora desde la propia actividad antropológica. No obstante —o, quizá, por ello— este libro resulta de un gran interés y enorme utilidad porque nos sitúa, precisamente, «en contacto» con la diversidad temática de que se ocupa en la actualidad la antropología y los diferentes modos en que se puede desarrollar ese quehacer antropológico. Dos «desencuentros», por lo tanto, los hasta ahora enumerados, que pueden —o deberían— servir, también, para aprender a «encontrarse».

No menos interesante es revisar qué lecturas se citan, cuál es la bibliografía consignada por estos antropólogos. Pues si bien algunos autores aparecen de modo repetido en los distintos trabajos —Appadurai, Geertz, Clifford, Hannerz...— y otros se aluden entre sí —Friedman remite a García Canclini y a Sahlins, por ejemplo—, los hay que se refieren a otros que sólo tangencialmente tendrían que ver con lo antropológico —Beck sería uno de estos casos—, pero que con su insistente presencia revelan algunos de los temas más comunes y recurrentes en el libro: así, la globalización. Sin embargo, hay quien como Sahlins empieza remontándose a Platón y Tucídides para acabar desempolvando a Sartre. Y es que —hoy quizá más que nunca— se aprecia en la disciplina antropológica una cierta dualidad entre quienes practican una etnografía pegada al terreno, aún fundamentalmente sincrónica y local, y quienes —sin eludirla por completo— siguen estando más interesados en teorizar y reflexionar sobre lo universalmente humano en el espacio y el tiempo. Quienes no por hacer antropología dan la espalda a la filosofía, la literatura o la historia, sino que —justamente por eso— relacionan disciplinas y culturas de la forma en que nada más la antropología puede hacerlo. Sin olvidar la conexión entre naturaleza y cultura, que habría de constituir tema de perenne reflexión antropológica, pues como escribe Bestard «el malestar actual en torno a las culturas no es ajeno al malestar en torno a la naturaleza» y, aunque a menudo así se haya hecho desde una pretendida modernidad, «no se trata de mantener la separación entre naturaleza y cultura, sino de tratar de pensar ambos dominios conjuntamente» (Bestard, p. 230).

Devillard, en un particular «Homenaje a Pierre Bourdieu», destaca en el primer artículo del libro cómo la «antropología reflexiva» —en la manera que es entendida y defendida por este autor— implica, sí, una revisión metodológica, pues «un gran núme-

ro de afirmaciones o de problemáticas fracasan por no haberse interrogado (el etnógrafo) sobre la forma en que la investigación está influida por la posición de los agentes concernidos» (Devillard, p. 44). Pero también tal reflexión o «reflexividad» ha de traer consigo, como aspecto no desligable del anterior, la responsabilidad social de los intelectuales, un «compromiso del saber» o «compromiso científico». Pues de lo que se trata es de «alimentar una reflexión constructiva sobre el mundo social» (Devillard, p. 43), más allá —o en contra— de «las apariencias y en contra de todos aquellos que se contentan con ratificarlas», como escribió el propio Bourdieu. En suma —y según señala Devillard— la propuesta de Bourdieu apunta a que los antropólogos habrían de responsabilizarse del conocimiento que producen, procurando —además— «un buen uso de éste» (Devillard, p. 43).

Este artículo que abre el libro plantea, por lo tanto, cuestiones fundamentales que, a diferencia de los «casos» o «cosas» que los distintos trabajos del mismo abordan, sí resultan comunes a la mayor parte de ellos. Como si un guión interior o subterráneo informara la obra por debajo de los asuntos que, aparentemente, son los motivos de discusión. «De qué», «cómo» y «para qué» se hace antropología. Tales son las preguntas a través de las cuales se articularía ese esquema básico. Preguntas no por muchas veces formuladas menos pertinentes ahora. Pues, en el fondo, la antropología siempre ha sido —y deberá seguir siendo para no convertirse en «ciencia de las sobras»— una disciplina fundamentalmente reflexiva antes de que la «reflexividad» pasara a ser tema de debate o a estar académicamente «de moda». Porque toda antropología ha de sustentarse sobre la interrogación, en la manera más rigurosa de hacerse ciertas preguntas. Antropología puede llamarse, hoy, a muchas cosas, pero es, también, al fin y al cabo, el hombre preguntándose sobre los hombres, una cultura interrogándose sobre las culturas. Lo cual tiene que ver tanto con el presente como con el pasado y el futuro.

Sahlins, en «Antropologías, de la leviatonología a la sujetología y viceversa», nos propone una reflexión antropológica sobre la tan traída y llevada oposición entre individuo y sociedad, o entre individuo y cultura, un asunto para él no resuelto en el pensamiento antiguo ni moderno. Una cuestión sobre la que también se pregunta Azcona, más adelante: «¿Son una misma cosa Yahvé, Leviatán y la cultura de la modernidad?» (Azcona, p. 205). Y se interroga Sahlins sobre el papel de la antropología en todo ese *imbroglio* de tendencias aparentemente contrapuestas o paradójicas supremacías entre la «leviatonología» —que aspiraría, en el fondo, a la anulación del sujeto individual— y la «sujetología» —que defendiendo, en principio, la subjetivización encierra también al individuo en las cárceles de colectividades más o menos marginales—: «En algunos textos antropológicos recientes, la colonización de la cultura por vía de hegemonía es sustentada, aislando a esta última como un santuario único y virtualmente inalcanzable de una ontología mundo-constituyente —lo que, además, supone tanto un sistema obligatorio, un sistema de tabúes como una prescripción de realidades—. Al determinar lo que uno piensa, este implícito sistema de premisas también determina lo que uno no puede pensar. Entonces, ¿cómo es posible la antropología?» (Sahlins, p. 55). El autor parece responderse, en las páginas siguientes, a estas preguntas descubriendo —primero— que nuestra disciplina ocupa un puesto no muy relevante, más bien «proletario» y menor en el concierto de las ciencias actuales: «En la nueva economía política de las Humanidades, la antropología ocupa el lugar de la clase trabajadora. Somos la clase obrera del movimiento de los Estudios Culturales; los empollones de otros estudios le dan al caletre, explotando el trabajo duro y sucio que nosotros hemos hecho al hacer etnografía» (Sahlins, p. 57). Y concluye, después, reivindicando

de paso implícitamente para la antropología un más airoso o noble desempeño de arbitrio teórico: «No por todo ello creo yo que el sujeto y la estructura, el individuo y la sociedad, son irreconciliables, al menos en el quehacer de la Historia, incluso a pesar de que sean irreductibles el uno para el otro» (Sahlins, p. 62).

Turner, de un lado, y García Canclini, de otro, coinciden en señalar que la globalización actual —no siendo un fenómeno histórico nuevo— ha operado cambios fundamentales que afectan a un sinfín de relaciones espaciales y equilibrios de poder. Y ello habría de repercutir también —adelanta García Canclini— tanto en la manera de hacer antropología como en el papel que deberá desempeñar ésta. Porque la globalización, y la búsqueda de respuestas ante las transformaciones que plantea en nuestro mundo, estaría «modificando el perfil histórico de la antropología» (García Canclini, p. 11). Turner toma partido respecto a lo que considera el «ideario» *transnacionalista* de las élites que, hoy, dominarían el planeta capitaneando el proceso globalizador y deconstruye detalladamente sus análisis del pasado y sus predicciones sobre el futuro. Así, cuando esas élites presentan la disolución de la autonomía social y cultural de los grupos indígenas o las minorías étnicas como históricamente inevitable e incluso deseable en términos de progreso económico. No menos preocupante es que —como Turner muestra— ese argumento de que tales pueblos *locales* no serían capaces de resistir ante los procesos capitalistas globales lo han tomado los *transnacionalistas* precisamente de los discursos de *étnografos*, antropólogos y folkloristas que, en su manía de cantar las excelencias de lo «exótico», ligaron de forma implícita no sólo la «bondad» de esas comunidades, sino también su suerte, al sentimiento de pertenencia a un territorio. Turner piensa que, sin embargo, hoy «la concepción antropológica de la producción como una totalidad humana y social podría contribuir a la construcción de una base ideológica unificada para dicha lucha conjunta» (Turner, p. 107). García Canclini dice, asimismo, encontrar «las contribuciones más atractivas (en este sentido) en quienes consideran que la antropología ya no puede reducirse al estudio de las culturas locales y homogéneas, pero al ampliar la escala de análisis no dejan de preguntarse qué es ahora lo local, cómo se desterritorializan y también cómo se arraigan los grupos» (García Canclini, p. 111). Y apunta cómo «la noción de comunidad local se reformula (...) incluyendo nociones de fronteras y circuitos de comunicación transnacionales» (García Canclini, p. 125). Para terminar preguntándose si, en la actualidad, «es posible seguir escindiendo la cultura popular tradicional y la mediática, lo doméstico y lo global» (García Canclini, p. 127).

Recuerda no obstante Friedman, a propósito de todo ello, cómo la globalización puede no ser tan global ni la hibridez y la mezcla tan generalizadas como, a veces, parece pensarse. Que más que «era» la globalización quizá sea sólo «una fase cíclica en la dinámica sistémica mundial del capitalismo» y que —como insistía Boas— «aunque los elementos culturales pueden, sin duda, ser importados, lo que resulta distintivo es la forma en que son integrados dentro de estructuras coherentes» (Friedman, p. 186). Según señala también Lomnitz, la globalización tiende, desde dentro del aparente caos que acarrea, «a generar principios de orden propios (...) organizaciones basadas en redes sociales que permiten la supervivencia» (Lomnitz, p. 133), como aquéllas que se fundamentan «en grupos primordiales característicos de cada cultura» (Lomnitz, p. 144). Se trataría de la reordenación de ese reciente magma global sobre plantillas previas. Un nuevo orden del caos.

Curioso resulta también que, a menudo, lo más cercano acabe siendo lo que menos se ve o se entiende. Quizá porque no interesa hacerlo, al no ser «políticamente correcto» en determinados momentos. Sería lo que viene a mostrar contundentemente

Martínez Veiga en sus críticas al trabajo de Azurmendi sobre los conflictos con inmigrantes en El Ejido: «Lo indignante es que en el siglo XXI un señor pueda permitirse el lujo de decir que a él el sufrimiento de los inmigrantes le indigna más que a ellos mismos» (Martínez Veiga, p. 221). Y lo que pone en evidencia Cátedra al señalar la ignorancia española sobre Portugal: «...en definitiva las imágenes nos enfrentan a nosotros mismos, a lo que somos y quisiéramos ser. Estudiando Portugal, es obvio, se aprende sobre el propio país. Estudiando los mitos de los vecinos me he topado con los propios» (Cátedra, p. 253). O lo que, de otro lado, revelan Giménez y San Román al tratar la responsabilidad que en toda integración de «lo diferente» adquiere «quien más poder tiene para buscar soluciones» (San Román, p. 227). Porque, como apunta Dietz, ha llegado el tiempo en que la antropología no se conforme con traducir al otro, sino en el que busque diálogos reflexivos con el horizonte de su comprensión (Dietz, pp. 255-270). El discurso de la interculturalidad, en este sentido, debería ser reconocido como el lenguaje de la renovación pedagógica que facilite «transmutar los signos del estigma en propiedades positivas» (Franzé, p. 277).

En suma, el libro recoge un manojo de importantes preguntas que, hoy, podemos hacernos desde y sobre la antropología.

Aunque no se exprese, en algunos de los textos puede rastrearse un cierto giro que quizá suponga un cambio de tendencia. Un mensaje no explícito que parece apuntar a si la antropología no debería liberarse de tanta etnografía candorosa y replantearse con todo rigor —desde un pensamiento no exento de maquiavelismo— su ubicación respecto al poder y su papel ante los rápidos cambios que se están produciendo. Si no ha de pasar de mero testigo del desasosiego o testante de las pérdidas a desempeñar una función más activa y —quizá— combativa. Porque en la actualidad, y como denuncia Meillassoux, «el designio inconfesado de disponer a escala mundial de una mano de obra abundante y barata, es decir, de vidas humanas a buen precio, domina la coyuntura económica mundial» (Meillassoux, p. 159). Y no podemos reducirnos, ya, a ser meros observadores de estos hechos. Pues los argumentos que sirven para denunciar los abusos contra la autonomía de las comunidades indígenas pueden servir para desenmascarar el abandono o museificación de las comunidades rurales en nuestro entorno. Es decir, que tanto habría que combatir el discurso de la inevitabilidad de la desaparición de los «primitivos» como la desertización y degradación del campo más próximo. El discurso meramente etnográfico hace agua. El espejo devuelve, con frecuencia, un monstruo para exhibir en las ferias. Y el papel del antropólogo no puede seguir siendo el de lamentarse de que algo quizá valioso desaparece, sino preguntarse por qué tiene que desaparecer y con qué será reemplazado. La globalización ha puesto al antropólogo en el borde de su capacidad de reflexión, al límite de sus contradicciones. Y, por eso, la antropología debe reclamar su insustituible oficio de pensar —y reflexionar— sobre lo humano con la mayor libertad.

LUIS DÍAZ G. VIANA
Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid

GIABELLINA BRUMANA, Fernando: *Sentidos de la Antropología/Antropología de los sentidos* (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz), 2003, 298 pp.

Bajo el título de *Sentidos de la Antropología/Antropología de los sentidos*, F. Giobellina presenta su último trabajo. Un trabajo que, de manera seguramente pretendida, no cuenta

con la apariencia de densidad de alguno de los anteriores. En *Sentidos de la Antropología*, Giobellina propone al lector una serie de itinerarios antropológicos y metaantropológicos que ya se anuncian desde el mismo título. Así, de una forma abierta y narrativa, con un enfoque de carácter reflexivo, el autor desgrana toda una serie de cuestiones claves, recientes algunas, inherentes otras al devenir de la disciplina, y lo hace apoyándose en sus propias experiencias, sobre todo en las relativas al análisis de cultos afrobrasileños, de manera que el texto en su conjunto cuenta con la virtud de pensar la Antropología en mayúsculas, desde la propia antropología del autor, lo cual le dota de un tono experiencial, experimentado, e incluso en algún pasaje me atrevería a decir que experimental.

En cuanto a la estructura formal del trabajo, *Sentidos de la Antropología* se divide en tres partes claramente delimitadas. En la primera de ellas, Giobellina aborda la reflexión crítica, personal sobre la disciplina antropológica, sobre sus recientes y clásicos devenires, cambios, involuciones y «callejones» sin salida. En su recorrido tanto práctico como histórico-teórico por las experiencias y problemáticas epistemológicas de la Antropología, en su progresiva autogeneración de un cierto campo de saber programático, disciplinar, no duda en hacer pequeñas paradas, en las que intenta integrar de forma constructiva ciertas problemáticas en dicho campo. De manera que el lector puede encontrar interesantes apuntes sobre la fragmentación de la disciplina en saberse especializados que ponen en peligro el sentido holístico, *total*, del conocimiento antropológico; o algunas reflexiones sobre la tan citada cuestión de la subjetividad, y su relación con la experiencialidad de un conocimiento apoyado en el trabajo de campo, tema este en el que el autor suele tener mucho que decir. Así mismo en esta primera parte, Giobellina recorre los diferentes niveles de generación del saber antropológico, previa reflexión de este saber, de la constitución de sus categorías, de sus «sentidos». En este recorrido por los espacios de generación del saber disciplinar, el lector, una vez enfrentadas las reflexiones iniciales a las que hacía referencia, pasa a ponerse frente a sendos apartados dedicados respectivamente a la etnología (gabinete), y a la etnografía (de campo).

En el apartado sobre el gabinete, el vehículo que sirve al lector en sus reflexiones, es la figura del brujo en sus distintas dimensiones, incluso en sus imposibilidades antropológicas, de manera que a través de esta noción, el autor ejercita la búsqueda de *sentidos* que sirve de *idée fixe* al libro. Una figura —la del brujo— que Giobellina conoce bien, muy presente en sus trabajos, algo que dota a sus reflexiones epistemológicas de un sentido práctico, experiencial que, como él mismo apunta en algún momento del texto, suele echarse en falta en este tipo de trabajo. Y una figura, la del brujo, que en cierta medida, debido a la *totalidad* que exigía en su análisis antropológico —también debido a la profundidad simbólica que pone en juego dentro de realidades puramente sociales—, resulta, como bien demuestra el autor, muy interesante para la reflexión metaantropológica, además de servirle para vincular la discusión con los textos y los autores clásicos, que siempre flotan de forma mas o menos explícita en su textos, en especial Mauss, al que está dedicada una parte del libro.

Continuando con el apartado centrado en el *campo*, si bien he de decir que resulta gratificante el interés del autor por mostrar las indudables vinculaciones entre ambos espacios dentro del *sentido* de los saberes antropológicos, en este caso, el autor opta, como vehículo textual, por otro de los aspectos de sus trabajos sobre cultos afrobrasileños que le han servido como peldaño en el nodo central de muchos de sus escritos; las clasificaciones simbólicas. Es en este espacio donde el texto se toma más específicamente

maussiano en su desarrollo, en su forma de ascender por la escalera de Wittgenstein que el autor se plantea, desde la dimensión del sujeto como espacio primigenio de sentido, pasando por la vida como hecho, como realidad externa en la que este se inserta y a la que dota de dicho sentido, hasta llegar al fondo maussiano de la cuestión del anclaje social de toda categoría, su dimensión simbólica. Todo lo cual conduce al autor de nuevo, al igual que en el apartado anterior, a plantearse la cuestión de los límites del conocimiento antropológico (su *sentido* ante estos); algo que si en el apartado anterior hacía sobre límites autoimpuestos, vía reflexión sobre la identidad, en este caso se plantea por medio de la reflexión sobre la complejidad de la *eficacia simbólica*, tanto en su concepción levi-straussiana, como en su estela anterior, expresada en los trabajos de Mauss.

El último apartado del libro se centra ya en la figura misma de Marcel Mauss, en la reflexión sobre la potencialidad heurística de muchas de sus aportaciones debido a su carácter abierto y flexible, como pueda ser el concepto de *hecho social total*, o la misma noción del *don*, de la reciprocidad como matriz social. El camino en este caso, es un recorrido por el camino intelectual del *maître* francés, una reivindicación de su originalidad, de la validez de sus aportaciones aquí y ahora, algo que queda patente cuando el autor enfrenta las ideas de corte maussiano con los mecanismos culturales puramente capitalistas, ofreciendo reflexiones sumamente interesantes de una temática muy actual desde ópticas, en teoría, clásicas. Incluso en esta reivindicación, hay un espacio para los intentos fallidos del proyecto intelectual de Mauss, para sus propios límites, mucho más allá de la apropiación o la identificación que habitualmente se hace de todo este bagaje con el estructuralismo, para lo cual, además, el autor, ensaya una búsqueda de huellas maussianas en conocidos autores más recientes, como el «inevitable» Lévi-Strauss, el «silencioso» y lejano discípulo Foucault, o la atrevida Mary Douglas.

Sin duda, *Sentidos de la Antropología*, es un buen libro, un buen libro que ofrece distintos itinerarios de lectura y de reflexión a diferentes tipos de lector, tal vez para que éste ejercite su propia búsqueda de *sentido antropológico*.

JOSÉ PALACIOS RAMÍREZ

BRIDIER, Sophie: *Le cauchemar. Étude d'une figure mythique* (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001), 264 pp.

Hoy el término *pesadilla* designa simplemente un sueño angustioso, pero hubo un tiempo en que el vocablo se aplicaba a un ser demoníaco, peligroso y mortífero. En sentido estricto, *«le cauchemar est un démon chevauchant le dormeur. Le démon, c'est-à-dire, le mort malfaisant, le revenant agressif (...) s'introduit la nuit dans la chambre du dormeur et l'opprime en l'écrasant sous son poids. Cette scène terrifiante, souvent vécue comme un viol, peut être présentée comme "réelle", ou évoquée comme une expérience onírique particulièrement angoissante et ayant des conséquences plus ou moins graves»* (p. 10). Sophie Bridier traza aquí su historia, muestra cómo la han reflejado los artistas en sus obras y cómo la han explicado los entendidos en la materia. Y para ello asume una perspectiva comparatista, disponiendo los resultados de su investigación no en bloques independientes y yuxtapuestos, sino mediante la adopción de una organización interdisciplinar que permite aportaciones recíprocas entre áreas diversas y un rico contraste de esquemas conceptuales, como se justifica en la introducción (pp. 9-18). Destaca Bridier en primer lugar el asombroso hecho de que la *pesadilla*

apenas haya sido estudiada en su especificidad, pese a que el sueño en general ha suscitado desde siempre y en todas las culturas numerosas tentativas de explicación e interpretación. No obstante, refiere cómo en los dominios de la etimología, de la medicina, del psicoanálisis y de los estudios sobre las creencias y el folklore medieval trabajos esenciales postulan definiciones que es preciso unir y contrastar en una síntesis que jamás ha sido hecha. Tan sólo el comparatismo permite reunir todos estos islotes de saber, porque la figura mítica de la pesadilla se sitúa, justamente, en la encrucijada de estas múltiples vías.

El primer capítulo «Philologie. Le cheval ou le mort» (pp. 19-32) parte de que la etimología constituye la primera aproximación, la más directa y concreta, antes de abordar de forma más precisa el escenario mítico de la pesadilla, como demuestra el que ésta haya sido la vía frecuentada por estudiosos tan diferentes como el mitólogo W. H. Roscher, el psicoanalista contemporáneo E. Jones o el medievalista y folklorista C. Lecouteux, cuyas ideas se discuten. Para la autora habría que partir de la confluencia de las raíces indoeuropeas *mar —que ha dado lugar a un grupo de palabras que significan ‘fouler, mordre, écraser’ y al que remontan el inglés *Mare*, ‘yegua’, y el alemán *Mähre* de idéntico sentido— y *mer, que contiene la idea de ‘muerte’ y está en el origen del *mar* ‘fantasma’ de *Nightmare*, de *Mahr* y de *cauchemar*.

El segundo capítulo, de gran extensión, está dedicado a la «Mythologie populaire. Les démons de la nuit» (pp. 33-81). La creencia en que se funda la existencia del demonio de la pesadilla es la del retorno de los muertos, creencia que puede decirse universal y que ha engendrado numerosos seres demoníacos con manifestaciones diversas según las culturas y las épocas. Bridier aborda, pues, la figura de ciertos seres y demonios que perturbaban la mente del hombre antiguo y que, por alguna razón más o menos remota, se relacionan con la pesadilla: 1) Pan, dios de los pastores y los rebaños que podría estar emparentado con ella en razón del terror que provocaba y de su excesiva lubricidad, que especialmente se cebaba con las ninfas, los pastores y, sobre todo, con las hermosas muchachas dormidas; 2) las Lamias, espíritus de las aguas que visitaban los hogares en la noche y estorbaban el sueño de sus habitantes manteniendo con ellos relaciones sexuales, succionando su sangre y devorando a los niños; 3) las Empusas, espectros pertenecientes al cortejo de Hécate que podían metamorfosearse en hermosas jóvenes para seducir a los hombres, succionar su sangre y devorarlos, como las lamias, pero que se hallaban más próximas a la pesadilla que éstas porque se las reconocía, sobre todo, por su actividad de súcubos; 4) los Lémures, una de las posibles fuentes de los aparecidos maléficos, y, por lo tanto, de la pesadilla; 5) las Larvas, almas de los criminales muertos y, por tanto bastante más peligrosas que los lémures; y 6) las Estriges, a quienes la creencia popular habría asimilado a las brujas, demonios femeninos alados que se alimentaban de sangre y de las entrañas de los niños y que se caracterizaban por su actividad de súcubos. La gran confusión que reina en la vasta familia de los incubos hace complejo cualquier ensayo de taxonomía, pero conocer estas criaturas permite, a pesar de todo, determinar con mayor precisión la naturaleza de la pesadilla, que comparte con ellas ciertas características. Sus puntos comunes son, resumidamente, de dos tipos: el parentesco con la muerte, pues el demonio es un muerto malintencionado; y la actividad sexual de la criatura con víctimas dormidas. Bridier se refiere a continuación al incubo, al que resulta más difícil otorgar especificidad en relación con la pesadilla y que engloba una familia numerosa de demonios, tras lo cual se alude a cómo la pesadilla fue rápidamente asimilada a la familia de los enanos y de los elfos, asimilación especialmente fuerte en los países germánicos. Se indaga después en los

orígenes de la figura del vampiro y se detallan dos de sus cualidades esenciales: su condición de muerto viviente que ataca de noche a un durmiente desarmado e inerte; y su actividad, que, aunque bien diferente a la de la pesadilla, posee los mismos valores simbólicos por lo que a la sexualidad concierne. Un sexto apartado se dedica a una figura que, en principio, presenta escasos puntos de contacto con la pesadilla, el hombre lobo, ya que los de su especie no son démones sino humanos que se transforman de forma reversible en lobos por periodos limitados en el tiempo, pero recurrentes. Ahora bien, como se transforman provisionalmente en una bestia salvaje que tiene por objetivo devorar, y como constituyen, además, símbolo de lujuria, podría considerarse que pesadilla y hombre lobo son entidades complementarias. El séptimo apartado se dedica al doble, que permite explicar numerosas tradiciones y supersticiones, ya que el doble —en cierto sentido el alma, el espíritu humano—, puede salir del cuerpo y tomar una forma humana o animal con la que atormentar a sus víctimas. Desde esta perspectiva la pesadilla sería el doble de una bruja, viva o muerta, que monta a un durmiente. Es precisamente esta actividad —la de unirse al durmiente, la de montarlo— la que hace del doble una pesadilla. El ensayo taxonómico concluye con la figura del caballo, que ha sido asimilado a la pesadilla desde hace largo tiempo por su condición de arquetipo fundamental de potencia sexual y muerte en las mentalidades occidentales y orientales.

En el tercer capítulo («Mythologie savante. Une maladie du sommeil», pp. 83-107) Bridier expone la postura tomada por la medicina ante la pesadilla desde la Antigüedad hasta el siglo XIX, pasando por la Edad Media, en la que pierde el estatuto de enfermedad y adquiere el de fenómeno diabólico. Se estudian con mayor detalle las opiniones de los médicos de los siglos XVIII y XIX, porque es en esta época cuando la pesadilla entra de verdad en la ciencia médica. Dos subapartados se refieren a sus causas fisiológicas —especialmente la mala digestión, pero también un lecho demasiado cálido, el peso de las mantas, el viento del sur y la supresión de una evacuación sanguínea habitual—, y a sus causas no fisiológicas: un gran nerviosismo, una imaginación viva, la lectura de novelas y el ser mujer, ya que, por su naturaleza inactiva, se suponía que estaba más predispuesta que el hombre a sufrirlas. En el capítulo cuarto («Médecine. Entre le sommeil et le rêve», pp. 109-122) se realiza una aproximación médica a la pesadilla, pues es interesándose en los fenómenos neurobiológicos del sueño como los especialistas han podido aportar datos nuevos y precisos sobre la misma, con la distinción entre sueño lento y sueño paradójico; o con la determinación de las funciones del soñar. La pesadilla no es ya considerada como una enfermedad. Lo que se pretende en este capítulo es asignar su sitio a la pesadilla en los estudios del sueño (*sommeil*) y del soñar (*rêves*) y determinar así, a nivel neurofisiológico, la especificidad de este fenómeno onírico.

El quinto capítulo («Psychanalyse. Le désir réalisé», pp. 123-148) se centra en la aportación de la disciplina que supuso la más completa revolución en la historia de los fenómenos oníricos: el psicoanálisis. Se hace referencia primero a la teoría freudiana de los sueños. Bridier insiste en dos aspectos: la naturaleza del deseo reprimido de la pesadilla, y la angustia, porque puede decirse que el contenido sexual de la pesadilla se relaciona con la situación edípica y que los escrúpulos de conciencia angustiosos supondrían una reactivación brutal de la angustia de castración. Se hace referencia después a la gran aportación del continuador freudiano E. Jones, la identificación del deseo más reprimido con el incesto. Nuestras pesadillas de adultos serían en cierto modo retornos a un período de la sexualidad infantil dominado por deseos incestuosos

y la angustia de castración. Desde el estudio de Jones, se nos dice, el psicoanálisis no se ha interesado más por la pesadilla, pues los escasos análisis que se han hecho no son, en general, sino discusiones o repeticiones de tesis anteriores. Una aportación, si acaso, sería la de Lacan, para quien «l'angoisse du cauchemar est éprouvée à proprement parler comme celle de la jouissance de l'Autre» (pp.144-145).

En el capítulo sexto («Perspectives historiques. La folie de la rêveuse», pp. 149-193) tratan de ponerse en evidencia los lazos de unión entre la pesadilla y el menadismo, la brujería, la histeria y el éxtasis, aunque recalando que no son pesadillas propiamente dichas, sino ramificaciones de un mismo fenómeno. En cuanto al menadismo (pp. 150-168), según Bridier son tres los puntos esenciales del ritual báquico que se relacionan con la pesadilla: la locura femenina, la posesión, y el desvelamiento del falo. En cuanto a la brujería (pp. 168-176), son dos los elementos que pueden aproximarse a la pesadilla: el aquelarre, respecto al cual la pesadilla se concibe como una versión individual y doméstica, y la unión de la mujer con el diablo. Por lo que respecta a la histeria (pp. 176-185), su supuesto origen lo constituyen las relaciones sexuales no satisfactorias o su ausencia, el mismo origen que se atribuía a las visitas de la pesadilla, que atacaba prioritariamente a las religiosas, a las vírgenes y a las viudas. La explicación que antiguamente se daba a la histeria (sofocación de la matriz) y la historia misma de la enfermedad —cercana al mal sagrado en la Antigüedad, considerada en la Edad Media como posesión demoníaca, dominio luego de la medicina y del psicoanálisis y, finalmente, banalizada por la aplicación del vocablo a cualquier persona excesiva— nos permiten establecer comparaciones adicionales. En el último bloque, dedicado al éxtasis (pp. 185-193), se señala, que aunque pueda parecer paradójico, existen sensaciones comunes entre éste y la pesadilla: «L'extase comme le cauchemar mêlent le désir et la repulsion, le plaisir et la souffrance» (p. 185). Aunque el placer de la dormida asaltada por la pesadilla no es enunciado claramente, se expresa en primer lugar por la postura y el rostro conmocionado de la mujer, muy próximos a los de la Santa Teresa de Bernini. Y es que en la pesadilla hay satisfacción del deseo, aunque, inaceptable para el Yo, sea censurado y recubierto por la angustia. Por el goce, la pesadilla es comparable a un éxtasis, y, por tanto, igualmente inefable: «La possession divine dans l'extase mystique est la face lumineuse d'une même jouissance, le revers est celle de la possession démoniaque du cauchemar. Versant sombre de l'extase mystique, le cauchemar est une "extase noir"» (p. 190).

En el capítulo séptimo («Le cauchemar littéraire. L'éternel retour», pp. 195-219) la autora presenta una lectura del relato «Pesadillas» de Julio Cortázar, ejemplo de pesadilla literaria. Este análisis le parece esencial en su estudio de conjunto porque aporta un saber que las aproximaciones antropológicas han olvidado o ignoran.

Una pertinente conclusión («Conclusion. L'impossible fin», pp. 221-224) cierra el trabajo: «La conclusion de cette étude ne saurait donc être une fin, tout au plus un "arrêt sur image" —celle du *Nightmare*— qui fixe momentanément un état de la recherche. Elle ne peut constituer une réponse achevée et définitive de la figure mythique, qui, au contraire, s'est chargée au fil des lectures et de l'écriture, d'interrogations sans cesse renouvelées» (p. 223). La siguen las notas, que hubiera resultado más cómodo para el lector situar a pie de página (pp. 225-246), y las referencias bibliográficas (pp. 247-255). Un escueto «Index rerum» (pp. 257-258) y un índice de la obra (pp. 259-262) ponen punto y final al libro.

MÓNICA M.^a MARTÍNEZ SARIEGO

CALAVIA SÁEZ, Óscar: *Las formas locales de la vida religiosa. Antropología e historia de los santuarios de La Rioja* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Antropología de España y América. Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares XXXVI, 2002), 234 pp.

El libro de Óscar Calavia supone, para una persona que tiene orígenes parecidos a los del autor, reencontrarse con el mundo de fabulaciones y realidades que han acompañado la infancia y el tiempo presente. Los habitantes de los valles del Najerilla, Cárdenas y el Oja, lugares donde se encuentran los Monasterios de la Virgen de Valvanera, San Millán de la Cogolla y la concatedral del Salvador en Santo Domingo de la Calzada, nos hemos educado entre romerías, que siempre tenían un final gastronómico, a ermitas, monasterios e iglesias, adormeciéndonos mientras se calecía delante del fuego con historias referentes a San Lorenzo, San Vitores, los demonios que venció San Millán, los peregrinos que transportó a hombros Santo Domingo hasta que levantó el puente sobre el Oja (la Glera para los que habitamos en sus riberas) o ascendiendo el difícil camino que lleva desde Anguiano a la rehecha iglesia de Valvanera. Con independencia de la carga de recuerdos que pueda suponer para un lector cercano a la geografía de los acontecimientos, cualquier visitante de los referidos lugares se encontrará salpicado de historias sobre los reyes navarros, los primeros condes castellanos, la presencia de los romanos en las calzadas cercanas a Tricio, los infantes de Lara, las batallas del Cid conquistando el castillo de Pazuengos o luchando contra su encarnizado enemigo, señor de la fortaleza de Grañón. Pasear por estos valles supone, además de ver iglesias edificadas sobre basamentos romanos, mozárabes o románicos, escuchar nombres de santos y santas nacidos en sus pequeñas poblaciones que han ido emigrando para fundar nuevos monasterios en las cercanas tierras de Burgos o de Álava.

El autor intenta demostrar a lo largo de su estudio la similitud de los ritos y las manifestaciones populares conocidas para honrar su memoria, estableciendo el diferente valor que en la actualidad tienen en los cultos y su significación, fijando que los tres santuarios forman un grupo perfectamente definido en sus mitos y rituales. Para realizarlo va a recurrir, además de a lo visto en las fiestas y romerías que en la actualidad se celebran, a la historia de los orígenes de los mismos. Aquí se encuentra uno de los problemas del presente trabajo, ya que las fuentes documentales, además de las visuales, de cada uno de ellos son completamente diferentes y, en alguna medida, no equiparables. Mientras que para San Millán recurre a San Braulio y a las composiciones poéticas de otro hombre originario de uno de los valles, Gonzalo de Berceo, para los otros dos casos utiliza fuentes mucho más cercanas en el tiempo. El análisis de los milagros de cada uno de los objetos de su estudio tiene un componente diacrónico demasiado evidente, por lo que sería necesario matizar alguna de sus afirmaciones atendiendo a la diferente época de la redacción de las hagiografías que se conservan sobre ellos. De otro lado, los monasterios se localizan entre las breñas de la Sierra de la Demanda cercanas al San Lorenzo y al pico de la Cebollera, uno que está próximo a los prados de alta montaña donde se cría el ganado y, el de San Millán, comparte el ganado con las cercanas viñas de Badarán o Cordovín, mientras que el hospital y el puente de Santo Domingo están en tierra llana entre campos de cereal. Esta diferencia de cultivo también marca ciertas disparidades entre las personas que habitan estos lugares. Aunque geográficamente se encuentren muy cercanos unos de otros, entre ellos son capaces de establecer diferencias que resultan imposibles de reseñar para el viajero que se adentra por sus calles. Santo Domingo, como muy bien refiere Óscar Calavia,

crea una cultura urbana, como muestra el propio trazado de su casco histórico, mientras que San Millán y Valvanera están cercanos a núcleos rurales de muy pequeño tamaño, dispersos en un territorio más agreste que el de la llanada riojana que se inicia en la Calzada que lleva a Santiago de Compostela. La pregunta que no se hace el autor, y quizá no lo haga por ser imposible poderla responder con la documentación existente, es el influjo de la vida de San Millán sobre la de Santo Domingo y la de la Virgen de Valvanera. En la época de Berceo la actual patrona de La Rioja no es citada por el poeta, por lo que su importancia en un territorio comarcano, que se encuentra a tres horas escasas de senda de montaña, es nula. El éxito del anacoreta pudo influir en las tradiciones populares de los otros dos núcleos de población. De otra parte, el elaborado ritual calceatense está muy relacionado por la sede obispal que detenta la ciudad, además de ser el lugar donde residen los justicias reales de un territorio muy fragmentado por la asignación de señoríos de todo tipo en las tierras de la Rioja Alta. La exaltación al santo patrón fundador de la ciudad es, en gran medida, una seña de personalidad que diferencia a esta localidad de otros núcleos cercanos de semejante importancia poblacional, como es el caso de Nájera o Haro. Berceo, Estollo o el pueblo de San Millán son simples lugares de exiguo tamaño que se reparten las pequeñas tierras de la Vega del Cárdenas, y que siguen considerando como una injusticia que las hazañas del santo que descansa entre los monasterios de Suso y Yuso se silencien ante el triunfante mito de Santiago. El caso de Valvanera resulta aún más paradigmático, al estar enclavado en un paraje de difícil acceso en el angosto valle del Najerilla, cercano a pueblos de mayor tamaño que los del Cárdenas, aunque mucho más alejados entre sí, que poseen todos ellos advocaciones fuertemente arraigadas que han generado rituales específicos al estudiado por la presente obra.

Todas estas puntualizaciones no invalidan las tesis de Óscar Calavia, que ha logrado realizar un texto que va llevando al lector de cuevas a caminos, de luchas con endemoniados a disputas con peregrinos y de niños sedentes que giran la cara para no ver el pecado carnal a mesoneras que requieren de amores a caminantes que desean llegar al *finis terrae*. Una explicación en los ritos y las leyendas de estas tierras es una necesidad que seguimos sintiendo los que procedemos de allí o las gentes que se acercan a contemplarlas. Tarsicio Lejarraga, el antiguo guarda de Suso, uno de los informantes que más cita el autor, sigue siendo un personaje común para toda persona que visitara San Millán hasta años recientes. Entre las tumbas vacías del pórtico del pequeño monasterio, rodeado de robles y de la niebla típica de la Demanda, recitaba nombres de guerreros, reyes, santas, hombres célebres y mujeres virtuosas que creaban una ensoñación al oyente. Ensoñaciones de un pasado remoto, de Almanzor entrando a sangre y fuego por ese pequeño valle camino de robar las campanas de Santiago de Compostela o de disputas entre moros y cristianos por doncellas y puntos de honra que, también, crearon una cultura propia entre los hombres de estos tres valles riojanos.

MIGUEL ÁNGEL DE BUNES IBARRA
Instituto de Historia. CSIC. Madrid

MEDINA, F. Xavier y Ricardo SÁNCHEZ (eds.): *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España* (Barcelona: Icaria/Institut Català d'Antropologia, 2003), 340 pp.

A principios de la década de 1990, la publicación de algunas monografías en revistas especializadas y de los primeros libros sobre temáticas cercanas a la antropología

del deporte daban testimonio de la primera eclosión de esta disciplina en España, en parte estimulada por la proximidad de la celebración de los Juegos Olímpicos de 1992 en Barcelona. El libro de Teresa del Valle sobre la *Korrika* en el País Vasco (1988), el celebrado número inicial de la *Revista d'Etnologia de Catalunya* (1992) sobre «cultura i esport» o la obra de Acuña, *Fundamentos socioculturales de la motricidad humana y el deporte* (1994), son algunos ejemplos de la juventud de un ámbito de investigación que, como pasa en otros dominios de las ciencias sociales aplicadas al deporte, lejos de estar consolidado en este país, ofrece en cambio claras muestras de vitalidad.

En este momento, esta vitalidad tiene una continuidad visible sobre todo en congresos, proyectos de investigación y publicaciones especializadas. A su vez, el carácter transdisciplinar de muchos estudios emprendidos desde otras ciencias sociales —como la historia del deporte o la sociología— o bien desde el ámbito de las ciencias de la actividad física, muestra una buena salud de la mirada antropológica hacia el deporte y sus manifestaciones socioculturales. Su institucionalización o consolidación disciplinar es, no obstante, otra cosa. Por todo esto, ya desde un principio, el libro editado por F. Xavier Medina y Ricardo Sánchez se convierte en una aportación oportuna y necesaria. Oportuna en el tiempo porque ofrece la posibilidad de observar el estado de la antropología del deporte en este país después de 10 ó 15 años de desarrollo más o menos sostenido, y necesaria porque recoge en un solo volumen una parte considerable de los nuevos caminos temáticos y metodológicos a seguir en un futuro cercano.

Los editores tienen, además, una sólida carrera a sus espaldas que les permite realizar una buena selección y presentación de los textos compilados. F. Xavier Medina, antropólogo social, es responsable de proyectos de Culturas Mediterráneas del *Institut Europeu de la Mediterrània* (IEMed) de Barcelona, y un especialista en antropología del deporte. Ricardo Sánchez es antropólogo y profesor de la Facultad de Psicología, Ciencias de la Educación y el Deporte (Blanquerna) de la Universitat Ramon Llull, ha sido presidente de la Asociación Española de Investigación Social aplicada al Deporte (AEISAD) y es, quizás, el más reconocido estudioso de la antropología del deporte en Cataluña. El resultado del esfuerzo de estos especialistas en la edición del libro es notable y responde fielmente a su intención implícita en la introducción de la obra, de reflexionar sobre el estado de la disciplina a partir de la presentación de aportaciones significativas al respecto. Entremos, sin embargo, a ver cuales son estas aportaciones.

El primero de los artículos de la obra («Cultura físico-deportiva: una propuesta desde la antropología») corresponde a Javier Escalera, profesor de antropología social de la Universidad de Sevilla. Escalera plantea en este texto una interesante reflexión acerca de la perspectiva antropológica —y bien podríamos añadir desde la perspectiva de las ciencias sociales en general— de los contenidos reales de las prácticas deportivas en el contexto determinado en el que se desarrollan. El análisis en profundidad de estas prácticas tiene que comprender, necesariamente, el conocimiento y estudio de las estructuras económicas, políticas y sociales, así como de los modelos y valores culturales, del marco en el que se integran, es decir de la sociedad que es su escenario. Si bien este es un planteamiento ya subrayado y conocido desde las ciencias sociales y la antropología en particular, le permite a Escalera hablar del concepto de *cultura físico-deportiva*, que define como un conjunto de modelos, pautas, valores, costumbres, hábitos, imágenes, significados, funciones manifiestas o profundas que son compartidas por una colectividad y transmitidas de manera intergeneracional. Desde este punto de vista, la *cultura físico-deportiva* está integrada en el sistema sociocultural general. La propuesta de Escalera es interesante porque enfatiza la necesidad de analizar esta amalga-

ma social y cultural que conforma las prácticas deportivas en el momento de plantear cualquier tipo de actuación, proyecto deportivo o de promoción del deporte por parte de las instituciones y de los agentes sociales con intereses o responsabilidad deportiva. Lo que configura este tipo de análisis es, naturalmente, poliédrico y multidimensional, y deviene muy ambicioso. Aspectos como los de familia, asociacionismo, grupos no formales, salud, escuela, edad, enseñanza, discapacitados, género, etc., deben integrar un análisis que, por razones obvias de espacio, el autor solo apunta a título de ejemplo sobre el estudio de la sociabilidad y el asociacionismo. No obstante, como dice Escalera, es relevante que «las manifestaciones de sociabilidad físico-deportiva, y de manera muy particular las asociaciones a que dan lugar, deben ser agentes destacados a tener en cuenta en todo proyecto que pretenda la dinamización y vertebración de nuestras sociedades» (p. 38), hecho que como se sabe no siempre ha sido recogido por las instituciones o sectores promotores comprometidos con la intervención deportiva.

El segundo artículo, firmado por Ricardo Sánchez, se pregunta sobre el papel y las transformaciones del deporte en la sociedad moderna («El Deporte: nuevo instrumento de cohesión social?») y presenta, a mi entender, uno de los textos más brillantes del libro, dado que la obra pretende ser un compendio de ensayos desde la perspectiva de la antropología. Sobre todo porque intenta superar los intereses sectoriales del estudio de caso y se adentra en la reflexión global acerca de la conexión entre deporte, cultura y sociedad. Para hacerlo repasa primero aquello que desde la historiografía ya se ha estudiado suficientemente, pero que todavía nos es necesario revisitar para entender el fenómeno deportivo: que los procesos de deportivización van unidos a los de modernización, que son uno de sus indicadores y a la vez uno de sus estímulos. En segundo lugar estudia la capacidad que incorpora el hecho deportivo sobre «dar sentido» —en la medida que simplifica la percepción de lo complejo— a las contradicciones económicas, culturales y políticas de la modernidad. Sin entrar en valorar este rol de *rito de referencia* que posee el deporte, advierte sobre los que lo han estigmatizado como legitimador del sistema —en referencia a las teorías críticas— y los que lo han aplaudido viendo en él una función cohesionadora del caos de la modernidad, en relación a los teóricos funcionalistas. Para decirlo de otra manera, si como advirtió Marx en 1848, en el mundo moderno que se estaba forjando «todo lo sólido se desvanece en el aire», el papel del deporte sería el de hacer más respirable ese aire, aunque sólo fuese en apariencia y a pesar de que el aire de la modernidad en realidad sigue estando lleno de impurezas. Finalmente Sánchez insiste, en la línea de lo que ya ha explicado y escrito en otras ocasiones, sobre el reciente paso de un modelo de sociabilidad cerrada a un modelo abierto de participación ciudadana. En esta transformación substancial el deporte sigue siendo un referente en tanto que reflejo social —las nuevas prácticas deportivas aparecen allá donde hay acción ciudadana— y como estímulo de nuevas dinámicas participativas y, quizás incluso más democráticas.

El tema de las identidades colectivas y el desarrollo del deporte adquiere un destacado papel en el libro, especialmente en los artículos siguientes de Carles Feixa («Un antropólogo en el fútbol»), Teresa del Valle («La importancia del ritual en los procesos de etnicidad: la Korrika vasca»), F. Xavier Medina («Etnicidad y nuevos rituales deportivos urbanos: la Korricursa de Barcelona») y Jeremy MacClancy («Nacionalismo en juego: los vascos de Vizcaya y el Athletic Club de Bilbao»). Estos cuatro artículos recogen textos y reflexiones ya publicadas parcialmente en otros lugares o, en algunos casos, como en el de MacClancy, son una traducción de estudios publicados fuera. De hecho,

podría decirse que casi conforman una unidad dentro de la obra —tres de ellos, dedicados al fenómeno del deporte y la práctica de la actividad física como constructores de la identidad nacional vasca— y en general plantean, a mi juicio, un buen ejemplo y una buena aportación de la tendencia de estudio que tanto la antropología como la historia del deporte desarrollan últimamente alrededor del análisis de las identidades. El hecho de que se trate, en algún caso, de textos previamente publicados en otros ámbitos más o menos accesibles es aquí un aspecto totalmente secundario. El acierto de los editores se encuentra en su actualización o traducción y, por encima de todo, en hacer posible su lectura conjunta que, finalmente, aporta una visión muy consistente del fenómeno de la construcción y/o reconstrucción de la identidad colectiva y de su complejidad, a través de las manifestaciones deportivas.

La aportación de Feixa, profesor de la Universitat de Lleida, es una buena puerta de entrada a este capítulo de las identidades porque, a través del fútbol, pero también de otras manifestaciones deportivas, se acerca inicialmente de manera general a la evolución de la antropología, para pasar posteriormente a aspectos específicos —como son la articulación de las identidades en el mundo del fútbol, el ámbito del deporte como espejo de éstas, el fenómeno de los *supporters* y, de manera específica, el caso del F.C. Barcelona— poniendo de relieve la imposibilidad de entenderlos con una mirada simplificadora. ¿Qué mueve a los miles de seguidores barcelonistas? ¿Es vigente el papel de sustituto de las instituciones democráticas durante la dictadura atribuido al club azulgrana, para entender la fuerza identitaria del club en la actualidad? Estas son algunas de las cuestiones que plantea Feixa y que intenta resolver con el análisis de la función ritual y de sociabilidad de un club de fútbol como el *Barça*. El tema queda abierto —y en parte esa es la intención del autor— poniendo de manifiesto que este es un terreno pantanoso sobre el que todavía deben extenderse muchos puentes de conocimiento con un abordaje científico serio que supere el estereotipo mediático y electoral. El tratamiento que hace Del Valle del fenómeno de la *korrika* en el País Vasco es también significativo de la necesidad de adentrarnos en el estudio de los rituales para analizar los movimientos nacionalistas y, claro está, entenderlos mejor. La *korrika*, una carrera de relevos organizada y que atraviesa todo el territorio de Euskal Herria —es decir, los siete territorios vascos, a uno y otro lado de la frontera hispano-francesa— en defensa de la lengua vasca, se ha celebrado ininterrumpidamente desde 1980 con un potencial ritual destacado. No es una carrera competitiva y simboliza la transferencia de mano en mano, de generación en generación, del *euskera*, que se plasma en el testigo cilíndrico de madera que se pasan los corredores: «se presenta como la energía del pueblo, que lleva la lengua, que la transmite, que la respeta» (p. 118). El sentido reivindicativo se manifiesta, sin embargo, tan potente como el sentido integrador —sirve de vehículo no sólo de afirmación, sino de integración» (p. 118)— al margen de otras manifestaciones más reduccionistas del nacionalismo. El sentido de traspaso generacional, de conexión entre pasado y futuro, es aquí fundamental, porque es básico en cualquier manifestación de identidad nacional. El caso de la *korrika*, sin embargo, ha traspasado los límites de Euskal Herria y se ha puesto de manifiesto en otros territorios como puede verse en el análisis que realiza F. Xavier Medina de la *korricursa* catalana que se celebra en Barcelona. Esta carrera es organizada por los vascos residentes en la capital catalana con el mismo objetivo fundamental de defensa y reivindicación del *euskera*, a pesar de que el contexto diferente delimita y determina su desarrollo. A imagen de la iniciativa originaria, en el caso catalán esta carrera se materializa en un territorio específico, pasando por las zonas de la ciudad que son signi-

ficativas para los vascos afincados en Cataluña: desde la Universidad Central —donde en 1993 se impartían los únicos cursos oficiales de *euskera* en toda Cataluña— hasta la *Nafarren Etxea* o Casa de Navarra de Barcelona.

La vinculación entre pasado y presente en las manifestaciones deportivas con un sentido identitario nacional es, en realidad, el centro del interesante artículo del profesor de la Oxford Brookes University, Jeremy MacClancy, sobre el Athletic Club de Bilbao. Para MacClancy la comprensión de la estrecha relación entre el nacionalismo vasco y el club de Vizcaya pasa indefectiblemente por la identificación entre la combinación de lo moderno y lo tradicional, propio del movimiento nacional en Euskadi, y la misma combinación que se da en el caso de la entidad deportiva: la mezcla entre la modernidad (el fútbol como un juego deportivo inglés propio de las sociedades industrializadas) y la identidad ancestral (la cultura vasca, sus valores y estilos). En este sentido, y con el paso del tiempo, un siglo después de su institucionalización en Euskadi, el fútbol ha acabado convirtiéndose en una «tradicional modernidad» y en una pieza destacada del nacionalismo.

El análisis del género, la socialización y la cultura son los aspectos fundamentales de las aportaciones de Carmen Díez («Deporte, socialización y género») y de Dora Blasco («Género y deporte. La educación física en la enseñanza pública»). El primero, es un texto que, a partir del estudio de la organización y desarrollo de los campeonatos infantiles y juveniles de fútbol en Guipúzcoa —que, por cierto, se realizan de manera ininterrumpida desde 1911—, plantea el fútbol y el deporte en general como un espacio que, en el marco de nuestra cultura, contribuye al mantenimiento de una sociedad androcéntrica. Díez, de hecho, llega a la conclusión diáfana y significativa de que la estructura del fútbol en Guipúzcoa y la manera en que los chicos participan en ella posibilita el hecho de hablar de este deporte como un ámbito de iniciación masculina, como una institución social que reproduce la masculinidad a través de la ritualización. Este hecho, no por intuitivo y conocido en muchos otros casos estudiados, deja de ser relevante. Dora Blasco, por otro lado, aporta un muy buen estudio de caso realizado en la Escuela Pública de Benabarre (Huesca), en el que se reiteran algunas de las afirmaciones ya evidenciadas en el artículo anterior. Es interesante la aportación de los dibujos realizados por chicos y chicas de esta escuela rural que ilustran parte del discurso desplegado. Si bien para los chicos el fútbol se convierte en un «marcador identitario» (p. 203) que es preferido en función de su masculinidad y de manera cerrada respecto al otro sexo, en el caso de ellas se observa un cierto deseo de compartir, de entrar en el grupo masculino. El hecho de tratarse de un trabajo etnográfico en una escuela pública no permite superar una visión androgénica de la práctica deportiva, ya que es una visión dominante en la sociedad y naturalmente el deporte se vislumbra como un reflejo y un observatorio inmejorables de ésta.

Con este mismo objetivo de observación cultural y social a través de la práctica deportiva, Gaspar Maza («El deporte en el bar») y F. Xavier Medina («Actividad físico-deportiva, migración e interculturalidad») se sitúan en el estudio de la práctica de disciplinas deportivas en un contexto popular en Barcelona, concretamente en el barrio del Raval y, en el caso del texto de Medina, en parte también en la localidad de Sant Adrià del Besòs —en el área metropolitana de Barcelona—. A pesar de que se trata de dos artículos bien diferenciados, tienen en común, más allá del contexto social y territorial analizados, el estudio de la práctica deportiva como posible instrumento de integración y normalización de la vida cotidiana de determinados sectores populares urbanos. Gaspar Maza —antropólogo del Ayuntamiento de Barcelona— se dedica a un

objeto de estudio peculiar en el marco de nuestra antropología del deporte: el F. C. Amistat. Se trata de un equipo que participó en la categoría tercera regional y que se articuló alrededor de un bar del barrio del Raval —el casco antiguo barcelonés—. Maza aporta aquí experiencia propia, dado que formó parte de este equipo mientras duró su investigación entre 1991 y 1992. Lo que pretende explicar a través de su estudio microurbano es el tipo de relaciones que se establecen, las características sociales y culturales, los valores y las experiencias que surgen en este triángulo que bien podemos dibujar entre la práctica del deporte de barrio, el bar como espacio de sociabilidad y organización, y el grupo, de extracción eminentemente popular. El resultado, sugerente, merece sin duda nuevas aportaciones en otros casos que puedan dar mucha más luz sobre el papel del deporte en ámbitos suburbanos populares, y cuyo estudio todavía resta por hacer en este país. El artículo de Medina, por su lado, profundiza de una manera lúcida en un tema alrededor del que es necesario trabajar mucho y muy rigurosamente en nuestro país: la experiencia deportiva como factor de integración e interculturalidad. Medina hace una aportación que, a mi modo de ver, tiene un doble significado relevante. En primer lugar reflexiona con una mirada suficientemente estimuladora sobre la construcción de un marco teórico propio para el estudio del fenómeno deportivo como materia de uso en la construcción de una sociedad intercultural, en la que los ciudadanos de distintas procedencias puedan experimentar en la práctica física un punto de encuentro y, en definitiva, de *integración* en el sentido de igualdad en una «cotidianidad compartida y siempre al mismo nivel entre todos los individuos que componen el entramado social» (p. 233). En segundo lugar, Medina incorpora además el análisis de tres casos reales: el Torneo de *Ramadán* del barrio del Raval, el *Open* de Fútbol Sala del mismo barrio y el Torneo de *cricket* de Sant Adrià del Besòs. El éxito de estas iniciativas, según el propio autor del artículo, está estrechamente vinculado con el carácter abierto de las competiciones, que se realizan con la participación de equipos de ciudadanos por ejemplo de origen magrebí o paquistaní, junto a equipos de los propios barrios y ciudades. Aquí se constata en parte el elemento identitario de la práctica deportiva, la experiencia deportiva como una experiencia compartida. Una vez más, pues, aparece el tema de la identidad como uno de los ejes más destacados del libro.

La parte final de la obra muestra tres artículos que analizan el ámbito de las prácticas de riesgo y los deportes de aventura, sin duda un área emergente tanto en el escenario urbano como en el medio natural, que difícilmente la antropología del deporte podía pasar por alto. Ricardo Sánchez («Los usos sociales del riesgo: el deporte de aventura como configurador de una ética de la contingencia») recupera en este ensayo el tema de la inestabilidad de la sociedad moderna, ahora radicalizada y por lo tanto con el ingrediente del riesgo como protagonista. Sánchez elabora una interpretación de la emergencia evidente de estas prácticas como una necesidad para que los deportistas de riesgo reconstruyan la confianza en sí mismos. Dicho de otra manera, las prácticas de aventura prefiguran un escenario de un cierto riesgo pero con un nivel de confianza aceptable. Así pues, los deportistas pueden sobresalir en un entorno relativamente poco fiable con el objeto de rehacer su propia confianza, en el marco de una sociedad compleja que requiere esta seguridad que ella misma no aporta.

Ángel Acuña, de la Universidad de Granada («El sentido del límite y el límite del sentido: 101 Kilómetros en 24 horas») y Xavier Camino («Una apropiación informal del espacio urbano a través del deporte: La Fuixarda de Barcelona y la escalada») se adentran en el análisis de casos diferentes sobre los deportes y prácticas de aventura. El prime-

ro nos habla de los comportamientos, motivaciones y valoraciones de los participantes en la carrera de 101 kilómetros en 24 horas, organizada desde 1995 en Andalucía por la Legión del Ejército español. El estudio —cuantitativo y cualitativo— expone como el conocimiento de los propios límites y el reto de lo desconocido son piezas fundamentales en este tipo de actividades. Camino, en cambio, hace un estudio sobre los usos informales del espacio urbano para la práctica de la escalada en Barcelona, planteando un trabajo de campo en el caso de la pedrera de la Fuixarda en Montjuïc, que comenzó a ser visitada por escaladores urbanos en la década de 1980. Camino supera, sin embargo, el terreno de la descripción y de manera asumida plantea la ocupación informal de los espacios ciudadanos como lugares comunes de encuentro para la práctica del deporte, como camino enriquecedor de las ciudades y más allá de la obsesión formalizadora y reduccionista de las políticas urbanísticas más o menos usuales.

Cierra el libro el profesor Luis Cantarero, de la Universidad de Zaragoza en Teruel, con el artículo «Percepción social del *doping* en el deporte», un intento de explicar la visión social existente acerca del siempre presente problema del dopaje y los factores de su *demonización*. Cantarero lo relaciona con la vigencia aparente del *fair-play* como valor del deporte de arraigo inglés y, una vez más, con el valor identitario del deporte, dado que las actitudes más o menos legítimas de los deportistas profesionales se vinculan estrechamente a su representatividad nacional y, por lo tanto, al prestigio de quienes representan. El reciente caso del esquiador Johann Muehlelegg se analiza a modo de ejemplo en este sentido.

El libro acaba incidiendo, por consiguiente, en lo que a mi modo de entender es el ámbito más relevante del estudio, y común a casi todas las aportaciones, la construcción de la identidad a través de la práctica y la percepción de los deportes y las culturas que se desprenden y/o son escenarios de éstas. Un hecho que no puede sorprendernos pero que, como se demuestra, presenta un elevado interés para comprender mejor nuestro mundo real: las redes sociales, los valores culturales compartidos, la resistencia de los individuos a la homogeneización formal y la voluntad de su afirmación. La obra, desde mi punto de vista, es en buena medida una invitación a seguir el estudio de las identidades, donde el deporte —reflejo de la modernización y actor en la modernidad radicalizada— juega un rol ciertamente importante.

En definitiva, este es un magnífico mosaico de trabajos que, como casi siempre sucede en estos casos, presenta algunas desigualdades que no se pueden pasar por alto entre las aportaciones de carácter más ensayístico —y por lo tanto más fruto de una amplia reflexión sobre un pósito de investigaciones ya culminadas o en proceso, que resultado de la descripción de un trabajo incipiente— y aquéllas que nos remiten a trabajos de campo sobre aspectos muy específicos y con una vocación teórica más limitada. No obstante, es capaz de abrir un abanico de temáticas riquísimo, cosa que hace real aquello que se intuye que los compiladores estaban buscando: hacer notar la necesidad de desarrollar una disciplina que nos ayudará a entender mejor la interrelación entre sociedad, culturas y actividades físicas desde perspectivas múltiples. Como apunta Luis Calvo, investigador del CSIC, en el prólogo, el libro «se plantea como una plataforma de conocimiento que busca, especialmente, estimular la observación del deporte con nuevas ópticas, con la sana intención de propiciar el desarrollo de una masa crítica significativa» (p. 10). En esto, la obra compilada por Medina y Sánchez sobresale y, además, muestra con claridad cuales son las perspectivas usuales de estudio de la antropología del deporte en el Estado español en la actualidad, sin dejar de lanzar una cierta mirada atrás sobre la obra realizada hasta la fecha. *Culturas en juego* es, por lo tanto, a la

vez un punto de llegada y un estímulo necesario para futuros investigadores de nuestra antropología del deporte.

XAVIER PUJADAS MARTÍ
Universitat Ramon Llull. Barcelona

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo: *Etnoarqueología de la emigración. El fin del mundo preindustrial en Terra de Montes (Galicia)* (Pontevedra: Servicio de Publicaciones, Excma. Deputación Provincial de Pontevedra, 2003), 286 pp., con ilustraciones.

Etnoarqueología de la emigración es un libro ciertamente interesante y me atrevería a decir que excepcional, ya que afronta el estudio de la emigración gallega y de los núcleos de población rural abandonados desde una perspectiva y una metodología sin duda novedosas en el panorama científico español. El objetivo básico de la obra está perfectamente identificado y definido por el autor: «estudiar los procesos de abandono de una región, sus asentamientos y los edificios dentro de los asentamientos». Como las causas socioeconómicas de ese proceso son bien conocidas, González Ruibal se propone «interpretar significados y mentalidades a través del registro material»; dicho de otra forma, la intención es comprender «cómo se escribe la historia —cómo se percibe el pasado— no por parte de los *profesionales*, sino por parte de la sociedad y el individuo». Reivindica la especificidad de la etnoarqueología, que considera debería ser «trabajo de arqueólogos o estudiosos de la cultura material especializados», siempre que esa práctica etnoarqueológica asuma que la cultura material es una parte del comportamiento humano, no un mero reflejo de ese comportamiento. Desde esta posición, critica el casi general abandono que del estudio de la cultura material se ha hecho por parte de antropólogos e historiadores, al tiempo que advierte sobre las limitaciones teóricas de determinados estudios tecno-tipológicos interesados precisamente por la cultura material del mundo rural. A partir de este momento, el autor presenta su tesis, afirmando que «la emigración actuó de puente cognitivo y amortiguador entre el Antiguo Régimen y el mundo capitalista [...] entre el último cuarto del siglo XIX y los años 60 del siglo XX». Considera, por último, que la emigración gallega durante el periodo considerado «es, en última instancia, un fenómeno social y mental, más que económico [...] que trae el final de la sociedad que se observaba a principios de siglo y provoca los fenómenos de despoblamiento registrados arqueológicamente».

Los planteamientos teórico-metodológicos que acabamos de exponer se integran en la primera parte del libro, sección que se completa con una exposición sintética del proceso histórico de la emigración gallega y con una breve descripción del marco de investigación —la Terra de Montes, en la provincia de Pontevedra—, que incluye referencias genéricas al característico modelo de familia troncal de la comarca y a las formas de vida y la cultura material de sus habitantes. La segunda parte de la obra da cabida al estudio etnoarqueológico de los abandonos, con un detallado análisis previo de paisajes y espacios campesinos habitados, siendo especialmente notable el estudio de las viviendas en su materialidad arquitectónica y de la *casa* en su más amplio significado cultural. Destaca el autor la «solidaridad en lo material» existente en las poblaciones del área estudiada, que se concreta en el hecho de que las casas son muy similares en cada aldea, lo que refuerza la idea de comunidad y de identidad grupal. Sin embargo, no cae González Ruibal en la trampa del «igualitarismo ibérico» que de-

fendieran algunos antropólogos españoles y extranjeros hace algunas décadas, y asegura que «las diferencias son más marcadas en lo social y económico que lo que se aprecia en el registro material»; esto es, la igualdad o el equilibrio en la materialidad de las construcciones no es sino una máscara que oculta o difumina las muy evidentes desigualdades económicas existentes. A partir de aquí, el autor dedica la mayor parte de esta sección, la más extensa del libro, al estudio detallado y meticuloso de trece estructuras tradicionales abandonadas. Es especialmente interesante el apartado que lleva por título «Distorsión y configuración del registro arqueológico», en el que se realiza un ilustrador análisis que nos permite conocer y en alguna medida comprender las claves simbólicas y materiales que condicionan y determinan la configuración de ese registro. Es de agradecer que se asuma en este proyecto el estudio de sendos ámbitos prácticamente olvidados en las publicaciones arqueológicas al uso: las mujeres y los niños, sus relaciones con la cultura material y su «presencia» en el registro arqueológico.

La tercera parte de *Etnoarqueología de la emigración* se organiza en dos secciones: una primera que el autor encabeza con el término «discusión» y una segunda con las conclusiones. Las páginas que acogen la «discusión» discuten efectivamente algunos tópicos y prácticas científicas desarrolladas en el contexto galaico. Aunque reconoce que se han producido algunos cambios a mejor en los últimos años, el autor critica con razón las limitaciones de los trabajos sobre antropología gallega, que «apenas son capaces de concebir el estudio del campesinado gallego fuera de la *millora*, la herencia y la familia como unidad económica». Teniendo en consideración tales carencias, González Ruibal ofrece «algunos datos para la construcción de una historia alternativa» de Galicia, que concreta en un esquema de periodización basado en la introducción y uso —tanto práctico como simbólico— de determinados elementos de la cultura material, esquema que sin ser obviamente revolucionario sí resulta sugerente e invita a replantear los más tradicionales modelos cronológicos de carácter episódico, tanto políticos como socioeconómicos.

Las poco menos de treinta páginas previas a las conclusiones concentran el meollo hermenéutico del libro, y lo hacen de un modo tal que, pese al esfuerzo realizado por el autor para articular un escrito claro y clarificador, el discurso se torna aquí algo complejo, complejidad que debe convertirse en una oscuridad casi absoluta para todos aquellos arqueólogos y etnógrafos tipologistas o poco amantes de la teoría. El título del apartado en cuestión puede orientar, o desorientar, bastante: «Sobre el carácter simbólico de la cultura material: la metáfora, la construcción de la identidad y de la Historia. Alteraciones catatímicas, *habitus*, dialéctica cultural y agencia». Aunque no podemos detenernos a analizar todos estos conceptos, sí que conviene mencionar que con el término catatimia —empleado en psicología, psiquiatría y en estudios sobre los procesos de cognición— se identifica la acción o el efecto que las tendencias afectivas ejercen sobre la percepción de la realidad. De este modo, las denominadas alteraciones catatímicas se vinculan directamente con la interpretación de la metáfora como creadora de realidad y con el citado carácter simbólico de la cultura material, conceptos y argumentos sobre los que descansa el planteamiento teórico del libro. Podemos estar o no de acuerdo con el modelo interpretativo presentado por el autor, y aunque personalmente coincido en buena medida con sus planteamientos y conclusiones, me queda la duda de si no podría haberse articulado en el capítulo de referencia un discurso algo más fluido, aligerado de citas de apoyo hermenéutico y quizás también menos dependiente del concepto e incluso del recurso estilístico de la metáfora que impregna por completo estas últimas páginas del libro.

Para terminar, haré mención a un par de cuestiones aparentemente menores, sobre todo la segunda: una de carácter terminológico y la otra formal, relacionada con las características de la edición. El autor utiliza en su discurso dos términos que, como él mismo reconoce, pueden producir cierta confusión: «Antiguo Régimen» y «Capitalismo». Por Antiguo Régimen entiende, a grandes rasgos, un periodo de tiempo y, más aún, una mentalidad, que es tradicional, preindustrial y campesina, asociada a un modelo de religiosidad, de relaciones familiares y a un determinado repertorio de tecnología y cultura material. El marco cronológico de referencia se extendería entre el siglo XVI y los años finales de la década de 1960 o, mejor aún, durante buena parte de la de 1970. Anota el autor que, «aunque se hayan producido cambios», los principales referentes materiales, conductuales y, en definitiva, culturales del Antiguo Régimen se habrían mantenido sin alteraciones significativas durante todo el periodo considerado. Por su parte, el Capitalismo o «mundo industrial» implicaría el desarrollo de una mentalidad, unos modelos familiares, usos, conductas y tecnologías equivalentes o similares a «los del resto de la civilización occidental». No obstante, entre los años 50 y 90 del siglo XX se habría producido un entrelazamiento o mezcla de carácter más o menos complejo o sutil entre ambos periodos. Esta caracterización relativamente estática de eso que se ha venido en llamar sociedad o periodo tradicional puede resultar algo simplificadora de los procesos históricos de cambio. Es cierto que en buena parte de Galicia, y en otras zonas de la Península Ibérica, es sólo a partir de los años 70 del siglo XX cuando se producen unas transformaciones que suponen la alteración radical y definitiva de unas determinadas formas de vida campesinas. Pero que esto sea cierto no supone que debamos asumir la existencia de una sociedad rural gallega prácticamente inmutable durante siglos, como en ocasiones se sostiene por parte de determinados estudiosos. En realidad, el propio González Ruibal matiza en la tercera parte de su libro la caracterización de ese Antiguo Régimen, proponiendo una periodización más ajustada a la que se ofrece en el primer capítulo, lo que hace posible la delimitación de subetapas que aparecen definidas o determinadas por la introducción y expansión de ciertos cambios o innovaciones: cultivos de procedencia americana, nuevos aperos de labranza, nuevas técnicas de conservación de alimentos, generalización de la moneda o la emigración. En todo caso, considero que sería necesario ajustar aún más el análisis etnohistórico y etnoarqueológico de toda esa larga etapa que el autor califica como Antiguo Régimen, proyecto que obviamente no entra dentro de los objetivos de la obra que comentamos. Por último, opino que el propio término de «Antiguo Régimen» debería ser suplido por otro que no resulte lastrado por los contenidos ideológicos y episódicos que éste tiene, tanto en el contexto genérico de la historia europea como en el más específico y reciente de la historia contemporánea de España.

Pasemos a la segunda observación, la de estricto carácter formal. Como queda anotado, la obra ha sido publicada por la Diputación Provincial de Pontevedra; la razón es obvia: el libro *habla* sobre gentes y pueblos de la provincia. La edición es muy digna, con correctas ilustraciones y buen papel, quizás excesivamente grueso, todo un lujo. El diseño de la cubierta es sencillo pero muy cuidado y en ella se reproducen sendas imágenes tomadas en la Galicia de los años 50 por el gran fotógrafo gallego Virxilio Viéitez, no ha muchos años «redescubierto» por especialistas y gran público. Cualquiera de los retratos que hiciera Viéitez de hombres y mujeres gallegos posando junto a grandes y lujosos vehículos —o incluso aparatos de radio— adquiridos con el dinero de la emigración podría haberse utilizado como la representación gráfica más depurada del argumento defendido en su libro por González Ruibal, acerca del carácter simbó-

lico de la cultural material; en este sentido, la imagen que aparece al frente del libro es sencillamente genial, tanto desde una perspectiva técnica como simbólica. Por supuesto, se debe felicitar a la diputación pontevedresa por haber asumido la edición de un trabajo como el que comentamos; pero, una vez dicho esto, cabe preguntarse si efectivamente es ése el marco más adecuado para la correcta difusión de la obra en los ámbitos académicos, o muy cercanos a éstos, a los que va destinada. Aunque deseáramos equivocarnos, y pese a las buenas intenciones editoriales, mucho nos tememos que la distribución del libro no esté a la altura de la calidad de la obra.

LUIS ÁNGEL SÁNCHEZ GÓMEZ
Universidad Complutense de Madrid

HADDAD, Yvonne Yazbeck (ed.): *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens* (Nueva York: Oxford University Press, 2002), 318 pp.

Muslims in the West me ha parecido, en líneas generales, un libro excelente. Reúne un conjunto de estudios, realizados por autores diversos, sobre la presencia de musulmanes en una variedad de países occidentales. Está dividido en dos partes, la primera, dedicada a Europa, trata los casos de Gran Bretaña, Francia, Alemania, Suiza, Noruega, Suecia, Dinamarca, Italia y Holanda; la segunda incluye los tres países de América del Norte: Canadá, Estados Unidos y México. La obra se completa con una exhaustiva introducción general sobre el tema y con una extensa bibliografía.

En mi opinión, el gran mérito de la mayoría de los autores reside en ofrecer al lector una perspectiva interesante y compleja de casi todos los países que tratan, ya que a través del análisis del proceso de negociación, por parte de la población musulmana, de un espacio público en cada uno de los casos, se obtiene un excelente panorama del funcionamiento de las estructuras sociales que conforman cada país. Por esta razón, el libro tiene interés para un público mucho más amplio del que el título permite presuponer.

El estudio de la presencia de grupos musulmanes permite a los autores revelar la capacidad de cambio y resistencia de las instituciones que conforman la base de cada uno de los estados, a través del análisis de los ajustes y desajustes que provoca la presencia de un Islam público en sus instituciones. De esta forma, la variedad de respuestas, por ejemplo a la presencia del velo en el aula (en Italia no presenta ningún problema, en Francia se convierte en un debate nacional, en Suiza dependiendo del cantón, puede llevarlo una alumna pero no una profesora, es posible que no haya ningún problema al respecto o que exista una prohibición total), está completamente determinada por las ideas sobre las que en cada caso se ha construido el concepto de ciudadanía.

Pero en mi opinión el libro tiene otro gran mérito porque ofrece al público, no un análisis estático realizado a través de un corte determinado en el tiempo, sino un estudio del proceso que incluye dos generaciones (la primera, formada por los musulmanes que llegaron como inmigrantes y la segunda, integrada por los que ya han nacido en los países y por los conversos), y de esta forma es posible percibir no sólo los cambios de ajuste de las sociedades en relación a la presencia de los musulmanes, sino las profundas transformaciones que han sufrido los distintos grupos que practican el Islam, buscando una forma posible y a la vez genuina de ser musulmán y sentirse occidental.

En este sentido, la parte dedicada a Europa incluye un trabajo de Tariq Ramadan titulado «Islam and Muslims in Europe: a Silent Revolution toward Discovery», en el que el autor analiza las posibilidades de un Islam europeo.

La obra, sin embargo, adolece en mi opinión de dos defectos. Por un lado, se trata de un desequilibrio ya que, cuando a cada país se dedica un solo artículo, a los Estados Unidos se refieren seis y, sin embargo, el conocimiento que obtiene el lector de este caso es mucho más fragmentario y difuso. Cada uno de estos seis capítulos aborda un aspecto particular del tema en ese país (la imagen del Islam en la prensa, o a través de la acción judicial, el grupo de los musulmanes procedentes del sureste de Asia, los que vienen del continente africano, etc.), pero en ningún caso se ofrece un marco general ni tampoco se hace un esfuerzo integrador, de manera que es imposible inscribir este país en el marco general del libro o compararlo con cualquiera de los casos restantes. Creo que este defecto es imputable a la edición y no a la responsabilidad de cada uno de los autores de los seis capítulos, quienes, en muchos casos, presentan trabajos de gran interés.

Por otro lado, existe un desfase entre la fecha de edición del libro (2002) y los años en los que se han escrito los trabajos (que en el mejor de los casos se trata del año 2000). Este desfase no resulta problemático en los estudios dedicados a Europa, pero sí en los que se refieren a América del Norte, particularmente a Estados Unidos. Resulta muy chocante el hecho de que no exista ninguna referencia al ataque a las Torres Gemelas del 11 de Septiembre del 2001, ya que la mayoría de los autores analiza pormenorizadamente otros acontecimientos semejantes anteriores (incluido otro ataque anterior de mucha menor incidencia al World Trade Center que resulta muy despistante, puesto que no se trata del que seguramente el lector tiene en mente) y aborda pormenorizadamente el eco que tuvieron en la prensa o en el sistema judicial. Es evidente que la repercusión del atentado del 11 de Septiembre ha tenido una magnitud incomparable con respecto a los anteriores y que sus consecuencias tampoco tienen marco de referencia; por eso creo que al menos los autores que han escrito sobre Estados Unidos deberían haber actualizado sus trabajos antes de la publicación.

De todas formas, *Muslims in the West* es un libro remarcable y, con la excepción del caso citado, el resto ha sido magistralmente analizado y contextualizado para que el lector obtenga un extenso panorama del proceso de creación de un espacio público para el Islam en los países occidentales, y también de sus posibilidades en un futuro reciente. Para el caso de España, que no se trata en absoluto en el libro, la obra puede, sin embargo, constituir un marco de referencia en el que inscribir los análisis que se han realizado o los que se realicen en un futuro próximo.

MARGARITA DEL OLMO

Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid

SUÁREZ-OROZCO, Carola y Marcelo M. SUÁREZ-OROZCO: *Children of Immigration* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002), 206 pp. Traducción española (Madrid: Editorial Morata, 2003).

Children of Immigration es uno de los resultados del *Harvard Immigration Project* integrado por dos equipos interdisciplinarios de investigadores que trabajan simultáneamente en California y en Massachusetts dirigidos por los autores.

La obra es, por lo tanto, un producto eminentemente académico, pero ha tenido una gran difusión (el volumen que estoy manejando corresponde a la tercera reimpression en rústica de la obra original que fue publicada en el 2001) que se debe a dos de los que resultan ser, en mi opinión, sus mayores méritos.

El primero, ya apuntado por lo autores en el prólogo, es su oportunidad, ya que, a pesar del enorme interés que despierta en Estados Unidos el tema de la inmigración y la cantidad de obras de variados géneros publicadas al respecto, los niños inmigrantes es uno de los aspectos olvidados, quizá seguramente debido a las dificultades metodológicas que presenta cualquier investigación académica centrada en ellos. Los autores las han solventado empleando una combinación de metodologías procedentes de diversas disciplinas (Sociología, Psicología Social, Antropología) y, además, disponiendo de un equipo de investigadores muy amplio.

El segundo mérito que quiero señalar sobre el libro es su claridad, que le convierte en accessible a un público amplio. Quizá los especialistas en inmigración familiarizados con la situación de Estados Unidos pueden encontrar largos párrafos demasiado obvios; a pesar de ello, la escasa documentación que existe sobre la experiencia de los niños inmigrantes, convierte el trabajo en un libro de referencia, tanto para los que están familiarizados con el tema, como para los que se acercan a él por primera vez.

La estructura de la obra resulta sencilla y novedosa a la vez. A partir de una introducción que enmarca el tema teórica y metodológicamente y desmitifica algunos supuestos sobre inmigración que se han repetido hasta la saciedad, los autores desarrollan su argumentación a lo largo de cinco capítulos. El primero de ellos, «Variedades en la experiencia migratoria» está dedicado a explorar los distintos patrones de emigración que adoptan las familias. El segundo, «Replanteamiento de la inmigración», caracteriza la última oleada de inmigrantes (que se conocen en Estados Unidos como «los nuevos inmigrantes») en comparación con otras anteriores y presta una especial atención a la dimensión «transnacional» que los nuevos parámetros sociales, debidos en parte a la economía globalizada y en parte a las posibilidades de desplazamiento y comunicación que ofrecen las nuevas tecnologías, imprimen a la experiencia migratoria. El tercer capítulo, «La experiencia psicosocial de la inmigración», analiza lo que las familias pierden y ganan como consecuencia de su decisión de inmigrar, los efectos de esas pérdidas y esas ganancias, y cómo influyen de manera particular en los niños. El cuarto, «Reconstrucción de identidades», aborda la problemática resbaladiza del replanteamiento de la propia identidad que los niños inmigrantes hacen en la nueva sociedad, prestando atención asimismo a sus efectos positivos y negativos. El quinto, «Los niños inmigrantes en la escuela», analiza la experiencia de los niños inmigrantes en el sistema escolar estadounidense, así como los contradictorios resultados que presentan en relación con el tema del éxito y el fracaso, partiendo de la enorme importancia que tanto los padres como los hijos inmigrantes conceden a la educación. El libro se completa con un epílogo dedicado a hacer una reflexión sobre la idea de aculturación y con una extensa bibliografía.

A pesar de que el estudio está dedicado concretamente a la experiencia de los niños que han inmigrado recientemente a Estados Unidos, tanto los análisis como las conclusiones son aplicables a cualquier país de inmigración. En España, donde el fenómeno es reciente y despierta un creciente interés en el mundo académico, *Children of Immigration* puede ser una contribución valiosa y convertirse en una obra de referencia, no sólo para especialistas en la materia, sino para todas aquellas personas relacionadas con el sistema escolar que se encuentran sorprendidas por la llegada reciente de

niños extranjeros, cuya escolarización plantea una serie de desafíos ante los que se reconocen sin formación y con muy escasa información. Afortunadamente la editorial Morata lo ha publicado en el año 2003 en la traducción española de Pablo Manzano que lleva por título *La infancia de la inmigración*. De esta forma es fácil que pronto se transforme en un recurso útil para los profesores, además del interés que seguramente despertará en el mundo académico.

MARGARITA DEL OLMO
Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid