

## NOTAS DE LIBROS

LÉVY, Isaac Jack y Rosemary LÉVY ZUMWALT: *Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, healing the Sick* (Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 2002), 224 pp.

*Ritual Medical Lore of Sephardic Women* es una monografía sobre los remedios caseros para curar ciertas enfermedades utilizados hasta tiempos recientes en las comunidades sefardíes orientales. Es fruto exquisito de largos años de estudio y trabajo de dos profesores americanos: Isaac J. Lévy, sefardí oriundo de la isla de Rodas y de lengua materna judeo-española, y su esposa Rosemary L. Zumwalt. Un total de 224 páginas (15,5 × 23,5) densas, precisas, y elegantemente escritas.

Elaborar semejante estudio presupone en el ánimo de los autores un interés que va más allá del simple quehacer científico. Hoy se vive un «renacimiento» de la cultura sefardí. Si bien muchas de sus tradiciones se han conservado, especialmente aquellas que se inscriben, desde el punto de vista literario, en la tradición oral (cuentos, romances, refranes, consejas), otras, por múltiples razones, han ido con el tiempo desapareciendo de los hogares sefardíes.

Esas tradiciones se conservaron íntimamente ligadas a un modo de vida caduco y obsoleto, que genera una indescriptible nostalgia en quienes tuvieron la oportunidad de vivirlo en su infancia. En Oriente, las comunidades sefardíes vivieron hasta la Segunda Guerra Mundial en un micro-universo. La familia —casi siempre numerosa y aglutinando varias generaciones— era el eje central de la vida, y el vecindario, su prolongación natural. En ese eje, las mujeres tenían un destacadísimo papel. La infinita querencia con que el público ajeno se ha involucrado en esta cultura es debida en parte a su carácter femenino, símil de madre protectora cuyo regazo desprende el calor de lo cotidiano: manjares deliciosos, cuidados pródigos, estancias immaculadas. Uno de los papeles más significativos era desempeñado en beneficio de la salud. Aunque los médicos judíos tenían fama de antiguo y los había en el entorno vital de los sefardíes —pese a que no se les llamaba tan a menudo como era preciso—, un gran número de rituales curativos y preventivos se realizaban en casa, bien por las propias madres o abuelas, o por mujeres cuyos poderes eran reconocidos por todos.

Para los sefardíes, curar una enfermedad requiere descubrir su causa espiritual, que puede ser no intencionada —como una conversación o un accidente— o bien producto de magia. Los rituales curativos de la «medicina casera» intentan dar un sentido a la enfermedad y modelar las formas de conducta adecuándolas a sus propias necesidades. Estos rituales han sido el objeto de estudio de los Profesores Lévy-Zumwalt y nos permiten descubrir un universo del que se sabía relativamente poco. Han utilizado el método de la entrevista personal entre familias sefardíes de Turquía, Israel, Grecia, Yugoslavia y los Estados Unidos. Setenta y una personas figuran en la lista de entrevis-

*RDTP*, LVIII, 2 (2003): 249-286

tados (pp. 207-210), aunque muchas veces las sesiones se llevaban a cabo en público y los «oyentes» intervenían, por lo que los testimonios recogidos implican a un mayor número de personas. Así se descubren las más antiguas prácticas: un sinfín de bendiciones y maldiciones para cada ocasión (Capítulo 4), las creencias y costumbres en torno al *mal de ojo* (Capítulo 5), *espanto* y *hechizo* (Capítulo 6), y también un sinfín de «curas» en las que se empleaban los más variados elementos: desde hierbas, aceite, agua, sal o azúcar, hasta la todopoderosa *mumia*, hecha de polvo de huesos (Capítulos 7-9).

Sólo una objeción, puramente formal, puede hacerse a este libro: el capítulo 2 debía ser el primero. *The Sephardim in the Ottoman Empire* es una visión panorámica de la historia de las comunidades sefardíes orientales desde la expulsión de 1492 hasta nuestros días. A quienes no estén familiarizados con el tema, sugiero la lectura de este segundo capítulo en primer lugar, pues facilita la comprensión de algunos extremos contenidos en el capítulo primero propiamente dicho: *Keeping the Spirits Happy*. Los espíritus forman parte de la comunidad (*la buena djente, una mejor de mosotros, los ke no se nombran, los ke vienen i van*), aunque su relación con ellos no está exenta de peligros (entonces son *los ke danyan, los de abasho*), por lo que hay que complacerles de continuo. Cuando uno enferma es menester averiguar qué clase de contacto con los espíritus lo ha provocado: si el *mal de ojo* (o *la avla mala*), el *espanto* —causados por lo regular involuntariamente—, o el *echizo* —producto de encantamiento, siempre intencionado para provocar daño—. Entre la magia y la superstición, estas creencias forman parte de lo que se denomina *folk-religion* «religión popular», frente a la religión *oficial*, cuyo centro es la sinagoga. En realidad, aunque teóricamente no existe fricción ni contradicción en la práctica entre ambas, como la hay en otras creencias, sino que son, de algún modo, complementarias, los rabinos estuvieron en contra de ellas.

De hecho, existe una estricta polarización de ambas. Las mujeres no frecuentaban las sinagogas, la religión *oficial*; los ritos sinagogales y preces cotidianas son «cosas de hombres»; ellas ni siquiera cuentan para constituir *minyán* (grupo mínimo de diez hombres que la tradición religiosa judía requiere para la realización de un acto religioso de carácter público) y sus únicas obligaciones oficiales se resumen al encendido de las velas sabáticas y poco más, lo que permitió el desarrollo de una serie de creencias relegadas al ámbito femenino, doméstico y tradicional. Las *sanadoras* (*muestras madres, las madres de mi madre, las tías, las ermanas*) conjugaban en sí varios elementos: eran mujeres, habitaban en el entorno familiar y eran viejas. Tenían fama de saberlo todo y la experiencia las acreditaba como portadoras de bien; por eso se les denominaba también *las buenas mujeres*, y a sus curas, *melezina de mujeres*.

El capítulo tercero (*Memories of Time Past*) narra las experiencias de los autores durante las entrevistas, en las que comprobaron cómo la hospitalidad y los manjares son componentes necesarios de toda conversación. A través de estos «encuentros» en las casas sefardíes se nos proporcionan otros datos colaterales de suma importancia: vestimenta, peinado, aderezos personales, decoración, etc. Además de las «curas» —importantes e imponentes por su puesta en escena— que se desarrollan en los capítulos posteriores, se recogen infinidad de recursos que las madres y abuelas proporcionaban a los suyos en las más variadas ocasiones y motivos y que, como muchos constatan, funcionaban a la perfección: desde la aplicación de ventosas, fricciones de alcohol, ingesta de quinina o infusiones de las más variadas hierbas.

El capítulo cuarto (*The Power of Speech*) es un auténtico tesoro documental, una especie de vademécum de las bendiciones que se pronuncian en cualquier momento

de la vida y que en el judaísmo son trascendentales. Plegarias y bendiciones actúan como barreras contra el mal. «Avla bien para ki ti venga bien», solía decirle al Prof. Lévy su madre; y es que los espíritus tienen oídos, de modo que es mejor mantenerlos contentos. Tener una *boka de bendición* o una *boka dulce* es incomparablemente más fructífero que tener *una lingua suzia*. Las bendiciones son de los más diversos tipos: para desear salud y fortuna, para alejar de los peligros, de bienvenida y despedida, etc.; una de las más hermosas es tan dulce como los pastelillos y golosinas que adornan toda recepción en un hogar sefardí: «Ke tengas kaminos de leche i miel».

Pero también las maldiciones tienen su parte positiva, ya que ayudan a relajar tensiones, a arrancar la rabia que se siente por alguien que nos hizo daño, y en las que con frecuencia se menta el nombre divino: «El Dio ke lo siegue los dos ojos», «El Dio ke le seke la tripa». Algunas imprecaciones pueden resultar bendiciones o maldiciones según la intención que se dé a las mismas: «El Dio ke te lo pague doble», «El Dio ke te aga sigún lo ke azes por mí».

Una consecuencia directa del *avlar bueno* es la extendida costumbre entre los sefardíes de cambiar el nombre a la persona cuando sufre una agresión externa, ya que el nombre equivale a su misma esencia, *es* su alma. La elección del nombre se cuida sobremedida y nunca es casual el que uno lleve, de modo que al mudarlo se cree que cambia la suerte de la persona. Un ejemplo: Moreno Biton, después de una enfermedad pasó a llamarse Haim Moreno Biton y, tras una segunda enfermedad, Rafael Haim Moreno Biton.

En *Let It Go to the Garlic!* (Capítulo 5) se analizan ampliamente las prevenciones contra el *mal de ojo* —llamado también *ojo malo* (en hebreo *áyin ará*), *ojo vazío*, o *nazar* (en turco)—, especialmente en relación con las mujeres y en momentos clave de su vida fértil, cuando son: *movidas* —cuando han abortado—, *preñadas*, o *paridas*. La creencia del pueblo sefardí en el complejo sistema del *mal de ojo* hunde sus raíces en las culturas indo-europeas y semíticas. La fertilidad es la base de la sociedad, y más en el judaísmo, que maldice sin conmiseración a las estériles pese a que lo fueran Sara, Rebeca y Raquel. Los fluidos dan y sostienen la vida, de ahí la oposición *seco-mojado* (*muerde-viejo*, *vida-joven*) y la importancia de toda clase de fluido (agua, saliva, vino) en la curación o prevención de enfermedades. Un procedimiento curioso en el que interviene la saliva es la *lambida*: la madre *lame* la frente de su hijo recién nacido tres veces recitando unas bendiciones para protegerle; o, para prevenir que cese la leche, se moja el dedo en saliva y se lo pasa por el pecho o por el pezón. Con el *mal de ojo* se asocia *la avla de la djente*, *la boka del ombre*, *la boka mala*, *la avla mala*, tampoco necesariamente mala en su intención, pero de consecuencias nefastas.

Cuatro ocasiones son especialmente vulnerables a la acción del *mal de ojo*: la boda, la preñez, el parto y la circuncisión, cuando se despliega una gran actividad familiar en la compra de ropa y enseres domésticos que pueden provocar la codicia, la ira o la envidia del vecindario. Para neutralizarlo existen multitud de fórmulas y amuletos, que pueden llevarse colgados al cuello, en brazaletes, envueltos en saquitos en los bolsillos, etc., y en su confección se utilizan casi siempre: ruda, romero, clavo de especie, sal, ajo, cuentas azules, y otros elementos. El color azul de las cuentas es relevante y significativo; decía el sabio Rabí Meír: «El azul es el color de mar, y el del mar se parece al del cielo, y el del cielo al zafiro, y el zafiro se parece al color del Trono de Dios».

En el Capítulo 6 (*Narrating Health, Marking the Social*) se examinan dos males íntimamente ligados entre sí —por cuanto interviene en ellos el poder de las emocio-

nes— y con el mal de ojo —por la inefable presencia de los espíritus—: el *echizo* y el *espanto*. Pero mientras el mal de ojo es causado involuntariamente, es esencial al *echizo* su intencionalidad. El *espanto* es consecuencia de una turbación causada estando en público, de la que se teme por sus consecuencias. Tanto uno como otro se definen en un ámbito social, pero mientras en el *espanto* intervienen elementos personales —control del propio cuerpo o de las emociones en público (el descontrol permite la acción de los espíritus)— y aparece como consecuencia de un accidente o shock traumático, el *echizo* es causado deliberadamente por otros mediante la acción mágica de determinados elementos, por lo común inherentemente sucios, como los desechos corporales (recortes de uñas, pelos, orina y heces).

En *The Treasured Medicine and the Blessed Cure* (Capítulo 7) se analizan diversos sistemas y elementos curativos. Una vez determinada la dolencia (*mal de ojo*, *espanto* o *echizo*) y su grado de importancia, es preciso averiguar cuáles son sus causas para poder actuar eficazmente, ya que el tipo de cura se dará en la proporción adecuada. Los elementos que intervienen son variados. La *sal*, utilizada en múltiples variantes, era eficaz contra el mal de ojo. La *orina* servía a la vez de elemento purificador o contaminante. *Limpiar patines* consistía en fregar el lugar por donde había pasado el causante del mal de ojo y darle a beber un poco de esa agua sucia al atacado por el mal. Las *brazikas* eran especialmente eficaces contra los problemas psicológicos y se realizaban de varios modos: uno de ellos consistía en colocar tres pedazos de carbón encendido en una sartén y dar vueltas sobre la cabeza del infortunado recitando determinadas fórmulas. Con el *azúcar*, la *miel* o los *dulces*, en general, se intentaba «dulcificar» el ánimo de los espíritus para que abandonaran el cuerpo enfermo. El tratamiento con la *mumia* debía ser practicado en secreto, al punto que el interesado ni siquiera debía conocer que se le suministraba. Estas curas producían efecto, especialmente, practicadas *al sereno*, *a media noche*, en un cruce de *cuatro caminos* u otros lugares específicos.

En los dos últimos capítulos se analizan los dos métodos curativos por excelencia: el *Prekanté* (*A Ritual Prayer for Curing*) (Capítulo 8) y la *Saradura* (*The Ritual of Enclosure*) (Capítulo 9).

El *prekanté*, una palabra de origen portugués (*precantar* «conjurar un acto demoníaco»), consiste en una sincera súplica con el propósito de extirpar los espíritus que invadieron el cuerpo enfermo como consecuencia de espanto o mal de ojo. El *prekanté* sefardí no es nunca una maldición ni un intento de contrarrestar el poder de un encanto, ya que cuando se realiza, el mal se ha producido. Antiguamente era realizado por rabinos, pero con el tiempo fue derivando hacia las mujeres (*prekantadoras*). Se ejercitaba al *pasar la mano* en círculos sobre determinadas partes del cuerpo del enfermo (cabeza, pecho y espalda), y ofrecía la ventaja de que podía realizarlo cualquiera. En la mano se atesoraba un puñado de sal, azúcar o clavos de especia. A veces, se salteaban los clavos al fuego (*klavos a la lumbre*); cuando saltaban, se interpretaba como que los espíritus se alejaban.

Los versos rituales sefardíes comparten raíces (por tema y contenido) con los ensalmos cristianos y los hay en la tradición sefardí de cuatro tipos: 1) *de ojo malo* (contra el mal de ojo); 2) *de chefalo* (contra la angustia); 3) *de pelo* (contra las enfermedades que provocaban la súbita desaparición de la leche); y 4) *de kulivreta* o serpiente (contra las ronchas, ampollas o manchas rojizas que dan a la piel aspecto de serpiente). Tanto en el *prekanté* como en los ensalmos, los espíritus son extirpados del cuerpo y «echados al mar». Cuando no era practicable ir a la orilla del mar podía hacerse en el

lugar donde la injuria se produjo. Eran realizados normalmente en épocas determinadas (a principio de mes, a principio de año, en lunes o jueves), y en sábado se exigía que fuera con azúcar y no con sal. Como en casi todos los procedimientos mágicos, las variedades e interpretaciones personales de los rituales son infinitos.

Por último, la *saradura* (encerradura) es el procedimiento más riguroso; muchos informantes se negaban a aportar datos por el secretismo con que solía llevarse a cabo. Consistía en *encerrar* al enfermo durante un determinado número de días —que podía llegar hasta un mes— en una habitación de la casa, de la que debían desaparecer sus moradores y vecinos, de modo que el enfermo y su cuidadora quedaran aislados del mundo, en silencio, en penumbra, a régimen estricto de comidas y en la cama. La limpieza del lugar era inmaculada. Las comidas «olorosas» (ajo, cebolla, pescado, carne) estaban estrictamente prohibidas, y las curas —en las que se utilizaban los más variados ingredientes: mejorana, azúcar, *mumia*, miel— solían realizarse por triplicado y en periodo nocturno (en el ocaso, a media noche y al amanecer). Al final del tratamiento podía tomarse un baño para completar la purificación. Sólo las mujeres post-menopáusicas podían actuar como «maestras» de la *saradura*.

Pero los autores no se han limitado a recoger las experiencias y vivencias de sus informantes, sino que las han confrontado con las de otras culturas para mostrarnos el inmenso y riquísimo caudal de tradiciones, algunas de ellas significativas y específicas de la tradición sefardí; otras, con las variantes de rigor, casi universalmente aceptadas. Los Profesores Lévy-Zumwalt han manejado los mejores estudios sobre el tema y nos dan una visión lúcida de estas prácticas tradicionales y eminentemente domésticas en el mundo sefardí. Muchas de ellas hunden sus raíces en la Península Ibérica, en tiempos anteriores a la expulsión, por lo que constituyen un tesoro documental inédito. El rigor en el sistema expositivo y la objetividad se mantienen a lo largo de toda la obra, pero las distintas secuencias se engarzan en una cadencia tan sutil que no se lee como un simple documento testimonial. De tal modo se involucra al lector que él mismo queda *echizado* y atrapado en esa maraña de sorprendentes historias que nos transportan a un mundo mágico ya sólo perpetuado en el recuerdo de las viejas generaciones.

*Ritual Medical Lore of Sephardic Women* es una obra clave y única para conocer en toda su amplitud el mundo sefardí de estos dos últimos siglos y, especialmente, el ámbito doméstico-familiar en el que las mujeres tuvieron un rol predominante, y no sólo en la cura de enfermedades o en la práctica de los remedios caseros. Con esta monografía, la más completa y documentada aparecida hasta hoy sobre el tema, la información que se pone al alcance de los investigadores e interesados en las tradiciones populares es monumental, por lo que resultará de referencia obligada o de punto de partida en todo estudio adicional que se precie.

PILAR ROMEU FERRÉ

TRAPERO, Maximiano y Martha ESQUENAZI: *Romancero tradicional y general de Cuba* (Las Palmas de Gran Canaria: Gobierno de Canarias y Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana «Juan Marinello», 2002), 616 pp., con ilustraciones musicales y fotografías.

El *Romancero tradicional y general de Cuba* acaba de salir. Es una obra definitiva que resume el saber acumulado sobre el romancero cubano en el siglo XX, desde las

obras de Carolina Poncet y José María Chacón y Calvo, hasta Teresa Concepción Alzola y Beatriz Mariscal, autores de romanceros que el presente incluye y supera. Esta nueva colectánea ha sido hecha al borde del olvido, cuando la tradición del romance cubano sigue viva, pero debilitada por el empuje y la casi sola presencia de la décima espinela en la poesía tradicional popular del archipiélago nacional.

Es obra de los investigadores Maximiano Trapero y Martha Esquenazi, editado por el Gobierno Canario y la Sociedad Canaria de las Artes Escénicas y de la Música, en colaboración con el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana «Juan Marinello». Consta de 616 páginas que incluyen una valiosa introducción, versiones de romances, música con que se cantan, copiosas notas y bibliografías, amplios índices y un testimonio gráfico en fotos a todo color. Es un bello volumen, cuya portada ha sido ilustrada por el notable pintor canario Pepe Dámaso, con motivo frutal cubano. Impreso en Canarias, a la belleza del libro se suma su utilidad como preservación del patrimonio cultural de Cuba, como fuente para investigadores, material de consulta y sobre todo compilación de ágil y agradable lectura. Una de sus virtudes esenciales consiste en hacer de las anotaciones de carácter erudito un conjunto de informaciones fáciles de leer y que no estropean la belleza poética de los textos recogidos. Consta de sendas presentaciones del Presidente del Gobierno de la Comunidad Canaria, Sr. D. Román Rodríguez Rodríguez, y del Ministro de Cultura de Cuba, Lic. Abel E. Prieto, en las que ambos dirigentes políticos y culturales coinciden al definir la importancia del volumen como «obra imprescindible».

Si es un libro lleno de virtudes, mucho más que inevitables ausencias (seguro podrían añadirse más versiones y hasta es posible que quedara fuera algún romance de la ejemplar pesquisa), se debe al paciente trabajo de los especialistas del Centro «Juan Marinello», a la labor de recopilación de materiales para el *Atlas Etnográfico de Cuba* y el magnífico papel de Martha Esquenazi en tales investigaciones.

Fue una sagacidad memorable (el libro es esa memoria) poner al servicio de Maximiano Trapero (uno de los más importantes romancistas vivos, hombre que ha hecho notables aportes en el campo de la lingüística hispánica, profesor de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria) y de Martha Esquenazi (quien es una reconocida y laureada investigadora de la música popular cubana) los ricos fondos del Centro «Juan Marinello» en materia romancística. A la par, hay que agradecer la laboriosidad investigadora del propio Trapero y la calidad apreciativa que ambos autores tuvieron sobre las compilaciones romancísticas precedentes, asimilándolas y aumentándolas. El resultado asombra a aquellos que creían materia muerta al romance en Cuba, rescatado de la memoria de muchísimos informantes que demostraron que es una tradición viva mientras no se pierda por completo del recuerdo popular.

Pocas veces se puede decir que la edición de un libro sea un acontecimiento cultural; este lo es, lleno de virtudes, formado con la doble dedicación de la pasión y la ciencia, y cuyo resultado está ahora asequible al lector interesado. Bajo la invasión de libros —como objetos de consumo— del mundo contemporáneo, en medio de un mar de títulos, una suerte de inflación libresca en que es difícil separar el «grano» de la «paja», un libro como el compilado por Trapero y Esquenazi resulta particularmente positivo.

El interés del lector puede ser el ingenuo: ir en búsqueda de canciones que fueron juegos de infancia, rememorar aquello que ya creíamos olvidado, comparar incluso el texto fijado en este libro (lo que ya va siendo menos ingenuo) con la posible versión que recuerde o, por qué no, útil para la simple lectura de placer. Pero el interés

puede ser también mucho más especializado: estudiar a fondo la oralidad cubana, no sólo a través de la décima, la copla o la cuarteta, como ya se ha hecho parcialmente, sin agotar el mucho campo que ofrecen aún las antiguas formas líricas de nuestro idioma. Y más allá, apreciar el entorno del romancero surgido en España, trasladado a la América hispanohablante y enriquecido allí tras varios siglos de tradición en cada país.

Ante el volumen, pensamos que la copla, la redondilla y la cuarteta, así como otras estrofillas populares, se han quedado ahora en desventaja de estudios en relación con la décima (muy indagada por diversos autores, entre ellos el propio Trapero, *La décima: Su historia, su geografía, sus manifestaciones*, 2001) y con el romance, siendo todas ellas, sin embargo, de mucha importancia en el *tractus* oral cubano y, en general, de toda la hispanidad. Se nos viene encima la necesidad de investigaciones sustanciales que den como resultado no sólo compilaciones, sino también conclusiones acerca del vasto mundo de las estrofas de arte menor en las tradiciones poéticas popular y culta.

Estudiar a fondo la oralidad cubana mediante el romance, nos remite también a la poesía culta, porque es bien sabido que existe en la Isla una tradición romancística en la poesía de autores reconocidos desde el siglo XVIII, por ejemplo, en la obra salvada del versificador repentista José Surí y Águila, hasta el propio siglo XX, como se advertirá en los magníficos romances de Nicolás Guillén o Emilio Ballagas; si bien no es ese en modo alguno el interés del *Romancero tradicional y general de Cuba*, no hay que olvidar los aportes de la poesía llamada culta al cauce de la popular, a veces por influencia, a veces por adopción de textos y en otras ocasiones por el matiz de versión sobre texto de autor conocido, que se puede hallar en algunos romances populares. Varios romances de Gabriel de la Concepción Valdés (*Plácido*), de José María Heredia en el siglo XIX, o de Jesús Orta Ruiz en el siglo XX, son reconocidos como suyos por la memoria del pueblo cubano. En Cuba puede compilarse un vasto romancero de autores reconocidos, antes de la llegada de la influencia del *Romancero gitano* de Federico García Lorca, en algunos casos reunidos por Samuel Feijóo (*El movimiento de los romances cubanos del siglo XIX*, 1964) y otros curiosos investigadores del asunto. Romances hallamos en casi todos los poetas cubanos del siglo XIX y en muchos del siglo XX, hasta nuestros días.

Se advierte que el libro de Trapero y Esquenazi nos lleva más allá de sus fronteras de páginas. Eso es uno de los elementos de su valía. Pero estrictamente dentro de ellas, hay que admirar la labor de desentrañamiento, y luego disfrutar de las versiones de los romances, de su entrañable poesía. Si el romancero español ha dado y seguro dará inagotables fuentes para los poetas de lengua española de los últimos 500 años, es de suponer, y ojalá sea así, que los poetas cubanos algún día volverán a adoptar su propia tradición popular, y que este libro de Trapero y Esquenazi será también fuente riquísima para los poetas, cuando quieran admirar, detenerse y volver a recrear la savia lírica del pueblo cubano. Ahora mismo no es así. La poesía de la mayor parte de los jóvenes poetas de Cuba está enfrascada, literalmente metida en el frasco del barroquismo, de la influencia lezamiana y *origenista* en general<sup>1</sup>, y apuesta por un cultismo

---

<sup>1</sup> José Lezama Lima (1910-1976) ha sido universalmente reconocido y su influencia se ha dejado sentir en numerosos poetas del ámbito del idioma español en la finisecularidad del XX. El grupo de poetas que se nucleó en torno de la revista *Orígenes* (1944-1954), estuvo formado, esencialmente en las décadas de 1940-1950, por el propio Lezama Lima, Virgilio Piñera, Gastón Baquero, Pr. Ángel Gaztelu, Justo Rodríguez Santos, Octavio Smith, Eliseo Diego, Cintio Vitier, Fina García Marruz, Lo-

que yo no considero negativo, sólo que no hay que pensar que siempre será así. Cuando los poetas insulares quieran mirar con más hondura hacia sus tradiciones populares legítimas, ya tendrán este *Romancero tradicional y general de Cuba* en sus manos, de modo que la tradición se enriquecerá, lo popular volverá a influir sobre las excelencias de la poesía más propiamente «literaria» y también esta tradición antigua podrá seguir enriqueciéndose en el pueblo, cambiando, creciendo, modificando versiones, si es que el romance va a seguir siendo realmente una tradición viva o si ha de advenir una más fuerte influencia de su zaga sobre las nuevas manifestaciones de la oralidad nacional cubana.

Para el goce actual, de la sana y bella poesía que muchos de estos romances poseen, bastaría un botón de muestra, como el siguiente romance del *Conde Niño*, según la versión 7.13, dicha por una niña de 10 años, Militza Valdés León, de Cabaiguán (provincia de Sancti Spiritus), lo que manifiesta, además, el uso actual del romancero por parte de los niños de Cuba:

- Un conde Niño se levanta a las orillas del mar.  
 2 Mientras el caballo bebía él se ponía a cantar  
 y las aves que pasaban se ponían a escuchar.  
 4 La reina llama a su hija y le dice: —Ven acá,  
 oye qué bonito canta la sirenita del mar.  
 6 —Madre, ésa no es la sirena, la que usted oye cantar,  
 es la voz de un conde Niño con quien me voy a casar.  
 8 —Si tú te casas con él yo lo mandaré a matar.  
 A la mañana siguiente lo mandaron a matar:  
 10 él acabó de morir y ella acaba de expirar.  
 Ella se volvió paloma, él se volvió gavilán,  
 12 y se celebraron las bodas la mañana de San Juan.

La lectura gozosa de romances como este y otros, nos remonta al ingenio popular, a los rápidos cambios de circunstancias y de desenlace dentro de un mismo breve poema. Se advierten imágenes, metáforas, situaciones imaginativas e ingeniosas, contenidos líricos y juegos formales que apelan al placer estético y al desinteresado *bien* de la poesía.

En su prólogo, Maximiano Trapero se refiere a la necesidad de conformar un romancero americano. Advierte que el de la mexicana Mercedes Díaz Roig, de 1990, es cuantitativamente muy inferior al recopilado en las minúsculas Islas Canarias, mayúsculas en su grado de interés social, económico y cultural para nuestra América. Observa el profesor que aún no se ha realizado el trabajo definitivo para conformar un gran romancero general de América. Ahora este *Romancero...* de Cuba es un paso eficiente hacia esa búsqueda mayor, continental. De manera que el aporte del *Romancero tradicional y general de Cuba*, trasciende las fronteras insulares y se proyecta hacia la lengua española, es de interés mucho más allá de estas ínsulas caribeñas que conforman el archipiélago cubano.

Nos queda convertir este libro en un objeto de utilidad y disfrute, en un medio e instrumento de trabajo y no en un lujo de anaqueles. Nuestros centros de investigaciones

---

renzo García Vega, y otros nombres asociados como Cleve Solís, Roberto Friol, Francisco de Oraá y en cierta medida alguna zona de la alta obra lírica de Samuel Feijóo.

y universidades deben hallar en él un reto y un punto de partida de exploración de esas zonas desatendidas de la cultura cubana que son la oralidad y la semioralidad ya casi *literaria*.

Cabe ahora dar las gracias a las personas y entidades que colaboraron para forjar este aporte singular al desentrañamiento de la enorme tradición lírica y romancesca de nuestras tierras americanas. Enhorabuena, pues, a un libro de tanto valor, a una contribución tan notable a la cultura cubana.

VIRGILIO LÓPEZ LEMUS  
Instituto de Literatura y Lingüística.  
La Habana, Cuba

ARIAS, Patricia y DURAND, Jorge: *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis, 2002), 251 pp., incluye 48 reproducciones de exvotos a color.

Patricia Arias y Jorge Durand se adentran en el mundo de las relaciones de género en el México de los siglos XIX y XX a través de un detallado estudio de exvotos mexicanos femeninos. En *La enferma eterna*, los autores consiguen que estas láminas de hojalata bellamente ilustradas hablen de las mujeres que había detrás de las promesas de una manera profunda y cercana. El libro es resultado de un proyecto de investigación sobre «Mujer y trayectorias femeninas en el exvoto popular, Siglos XIX y XX» (1997-1998) desarrollado en once lugares de siete estados mexicanos. Arias y Durand, en este trabajo, continúan una larga trayectoria que arranca de las investigaciones sobre exvotos relacionados con la migración mexicana a Estados Unidos. Sirvan como ejemplo los estudios de Jorge Durand y Douglas Massey, *Doy Gracias. Iconografía de la emigración México-Estados Unidos* (1990), *Miracles on the Border* (1995) y su reciente traducción al castellano, *Milagros de frontera* (2001). Además, en el anterior libro de Durand y Arias, titulado *La experiencia migrante. Iconografía de la migración México-Estados Unidos* (2000) se dedica un capítulo a los exvotos.

La práctica devocional de los exvotos estuvo muy extendida en México desde la época colonial pero fue en el siglo XIX, con la aparición de las láminas de hojalata que sustituyó a otros materiales como la tela, madera y cobre, cuando alcanzó su edad de oro. La popularización de los exvotos en el XIX hizo que las clases altas abandonaran esta manera de dar gracias. Así mismo, fue en aquel siglo cuando los retablos comenzaron a feminizarse, empezando a participar las mujeres de manera activa como donantes de exvotos, aunque siempre respondiendo al papel que se buscaba proyectar de ellas.

El exvoto es «el agradecimiento por un favor recibido, concebido como milagro, por el que hay que hacer un reconocimiento público y perdurable» (p. 23). En el libro, se emplean los términos «exvoto» y «retablo» indistintamente «para designar las ofrendas votivas, públicas, que se colocan en santuarios e iglesias. A diferencia del retablo santo [láminas pintadas de imágenes que se colocaban en altares domésticos], que resiste la producción en serie, el exvoto es una pieza única que se elabora por encargo del donante» (p. 24). Normalmente incluyen una parte textual —donde se explica el milagro y se dan los datos del que ha hecho la promesa— y otra parte dibujada que incluye la imagen del santo o virgen a quien se solicitó el milagro y una representa-

ción de lo que ocurrió (o bien de la familia dando las gracias). Los exvotos, por tanto, reproducen dramas íntimos y cuentan las angustias vividas por los que realizan la promesa. Los autores proponen una descodificación de estos retablos para adentrarse en la vida de las mujeres que los encargaron: «el exvoto aparece como historia, pero como historia codificada, es decir, donde hay que asumir que hay asuntos de los que las mujeres han podido hablar y otros de los que no. Son los silencios cambiantes de la cultura» (p. 44). Al haber primado en el pasado una mirada estética hacia los exvotos que hacia hincapié en el primitivismo de sus imágenes y en la ingenuidad de su mensaje, se ha pasado por alto su importancia como forma de expresión del mundo femenino, que es precisamente el objetivo de Patricia Arias y Jorge Durand. Los autores proponen una lectura de los retablos como acto fundamentalmente público, como un «espacio social donde se han expresado y confrontado los intereses, principios, valores, prioridades no sólo de las mujeres, sino también de otras fuerzas clave del universo femenino en cada momento histórico» (p. 44).

*La enferma eterna* incluye una serie de capítulos que dividen los retablos en los principales núcleos temáticos que dan cuenta de la trayectoria, preocupaciones y transiciones femeninas de los últimos siglos: las enfermedades, los accidentes, la angustia en la casa, el miedo a las carencias y la nueva agenda votiva. Además, los autores dedican una introducción a los santuarios y las imágenes, un capítulo al tema de la mujer y el exvoto, y una sección, al final del libro, con cuarenta reproducciones de exvotos de una calidad impecable. Seis de los lugares estudiados son santuarios: La Virgen de Guadalupe, el Señor de Chalma, el Santo Niño de Atocha, la Virgen de San Juan de los Lagos, la Virgen de Talpa y la Virgen de Zapopan. Los otros cinco lugares donde se realizó trabajo de campo tenían exvotos dedicados a imágenes locales: el Señor de Villaseca, Señor de la Conquista, San Miguelito, el Señor de Saucito y el Señor de la Misericordia.

Después de una descripción de estas imágenes y de los santuarios donde se ubican los exvotos, los autores analizan la relación entre mujer rural y exvoto, donde se contradice la idea —muy extendida— de que la Iglesia no veía con buenos ojos la práctica del exvoto. El apoyo de la Iglesia a estas prácticas votivas se ve en la creación de espacios especiales para la colocación de los retablos y en que los pintores no sufrieron persecuciones. La Iglesia también utilizó el control de la imagen de la mujer defendiendo su pretendida debilidad natural para mantenerla en el ámbito doméstico. La Virgen María, «como modelo de madre imaginaria, simbólica, se convirtió en un instrumento de poder respecto a las mujeres reales» (p. 54). Se representaba a la mujer sumisa, devota, que sufría como madre o como esposa. Por tanto, la mujer se convirtió, en parte, en conservadora de la ideología dominante.

En la sección titulada «La enferma eterna» se explora el tema de la enfermedad como una constante en la vida de las mujeres del XIX. Apoyándose en datos demográficos, se analiza la «medicalización» de la condición femenina: «Desde la perspectiva médica hegemonizada por la mirada masculina las fases irremediables de la vida femenina —pubertad, embarazo, parto, menopausia— se interpretaron como crisis que afectaban a la salud de las mujeres, sobre todo al sistema nervioso, independientemente de si manifestaban o no alguna forma de patología» (p. 69). En los exvotos se ve reflejado cómo las mujeres pasaban gran parte de su tiempo preocupadas por la enfermedad de sus hijos, en primer lugar, y en menor medida por la de sus cónyuges. Los exvotos femeninos de enfermedad suelen precisar el tipo de dolencia y síntomas. En el siglo XIX, se alude frecuentemente a la lepra, pulmonía, piojos, cólera, escarlatina, viruela y

en el XX a diagnósticos precisos de cáncer o trasplantes junto a otros más generales como dolores o mareos. A partir de 1940 también aparecen exvotos de enfermedad entre migrantes mexicanos en Estados Unidos. Una de las enfermedades que más se menciona en estos exvotos es la «enfermedad de parto» como en el ejemplo siguiente de la señora Micaela García que dedicó «este retablo a la Virgen de San Juan por haberme salvado de una enfermedad de parto de la niña Ramoncita García» (p. 75). Las menciones al parto han ido cambiando y, así, en un ejemplo de 1997, una mujer casada hace mención a la planificación familiar al dar las gracias al Señor de Chalma por haberles dado «entendimiento [...] para prepararnos para planear la familia que tenemos en mente y sobre todo te agradezco que nos permitiste un tiempo para desearlo con un poco más de madurez» (p. 76).

El ámbito doméstico era donde tenía lugar la atención de los enfermos, por lo que los exvotos los representan en una recámara o cuarto, siendo la cama el recurso simbólico de representación de la enfermedad (son los retablos o exvotos de interior). A finales del siglo XIX se pasa al exvoto de acción de gracias con lo que van apareciendo más miembros de la familia, en especial los niños. A mediados del siglo XX también aparecen otros espacios cerrados distintos de la casa, sobre todo hospitales dando lugar a los retablos de hospital o quirófano.

El capítulo titulado «El peligro en la calle» se centra en el segundo gran grupo de exvotos: el de los accidentes. Entre los que llaman la atención los «retablos de acción», aquellos donde se representa lo sucedido. En el libro se incluyen reproducciones de bellos retablos de este tipo. Los autores los dividen temáticamente en: accidentes cotidianos (caídas en pozos, de árboles, de edificios...), los de transporte y los de trabajo. Entre los del primer grupo, son especialmente interesantes los producidos al cruzar el Río Grande para pasar a Estados Unidos. Los de transportes muestran claramente los cambios en la sociedad mexicana. Así de accidentes en carros, se pasa a otros en tren, tranvía, coches o el propio metro de México D.F. En este tipo, la preocupación de la mujer por ella misma es muy superior al de los de enfermedad. Por último, los accidentes de trabajo reflejan mayores diferencias entre el exvoto femenino y el masculino, ya que, mientras que en los retablos masculinos es un tema constante, en los femeninos solo se alude a estos accidentes de forma indirecta.

Entre los retablos que muestran «la angustia en la casa», los autores tratan de las agresiones a muchachas solteras jóvenes y también a casadas. La violencia hacia la esposa, los hijos, o los intentos de suicidio son también tema de retablos en los que se especifica el nombre del agresor, el momento concreto de la agresión y, mediante el dibujo, se representa elocuentemente el episodio de violencia doméstica. El discurso hegemónico había restringido las preocupaciones de las mujeres al campo de la enfermedad y los accidentes. Con todo, a lo largo del XIX, las mujeres fueron introduciendo también la violencia y las tensiones en el mundo privado de la familia. Sin embargo, en el siglo XX la violencia doméstica desapareció prácticamente de los exvotos, lo que puede deberse —según explican los autores— a que se ha transformado la percepción social de esta violencia, constituyendo crímenes que pueden ser sancionables, por lo que las mujeres han sido reprimidas para hablar del tema.

Una subsección de la parte dedicada a la violencia, la constituyen los exvotos de prisión. Tanto hombres como mujeres aparecen en cárceles dando sus nombres, lo que puede ser parte de la penitencia. No se suele contar el motivo, aunque se indica que fueron acusados injustamente. A su vez, hay muchos ejemplos de exvotos que las madres encargan para agradecer la liberación de sus hijos, esposos y hermanos de cárceles

mexicanas y estadounidenses. Otros temas de angustia son los hijos que desaparecen o se pierden, las ausencias causadas por el alistamiento de jóvenes en el ejército, la participación de cónyuges e hijos en las guerras de los Estados Unidos durante el siglo xx (primera y segunda guerra mundial, guerra de Corea, de Vietnam, del Golfo Pérsico), la migración como motivo de ausencia y también los agradecimientos por el retorno.

El capítulo «el miedo a las carencias» explora esta temática votiva y sus particulares características. Destaca la ausencia de detalles —que contrasta con los numerosos datos que incluyen otros tipos de exvotos—, la preocupación por la suerte de los animales y las diferencias de género que muestran. Mientras que los exvotos masculinos tienen que ver con la conservación de las cosechas y con la salud del ganado, mencionando a los hatos de vacas; los exvotos femeninos se preocupan por ejemplares concretos de animales, por sus crías y, sobre todo, se hace referencia a los puercos, pollos y huevos.

Particularmente interesante es el último capítulo del libro dedicado a la nueva agenda votiva. Los autores analizan cambios generales en el diseño que ha producido la incorporación de nuevas técnicas como la fotografía, el cómic o los ordenadores. La clásica disposición tripartita —imagen religiosa en la parte superior, la representación gráfica en la central y el texto en la parte inferior— dio paso a una estructura de *collage* creada con máquina de escribir u ordenador, que, entre otras cosas, supuso prácticamente la desaparición de los retablos profesionales. En los exvotos más contemporáneos, las mujeres se refieren al viejo tema de la maternidad desde la óptica de la celebración y no tanto desde el punto de vista de la enfermedad. También incorporan nuevos temas como la educación para la mujer y su entorno laboral. Y, a su vez, los retablos encargados por varones están dejando traslucir su angustia y sufrimiento, cosa que no ocurría anteriormente.

En cada una de las secciones del libro, los autores dedican especial atención a los retablos que se producen en el contexto de la migración a Estados Unidos siguiendo con la trayectoria comenzada a raíz de las investigaciones coordinadas por Jorge Durand y Douglas Massey dentro del Proyecto de Migración Mexicana. Entre las reproducciones que incluye el libro hay varias dedicadas al tema (véanse los retablos n.º 13, 28 y 31; así mismo, también se puede visitar en internet una exposición virtual de exvotos relativos a la migración de México a Estados Unidos en la página del *Mexican Migration Project* —<http://lexis.pop.upenn.edu/mexmig/expressions/gallery1.htm>).

Hay que destacar la impecable edición de esta obra, muy cuidada en todos sus detalles, tanto en la riqueza de las reproducciones a color, como en el esmero iconográfico y tipográfico. Este libro aúna dos características que solo los estudios fruto de la madurez y el equilibrio saben combinar: por una parte, es una obra de investigación prolijamente documentada que constituye una gran aportación a los estudios sobre exvotos y género; y, por otra parte, gracias a la accesibilidad de los contenidos y a la belleza de la edición, es una obra que puede atraer e interesar a público no especializado. El lector encontrará en *La enferma eterna* un libro de gran calidad, que se aleja del romanticismo y la nostalgia que suelen rodear los estudios sobre cultura material. Si bien no los citan en el texto, esta obra se podría colocar en la línea de trabajos como los de Kay Turner sobre altares domésticos (*Beautiful Necessity: The Art and Meaning of Women's Altars*. New York: Thames and Hudson, 1999), la colección de ensayos sobre codificación y descodificación de cultura expresiva femenina, *Feminist Messages*, editado por Joan Radner (Urbana: University of Illinois Press, 1993) o el más

reciente *Chicana Traditions: Continuity and Change*, editado por Norma Cantú y Olga Nájera-Ramírez (Urbana: University of Illinois Press, 2002).

La mujer de *La enferma eterna* aparece en los retablos como madre que sufre por sus hijos, como migrante, como trabajadora, como retornada, como campesina, como licenciada universitaria, como víctima de violencia doméstica, como mujer atropellada y —ante todo— como mujer que reza, ruega por su familia y cumple sus promesas al regresar ante la imagen del Santo Niño de Atocha o de la Virgen de San Juan de los Lagos para depositar su exvoto. Entre tanta imagen de mujer abnegada, sin embargo, los autores han sido capaces de ir más allá de lecturas fáciles y desentrañar las relaciones de poder y las omisiones codificadas que traen consigo estos silencios cambiantes de la cultura.

CRISTINA SÁNCHEZ CARRETERO  
Instituto Universitario de Estudios Norteamericanos.  
Universidad de Alcalá

CASTRO FARIA, Luis De: *Um outro olhar. Diário de Expedição à Serra do Norte* (Río de Janeiro: Ed. Ouro sobre Azul, 2002), 213 pp.

«¿No he visto antes esta cara?» Pregunta algo extraña frente a la foto de un indio brasileño, pero que a quien esto escribe se le planteó en el momento de tener entre las manos este hermoso libro, el diario de campo de un etnógrafo al que acompaña una amplia documentación fotográfica. Sí, por supuesto, la había visto antes. Una y otra vez, son los mismos modelos que se conocen desde hace casi medio siglo en las incontables ediciones de *Tristes Tropiques*, el libro que otorgó a Claude Lévi-Strauss, ya reconocido dentro del mundo antropológico, una fama literaria mundial. Ese es quizás el primer sentido del «um outro olhar» del título: no eran sólo los ojos del futuro antropólogo francés los que registraban las vidas de esos grupos indígenas; había otras miradas y al menos una entre ellas procedió a dejar huella de esa experiencia, la que ahora abandona polvorientas cajas y se expone ante nuestra también otra mirada. Porque esta duplicación, esta distancia entre ambas miradas presentes una junto a la otra, hace casi setenta años en los remotos sertones brasileños, provoca distintas maneras de enfrentarnos hoy a este material.

¿De quién es esa mirada otra? De un etnólogo brasileño del Museo Nacional de Río de Janeiro, Luis Castro Faria, que se integró en lo que entonces se llamó «Misión Véillard-Lévi-Strauss» (por un médico-antropólogo francés y por la pareja Lévi-Strauss, Claude y Dina), una expedición a la Sierra del Norte (Estado de Mato Grosso) entre julio y diciembre de 1938; su presencia se debía a exigencias de la legislación brasileña de la época, que prohibía que este tipo de expedición científica fuese compuesta sólo de personal extranjero. Un joven etnólogo en formación, pero no mucho más joven ni mucho menos formado que los Lévi-Strauss<sup>1</sup>. Estos tenían treinta años escasos, y la

<sup>1</sup> Lévi-Strauss sobre Castro Faria: «[...] es un muchacho encantador y simpático que hasta ahora ha mostrado ser un excelente colaborador». Carta al director del Museo de Etnografía de París, Paul Rivet del 30.4.38. Esta carta y otras aquí citadas son inéditas y se encuentran en los Archivos del Musée de l'Homme (2AM1M1d). Agradezco a esta institución y a su directora, Mme. Catherine Delmas, el acceso a este material documental.

formación antropológica del licenciado en filosofía Lévi-Strauss era eminentemente bibliográfica, fuera de alguna incursión anterior, también con su mujer, entre los indios Bororo y Caduveo, con dineros brasileños, que había dado como fruto cuatro cortometrajes en 16 Mm. mudos, de ocho minutos cada uno de ellos («La vida en una aldea bororo», «Ceremonias funerarias entre los bororo», «Aldea de Nalike I» y «Aldea de Nalike II»), y una exposición de objetos artesanales indígenas en una galería de París.

Como es evidente, Claude Lévi-Strauss no era el Lévi-Strauss que llegaría a ser, sino un hombre joven, casi sin publicaciones, sin integración en la vida cultural brasileña, que ni siquiera llegó a hablar portugués en los tres años que vivió en Brasil como profesor de sociología de la naciente Universidad de São Paulo, en una posición subordinada a otros miembros del equipo francés; un hombre cuyo trato podía ser tomado más como una carga que como un privilegio. Mario de Andrade, director entonces del Departamento de Cultura de la Ciudad de São Paulo, escribía a un amigo y colaborador: «No estoy haciendo nada salvo los fastidios que me dieron esos viajes etnográficos estúpidos de Lévi-Strauss [...] Llega mañana aquí y conversaré con él y lo echaré sobre tus espaldas y las de Sergio (*Milliet*). Apañároslo, que necesito tranquilidad» (F. Peixoto, «Lévi-Strauss no Brasil: a formação do antropólogo», *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4.1, 1998). Dina Lévi-Strauss, al contrario que su marido, parece haber encontrado un lugar entre la intelectualidad paulista, pero abandonó la Misión, y Brasil, al poco de comenzar su andadura, debido a una infección ocular propia de la zona, que causaba muchos casos de ceguera entre los indios, y poco o nada se sabe de su actividad posterior.

«Una expedición etnográfica en el Brasil central se prepara en el cruce de las avenidas Réaumur y Sebastopol», iniciaba Lévi-Strauss un capítulo de *Tristes Tropiques* para contar cómo se había provisionado en París de las baratijas, telas, anzuelos y demás enseres con que conquistaría atención y buena voluntad entre los indígenas. Sí, se prepara allí, pero al mismo tiempo en otros cruces, de vías urbanas, de instituciones, de gentes. El hecho brasileño de lo que estaba planteado desde un comienzo como una acción conjunta franco-brasileña, y que después por razones legales se convirtió en sólo brasileña, desapareció de la memoria del Lévi-Strauss memorialístico, como desaparecieron sus protagonistas —su propia mujer, para no ir más lejos, de quien se separaría un año más tarde—, como desaparecieron las propias condiciones infraestructurales que permitieron su aventura: las estaciones telegráficas establecidas por Rondón, algunas de las cuales —Vilhena, Pimenta Bueno— son hoy poblaciones lo suficientemente grandes como para figurar en una enciclopedia.

Poco después de su vuelta a Francia, tras los desencuentros con quienes dirigían el equipo de profesores franceses en la Universidad de São Paulo, Lévi-Strauss dio una conferencia radiofónica, dentro del programa de difusión<sup>2</sup> que hasta el comienzo de la guerra tuvo el Museo del Hombre, en la que contó a su público algo de sus expediciones entre los indios. Decía entonces:

Pero habría sido imposible de realizar (*la última expedición*) si no hubiésemos encontrado como sostén la obra gigantesca realizada entre 1907 y 1922 por el General Rondón, a la que es mi deber rendir homenaje. Ese gran soldado brasile-

<sup>2</sup> Radio-Conférence nº 122. Claude Lévi-Strauss, «Brésil inconnu» (3.VII.1939); este texto inédito se encuentra en los archivos del Musée de l'Homme de París (2AM 1C9).

ño logró instalar, al precio de un esfuerzo de quince años que costó, entre sus soldados y oficiales, numerosas vidas humanas, una línea telegráfica estratégica que une los centros de Brasil al límite más extremo de la frontera noroeste. Esta línea atraviesa dos mil kilómetros de territorios inexplorados.

En *Tristes Tropiques* la hazaña de Rondón, el producto de ésta, ya no era sino otra de las tristezas de los trópicos tristes, un elemento más de la tan veloz obsolescencia que vuelve ruina lo moderno. El radio-telégrafo, nos enteramos, había dejado sin utilidad la línea telegráfica, y los puestos de ésta eran una carretera a la nada. De todas maneras, por su intermediación los expedicionarios obtuvieron información sobre los indios detrás de cuyas huellas iban.

Esta información, que ahora tenemos gracias al registro de Castro Faria, son unas pocas mini-etnografías telegráficas —en un sentido literal, transmitidas por telégrafo— que daban cuenta de la relación de los responsables de los puestos telegráficos con los indígenas que vivían en sus proximidades y el conocimiento que de ellos tenían. Respuestas a un cuestionario —Castro Faria no revela su autoría— indicativo de la manera de pensar de la sociedad brasileña<sup>3</sup>.

Veámoslo, con una de las respuestas entre paréntesis: «¿Aparecen indios en ese puerto? (Sí; en este momento se encuentran cinco de vivienda); ¿Qué indios son? (Nhambiquaras) ¿Se presentan como amigos o vienen a atacar? (Son dudosos e inoportunos, no se puede fiar de ellos); ¿Traen mercaderías para cambiar? ¿Piden regalos? (Sí); ¿Aparecen con regularidad? (Sí); ¿Hablan portugués? (No); ¿Se visten como civilizados? (Van desnudos y duermen en el suelo) [...] ¿Convidan a los civilizados a ir a sus aldeas? (No. Siendo hasta bastante peligrosos. En el puesto no ofrecen peligro pero en los caminos son constantes las amenazas contra la vida de los viajeros.)». Otra respuesta suma al formato telegráfico un lenguaje de indio de película; traducirla le haría perder su sabor:

Toda semana chega indio aquí Nhambiquara tem vez chegam como amigos outras vezes vem nos perturbar algumas vezes trazem alguma caça pt. Eles pedem brindes e sempre não tem e motivo saírem zangados tem vez eles aparecem como amigos já tem índios que falam e compreendem alguma palavra português gostam vestir, aldeias ficam distantes cinco léguas eles não convidam ninguém para levar na sua aldeia e nem querem que civilizados saibam sua aldeia eles ainda querem continuar perversos sempre prometendo violências porem ninguém os ofendem cortam linha todos os anos para mostrar que não querem ser nosso amigos eles sabem que isso nós não apreciamos por causa nosso tráfico pt. Passam muito mal são muito ociosos<sup>4</sup>.

Para entrar en la real materia de la Misión, los indios, el equipo debía antes recalar en algunas poblaciones alejadas de la modernidad del litoral, como la capital del Esta-

<sup>3</sup> Sobre este desconocimiento, carta de Lévi-Strauss a Rivet: «La oposición del Servicio de Protección del Indio (*a la Misión*) no estaba causada por ninguna hostilidad, sino simplemente por el hecho de que, privados desde hace veintiséis años de toda información sobre la Sierra Norte, este Servicio no quería asumir responsabilidad alguna en nuestra empresa».

<sup>4</sup> Lévi-Strauss escribe a Soustelle (1.VI.38): «Los puestos telegráficos están en lucha abierta con los Nambikwara; cada año hay muertos, y hasta una estación, destruida por completo hace dos años, no ha podido aún ser reabierta».

do de Mato Grosso, Cuiabá. Allí, el etnógrafo presencia las fiestas del Divino —que ya han perdido «el antiguo fasto», y visita la leprosería miserable, el Museo Etnográfico, la Academia de Letras, el Instituto Histórico («un notable esfuerzo de un grupo de idealistas para crear una elite intelectual en una ciudad que porfía en no vivir para sí misma»). También señala un encuentro con el servicio médico Rockefeller —¿sería la Fundación que había ya contribuido a las investigaciones de Lévi-Strauss, una de las fuentes de financiación de las ciencias sociales francesas en la última mitad de los años 30?—; por sus anotaciones pasan rápidamente danzas folclóricas, piezas de cerámica, miniaturas de telares, marcas de ganado, rituales contra las mordeduras de serpientes, modismos lingüísticos, hasta mosquitos.

El interés de Castro Faria iba, pues, mucho más allá de los nhambiquara, objetivo de los Lévi-Strauss y de Véllard; de hecho, era más acorde con la sintonía museística y folklórica con que el Departamento de Cultura de São Paulo ponía ese mismo año en marcha otra Misión, esta vez al Nordeste y Norte del Brasil, para recopilar centenares de músicas folklóricas y de hechicería, además de recolectar una gran cantidad de piezas de artesanía popular destinadas a un museo que nunca existió. Este interés tan abarcador no coincidía con el más específico de Lévi-Strauss, que se negó a contribuir al pago de una fiesta en la que se irían a bailar dos danzas folklóricas de la región —*siriri* y *cururu*—, muy poco conocidas y que Castro Faria quería documentar.

Quizás en esta diferencia de intereses se haga visible lo que la visión romantizada de Lévi-Strauss deja en sombras: Brasil no era esa *tabula rasa* que el antropólogo francés hubiese querido. La Misión a la Sierra Norte se inscribía dentro del juego de relaciones de poder de la vida cultural y política brasileña (la oposición Rio-São Paulo, el naciente Estado Novo de Getulio Vargas, la particular dinámica —o inercia— de Ministerios, Departamentos, Consejos, Secretarías...). Los movimientos internos de este mundo no eran caprichosos ni arbitrarios, sino que obedecían a leyes que a Lévi-Strauss se le escapaban o que poco interés tendría en controlar. No, por cierto, porque fuese ese tipo de sabio desprendido que sólo existe en la imaginación popular, sino porque sus hábiles y laboriosos movimientos para labrarse un futuro, para hacerse una carrera, estaban dirigidos hacia Francia y hacia organismos como la Sociedad de Americanistas. Hasta quizás se pueda pensar que los movimientos internos de los que hablo no se le escapaban para nada, ya que cuando la Misión inició su incursión a tierras de indios, ya el panorama institucional había cambiado por completo y no existía el apoyo que, quizás a regañadientes, había obtenido de Mario de Andrade<sup>5</sup>.

Éste, Mario de Andrade, el representante más significativo del modernismo brasileño, dirigió durante poco tiempo, tres años —entre 1935 y 1938—, la política cultural de la ciudad de São Paulo, que, derrotada militarmente en su levantamiento de 1932, pretendía competir por la hegemonía nacional con la entonces capital Rio de Janeiro, y lograr por la cultura lo que las armas y el dinero no le habían dado. La loca y magnífica idea del autor de *Macunaima* era que São Paulo, la menos nacional de las tierras brasileñas, se convirtiese en el punto desde donde la nacionalidad brasileña fuese recuperada, primero, y después devuelta para todo el país mediante una enérgica y sin duda autoritaria política cultural y educacional.

<sup>5</sup> En carta a Rivet («Cher Maître»), Lévi-Strauss pedía que se le aumentase la asignación concedida porque los brasileños habían retirado su apoyo financiero: «El golpe de Estado que se produjo en S. Paul algunos días antes de mi partida instaló una nueva administración municipal hostil a la gestión de sus predecesores».

La labor inicial era la investigación: encontrar y registrar las manifestaciones culturales populares auténticamente brasileñas antes de que la marea migratoria y la uniformización que la radio y el cine estaban produciendo acabaran con sus restos. Lo brasileño: por un lado, lo puro en relación a lo extranjero —las decenas de millares de españoles, polacos, japoneses, portugueses...; y también los *fox-trots* y las películas de Hollywood— que estaba entrando en ese momento; pero al mismo tiempo, la mezcla de elementos —lo indígena, lo negro, lo portugués—, su fusión en una entidad nueva y original. En definitiva, la Nación que Mario de Andrade quería gestar con los míseros medios con que contaba era una Nación pura, pero de una pureza, si se quiere, contaminada. Brasil es una realidad mestiza (a construir, a reinventar, a imponer).

De aquí, sin duda, la poca simpatía que de Andrade podía sentir por un proyecto que sólo tuviese a los indios como objetivo; pero al mismo tiempo, la científicidad con la que quería poner a trabajar a sus investigadores exigía que echase mano de la etnografía que podían ofrecerle esos profesores extranjeros, una etnografía hecha para estudiar nativos ajenos<sup>6</sup>. Dina Lévi-Strauss puso a disposición del Departamento de Cultura de São Paulo sus conocimientos para dictar un curso de etnografía destinado a la formación de personal de campo.

En fin, que la actividad brasileña de Lévi-Strauss estuvo encuadrada en proyectos de ciertas elites brasileñas —el telégrafo de Rondón, el modernismo paulista— para definir Brasil, que existía como república desde hacía menos de medio siglo y como país independiente desde poco más de uno. Eso lo vemos en el cuaderno de Castro Faria desde su primera anotación (17-18.4.38) en la que encuadraba la expedición en su marco paulista: el Departamento de Cultura y uno de sus principales hombres, Sergio Milliet, y el interés de la prensa local en la expedición. También está presente en alguno de los breves textos introductorios del libro firmados por Heloisa Domingues, Afrânio Garcia y Gustavo Sorá. El magnífico material fotográfico es comentado por Patrícia Monte-Mor.

«Los indios son nuestros vecinos». Comienza la primera noche de convivencia con los Nhambiquara, tras una marcha en la que la frontera entre la civilización propia y la ajena es muy borrosa: de repente, esos hombres enteramente desnudos («estatura media, miembros bien desarrollados») que acompañan a un jesuita —después nos enteraremos del miedo que los misioneros sentían por los indios— para ayudar a los recién llegados a descargar su camión. Al nacer el día, comienza su trabajo, sin coordinación con el equipo francés. «El personalismo, como norma de conducta, es absoluto» —dice Castro Faria— después de quejarse de que al no contar con objetos para el trueque obtenía menos información que sus compañeros. Fotografía y acompaña las tareas femeninas. Sus primeras informaciones provienen del jesuita, y registra las primeras palabras de una suerte de *pidging* empleado por misioneros y funcionarios del telégrafo para entenderse con los indios, así como un puñado de términos de la lengua de los propios indios —la mitad de ellos, nombres de fenómenos celestes: cielo, luna, estrella, sol...—. Página tras página, este léxico se amplía, como se amplía también el registro de la cultura material y del procedimiento de confección de distintos objetos (flechas, cuerdas, cestas, venenos, brazaletes, etc.).

La expedición se moviliza; Castro Faria se contagia de la oftalmia que había dejado a Dina fuera de combate, grandes padecimientos en medio del viaje. Preocupaciones

<sup>6</sup> Otra posibilidad era acudir a folcloristas extranjeros inventores de etnicidades; varios textos de Barandiarán son citados por Mario de Andrade en diversas obras suyas.

rutinarias: fuentes de agua, caza. Más indios (sabaneses, cabixis, tagnânis... nomenclaturas que aún hoy están en discusión), nuevos registros: ollas de barro, diademas, flechas para peces... Encuentros entre indios; intercambios («ollas y otras menudencias»). Y también, fiesta: «las flautas mágicas que las mujeres no pueden ver». Tras escucharlas: «Sólo en aquel momento se me reveló el alma salvaje en toda su grandeza. Noche inolvidable».

Y también, información recogida de un funcionario del telégrafo, síntesis de la historia de tantos otros indios brasileños o no:

Los sabaneses en 1929 serán mil y pico. En noviembre de ese año, una epidemia de gripe alcanzaba a 48 hombres acompañados de sus familias, de un total de 300 personas [...]. De esos, sólo siete escaparon, pero [*llevaron*] el mal a la aldea, produciendo una mortandad mayor. En 1931, un grupo que visitaba Campos Novos [*un puesto telegráfico*] junto con los manducos, fue atacado de nuevo por el mal, muriendo sólo una mujer. Al volver a la aldea, llevaban la enfermedad que iba a causar nuevas víctimas. Los manducos, al conocer la situación en que estaban los sabaneses, atacaron su aldea matando gran número de ellos. [...] Hoy sólo quedan 21 hombres y veinte mujeres.

La expedición continúa su viaje, siguiendo la línea telegráfica; el panorama cambia; se aproximan a zona amazónica: más nhambiquaras residentes junto a un puesto. Castro Faria más interesado en contar una jornada de pesca («Los primeros [*pescados*] que comí después de salir de Cuiabá»), o en los valeses, tangos y mazurcas («Era inagotable») que toca alguien al acordeón.

Días más tarde, información sobre indios tupi a cinco días río arriba; indios que no ofrecerían peligro alguno, ya que mantenían desde hacía tiempo relación con el personal del puesto telegráfico. Sin embargo, hay otro grupo tupi que hacía poco había entrado en contacto con los blancos; los primeros conducirían a los segundos y tras ellos va la expedición. Los días del viaje en canoa, Castro Faria anota canciones, algunas de tono subido, cantadas por algunos de los *troperos*; una de ellas: «Você me da a tua/ eu lhe dou a minha/uma cousa bem justinha/como faca na bainha»<sup>7</sup>.

El encuentro final, «o fim da picada», los tupi perdidos («mondés» para C.F., «kawahib» para L.S.) que, tras ese encuentro, se sumarían a otros indios, desaparecerían como cultura propia, en *Tristes Tropiques* da lugar a un capítulo particularmente bello, y en el registro día a día de Castro Faria se diluye en detalles que, en obligatoria comparación, parecen fútiles: «Comen maíz tostado. El tueste se hace en una olla de barro de boca bien ancha y removido con un pedazo de madera». Pero también, el dramatismo con que Lévi-Strauss despidió a esos últimos representantes de su cultura queda aquí mitigado: el viaje emprendido al puesto telegráfico donde están los otros indios es una visita; nadie sabe qué ocurrirá más tarde; nadie sabe qué ha ocurrido con esos tupi.

Y el regreso, como anticlímax de la gran aventura: los *seringuerios*, a los que Castro Faria aborda, como era de esperar, por la manera en la que elaboran el caucho, y se interesa lo suficiente como para acompañar a uno de ellos en su tarea diaria de cuidar de centenares de árboles. Pocos días más tarde, nuevo contacto con los indios,

<sup>7</sup> Lévi-Strauss recogería poco después otros productos del ingenio popular: oraciones «próximas a la magia negra» —que Castro Faria también anota—, adivinanzas, carteles de publicidad...

interrumpidos por el accidente —contado también en *Tristes Tropiques*— del tiro en la mano de uno de los *troperos* y la consecuente obligación de abandonar la zona a toda prisa para lograr la asistencia médica adecuada. Surgen entonces problemas por —versión C.F.— las actitudes caprichosas y egoístas de Véllard y la incapacidad de Lévi-Strauss de imponer su autoridad. Días y más días de viaje hasta llegar a Porto Velho donde los franceses cruzan a Bolivia para coger un avión (¡Uf! ¡Mi misión ha acabado!), mientras Castro Faria sigue en barco hasta Belem.

Publicado en un formato similar al de los dos volúmenes de Lévi-Strauss aparecidos hace algún tiempo cuando, cincuenta años tras su partida, volvió a Brasil (*Saudades do Brasil; Saudades de São Paulo*), este libro —del que también se ha publicado una versión inglesa— es, sin duda su contrapunto, más aún, su complemento obligado.

FERNANDO GIOBELLINA BRUMANA  
Universidad de Cádiz

BARNADAS, Josep M. (director): *Diccionario Histórico de Bolivia* (Sucre, Bolivia: Grupo de Estudios Históricos, 2002), 2 tomos, 2371 pp. + 23 mapas.

El proyecto para esta admirable obra, según cuenta su director en la introducción, se remonta a 1973, cuando el propio Josep M. Barnadas, junto con Juan Siles Guevara, René Arze y Florencia Ballivián de Romero, bajo la dirección de Alberto Crespo Rodas, concibieron en la ciudad de La Paz la necesidad de ofrecer a los andinistas del mundo entero un valioso, y al mismo tiempo cómodo, instrumento de trabajo sobre Bolivia. Era un ambicioso proyecto que apenas tenía precedentes, no sólo en el país sino en las demás repúblicas andinas. Pero aunque comenzado con los mejores auspicios y voluntad, la empresa fue interrumpida al poco tiempo, estando paralizada durante años hasta que en 1996 Barnadas la retomó tras constituir en Sucre el Grupo de Estudios Históricos de Bolivia junto con Guillermo Calvo y María L. Suárez, luego sustituida por Juan Ticlla. El resultado de los seis años de trabajo subsiguientes, más lo aprovechable del proyecto inicial, sin contar para ello con financiación externa alguna (un gran mérito ya de por sí en cualquier parte, cuanto más en Bolivia) es este diccionario enciclopédico en dos gruesos pero manejables y bien editados volúmenes en los que, junto a las numerosas contribuciones de Calvo, Ticlla y sobre todo Barnadas —con un número de entradas que debe de aproximarse a la mitad—, y las de otros miembros del primer equipo (Crespo, Arze y Ballivián de Romero), aparecen las de varios centenares de otros estudiosos de dentro y fuera del país, incluidos algunos españoles, entre los que me encuentro.

Mi contribución, sin embargo, es bien modesta: tan sólo dos artículos entre los miles que ofrece el Diccionario. Acepté la invitación por la acreditada solvencia profesional e intelectual de su principal impulsor. Natural de Cataluña, Barnadas fue durante años vicedirector y director del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia y después director del Archivo y Biblioteca de la Archidiócesis de Sucre. Está reconocido como una de las grandes autoridades en el mundo sobre la historia de la región andina central, especialmente gracias a su pionera obra acerca del periodo colonial (*Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial, 1535-1565*. La Paz, 1973) y conocido tal vez en menor medida por sus estudios y reflexiones sobre el periodo republicano y la Bolivia de su tiempo (*Autos/Actos de fe*. Cochabamba, 1983; *La cara india y campesina de nuestra*

*historia*, con Xavier Albó. La Paz, 1990), aunque estos trabajos son igualmente valiosos. El resultado del proyecto del Diccionario, que he podido ver ahora, no me ha defraudado, pues se corresponde con las expectativas suscitadas por sus méritos. No obstante, la obra, como toda creación humanística, se presta a comentarios y valoraciones, y éstas, si las mueve un espíritu constructivo y colaborador, como es mi caso, pueden añadir nuevas virtudes en futuras ediciones a las muchas que ya tiene esta primera; a lo cual anima el mismo grupo editor.

Aunque enciclopédico, el Diccionario ha sido adjetivado como «histórico» porque, a juicio de Barnadas, todo sobre un país (desde sus gentes hasta sus instituciones, desde sus periódicos hasta sus ideales y valores) puede ser concebido y presentado históricamente, «aunque no fuera más que en el sentido de que toda realidad humana es codificable dentro de las coordenadas del espacio y del tiempo». Aparecen así tratados entonces no sólo los artículos biográficos, las instituciones (incluidos los partidos políticos y las órdenes religiosas) y los episodios históricos en el sentido común de la expresión (la «Guerra del Acre», la «Guerra del Chaco», la «Batalla de Tumusla»), sino también las regiones del país, los municipios (todos los de más de 15.000 habitantes), las enfermedades («Malaria», «Epidemias»), el uso de ciertos términos en la bibliografía americanista («Alto Perú», «América», «Colonial/Virreinal»), las publicaciones periódicas (todas las editadas durante más de cinco años, no sólo en Bolivia; también están incluidas, por ejemplo, las españolas *Revista de Indias* y *Anuario de Estudios Americanos*), las disciplinas académicas («Demografía», «Cartografía», «Bibliografía», «Bolivianística»), los movimientos o fenómenos sociales o políticos («Inmigración», «Ayuda al desarrollo», «Globalización», «Polémicas historiográficas»), las actividades económicas («Agricultura», «Comercio», «Ganadería», etc.) y hasta los archivos, fuentes y colecciones documentales sobre el país. La realidad antropológica, ante este ambicioso programa, no podía ser una excepción (véase, por ejemplo, «Antigüedad del Hombre Americano», «Hombre de Jaywayq'u», «Tiwanaku», «Reino Charka», «Tawantinsuyu», «Ch'alla», «Kuraka» y un largo etcétera, incluidos los artículos correspondientes a todas las etnias del país), por lo que el Diccionario puede ser tan útil a antropólogos como lo puede ser para geógrafos, juristas, sociólogos y economistas, además de a los historiadores. Siendo Bolivia un país tan fascinante desde el punto de la antropología, así como de la arqueología y la filología, la obra cuenta con algunas de las firmas de mayor renombre internacional en estas áreas del andinismo actual: como las de John Murra, Jan Szemiński, Tristan Platt, Catherine Julien, Xavier Albó, Rodolfo Cerrón Palomino, Thomas Abercrombie, Juan de Dios Yapita, Martti Paersinnen o William H. Isbell, entre otros.

Además, la «totalidad» histórica recogida en el Diccionario incluye la información sobre otros países juzgada relevante para entender la historia de Bolivia desde sus más remotos orígenes en el pasado prehispánico, figurando en primer lugar la de todos los países limítrofes (Perú, Brasil, Argentina, Paraguay y Chile) y de España. Es este doble sentido de la totalidad histórica tratada, tanto por las materias abordadas como por su proyección transnacional, lo que convierte a la obra, junto con la calidad de la edición y su fecha reciente, en un avance significativo respecto de otras comparables previamente existentes, como el *Diccionario Histórico-geográfico del Perú*, de M. de Mendiburu (de 1874-1890 y por ello muy necesitado de actualización), el *Diccionario Biográfico Boliviano* de J. R. Arze (de 1984-2001), demasiado parcial, y el *Historical Dictionary of Bolivia* de Dwight B. Heath, cuya publicación en 1972 en los EE.UU. tal vez fue lo que aguijoneó a Alberto Crespo y sus colaboradores a emprender al año siguiente el proyecto alternativo y en castellano culminado felizmente ahora por Barnadas y su equipo.

El diccionario de Heath cubría un amplio espectro temático y, además, tenía la doble virtud de ser coherente editorialmente y muy manejable para el lector, especialmente el estudiante poco iniciado en las complejidades de Bolivia y desalentado ante las enormes dimensiones y la heterogeneidad de la mal llamada *Enciclopedia Boliviana*, una larga colección de libros sobre el país iniciada en 1966 por la editorial *Los Amigos del Libro*. Pero la obra de Heath —aparte de estar ya algo anticuada— es demasiado breve: tan sólo un volumen de 254 páginas más un ensayo bibliográfico de 70. El Diccionario que nos ocupa complementa las virtudes del de Heath con la añadida de ser enciclopédico y, sin embargo, también un monumento a la brevedad. La gran mayoría de sus artículos, a largo de sus dos tomos y 2400 páginas, tiene una extensión que varía entre la media columna y las dos páginas, dependiendo de la complejidad del asunto tratado y la información disponible. Cada página presenta dos columnas y son muy pocos los artículos que rebasan las dos páginas (v. g., «Agricultura», «Constituciones», «Hospitales», «Minería»), no llegando ninguno a las seis. Pero incluso los más largos, como «Agricultura» o «Minería», pueden ser en realidad un compendio de varios sub-artículos, uno por cada periodo histórico («Tawantinsuyu» o periodo inca, «Colonia» y «República») y escrito por un especialista diferente. Los artículos biográficos, los más numerosos, tienen normalmente una extensión de media columna. En teoría, recogen los datos de todos los personajes relevantes para Bolivia, por diferentes motivos, fallecidos con anterioridad al 1 de enero de 2002. El lector encontrará aquí de nuevo la manifestación del criterio transnacional seguido por los editores que he mencionado antes; podrá así leer la biografía breve de muchos personajes no nacidos en Bolivia, ni siquiera en territorio andino, como Marcel Bataillon, Alfred Métraux, Percy H. Fawcett y todos los reyes de España desde Carlos I hasta Fernando VII.

El Diccionario incluye 23 mapas, dispuestos al final del tomo segundo, a modo de apéndice. Pero no ofrece fotografías ni gráficos: una ausencia que Barnadas justifica apelando a «una respetable tradición en este tipo de obras». Lo cual tal vez no sea una razón convincente, ya que también existe una tradición de diccionarios enciclopédicos ilustrados; en España, pienso en primer lugar en el de la editorial Espasa-Calpe y en el reciente de Grijalbo. Yo no he echado en falta las ilustraciones en este Histórico de Bolivia; sin embargo, puede haber muchos lectores potenciales, especialmente los más jóvenes, que sí las requieran y que pueden contribuir a su deseable difusión. Creo por ello que es una asignatura que queda pendiente para una edición próxima, si los editores contaran con los fondos necesarios. Los mapas me han parecido los adecuados, excepto el segundo, «Expansión de Tiwanaku (300 aC-1200 dC)», según el cual este imperio prehispánico, centrado en la cuenca del Lago Titicaca, llegó a extenderse, por el norte, más allá de Caxamarca, en el Perú (el famoso lugar donde Francisco Pizarro se apoderaría del Inca Atauwallpa en noviembre de 1532) y, por el sur, hasta casi el Chile central. Los estudios más recientes sobre esta formación política prehispánica, como el de A. Kolata (*The Tiwanaku*, 1993), indican unas dimensiones más reducidas: no mucho más que la Bolivia alta y media, el sur del Perú y el norte de Chile. Paradójicamente, el largo artículo correspondiente en el Diccionario, obra de J. Albarraçín Jordán, E. M. Stovel, M. Uribe y W. H. Isbell, está de acuerdo con esta apreciación.

La información sobre el imperio inca —varios siglos posterior al de Tiwanaku— es igualmente mejorable, aunque en este caso el problema es diferente. Desde hace ya varias décadas, la historia de este imperio —su cronología, el proceso de su formación y desenvolvimiento, su régimen político y económico, la identidad de sus soberanos— se encuentra en entredicho. El Diccionario refleja esta situación tan sólo parcialmente.

En el artículo general, «Tawantinsuyu», no se alude explícitamente a ella y personajes como «Wiraqucha» y «Pachakuti Inqa Yupanki» son presentados acríticamente, en las entradas correspondientes, como soberanos históricos; lo cual ha sido puesto seriamente en duda. La bibliografía recomendada no menciona a quien lo ha hecho: notablemente el antropólogo argentino José Imbelloni y, tras él, el holandés R. Tom Zuidema, cada uno en numerosos trabajos.

Como estos artículos mencionados para los periodos tiwanakota e inca, todos los incluidos en el Diccionario llevan las iniciales de sus autores y una breve bibliografía para el lector interesado en profundizar en el tema de que se trate. Los editores procuraron que las contribuciones reflejaran todo lo posible, hasta no violentar una mínima coherencia editorial, la variedad intelectual e ideológica que rige en el andinismo más reciente. Salvo excepciones, como la que acabo de señalar sobre la historia inca, parecen haberlo conseguido, a juzgar por el contenido de otros artículos potencialmente tan espinosos o más: como los referentes a los partidos políticos y las organizaciones sindicales, o a las rebeliones indígenas del siglo XVIII y de después, la guerra de emancipación de España, la acción del presidente Hilarión Daza en la Guerra del Pacífico o la Revolución de 1952 y sus protagonistas. Los principios de la mínima coherencia editorial, lo que Barnadas llama los «límites» impuestos al eclecticismo programático del Diccionario, los declara él en su texto introductorio. Fueron estos tres: (1) el rigor científico, (2) la «máxima perfección posible», que no absoluta, en un Diccionario pionero como éste y (3) el rechazo del «lenguaje apasionado, panfletario, mitinesco, como los insultos (no los juicios) [...]»; los juicios, aun duros, tienen perfecta cabida en el DHB, a condición de que adopten un tono civilizado [y estén debidamente argumentados]. Sin duda, la autofinanciación del grupo editor para el Diccionario debió de facilitar mucho que estos tres principios pudieran aplicarse en un grado muy elevado de consistencia; o, mejor, en su grado máximo, si se tiene en cuenta el margen de imperfección que ya concede el segundo principio.

Pero a estos tres principios hay que añadir el seguido para la transcripción de los topónimos, antropónimos y otras voces indígenas, generalmente de las lenguas aymara y quechua, así como la caracterización de Bolivia como país multiétnico y pluricultural y no como Estado-nación. El lector debe saber que el posicionamiento sobre las voces indígenas tiene mucho que ver con esta caracterización de Bolivia —que se desea promover con el Diccionario— y que no es ciertamente científico. Barnadas explica que

Ya sabemos que hay quienes pretenden legitimar el desorden imperante [en las transcripciones] con el argumento de «ésta es la forma de escribir esas palabras en un texto español». Este tipo de argumentos podría tener fuerza si se tratara de palabras procedentes de culturas que a lo largo de los siglos no hubieran tenido contacto con el país; pero tratándose de los principales pueblos, culturas y lenguas originarios del país, parece obvio que hay que plantear el tema de otra forma. Cabe, por ejemplo, preguntarse: ¿dónde, *si no es en su propio país*, pueden esperar ver respetadas las formas propias de un léxico propio los millones de ciudadanos bolivianos que hablan esas lenguas pero que no suelen tener voto a la hora de decidir cómo hay que escribirlas? Si no es ésta la mínima medida de respeto, ¿podría esperarse o cabría exigirles que lo consideraran país «propio»? Parece, pues, que la dosis de respeto que pueden esperar debe ser que en su país *las formas propias sean las únicas oficiales* [...]. Anda en ello en juego un problema de *iden-*

*idad boliviana*, que debería resolverse de acuerdo a los términos en que lo expresa la Constitución vigente desde 1995. El DHB ha querido caminar en esta dirección, fortaleciéndola. Esta misma perspectiva se hace visible en la ausencia de los Aymara y Qhishwa como «campesinos» o «trabajadores del agro» (tomo I, p. 42; las cursivas van en negritas en el original).

Es un razonamiento con el que simpatizo, pero que invita a la discusión. Es parecido al que en España ha justificado el polémico uso oficial en castellano de los topónimos de Cataluña y de Galicia, aunque tiene más sentido en un país como Bolivia, que ha conocido una dura y larga experiencia colonial y en el que la población de origen indígena es probablemente todavía la mayoritaria. Además, no se está allí en condiciones todavía de publicar un diccionario como éste escrito íntegramente en quechua o aymara. Por otro lado, no estoy seguro de que la población indígena no pueda «tener voto a la hora de decidir» cómo se deben escribir sus topónimos y antropónimos. Su derecho al voto está claramente recogido en la legislación y, a través de él, puede influir en la política del país, incluso la lingüística. Sirva como ejemplo que, en la pasada década, el dirigente aymara Víctor Hugo Cárdenas, colaborador en el Diccionario con cinco artículos, llegó a ser vicepresidente de la república durante cuatro años y contribuyó a la Constitución vigente.

Otro problema es que la ortografía adoptada puede dificultar la consulta del Diccionario, ya que el lector poco avisado puede no encontrar términos que busque en las páginas donde deberían estar según la ortografía tradicional; la cual, de paso, a mí me parece más asentada y estable que a los editores, especialmente la de los topónimos (salvo cambios oficiales en los últimos años). El problema puede ser especialmente irritante para palabras cuya versión castellana tradicional empieza por V o por C, como «Viracocha», el presunto Inqa mencionado antes como «Wiraqucha»; o «Capinota», un municipio histórico en el departamento de Cochabamba, que aparece en el Diccionario como «Kapinuta»; o «Colcapirhua», en el mismo departamento, para la que se debe buscar «Qullqapirwa».

Este problema sería menor si el Diccionario estuviera provisto de dos herramientas de las que carece y que quedan, igual que las ilustraciones, como asignaturas pendientes para otra edición. Una es que no hay índice de las entradas incluidas en el Diccionario (mientras que sí lo hay de abreviaturas y colaboradores), lo que obliga al lector a tratar directamente con sus dos tomos, de unas 1200 páginas cada uno. Una solución alternativa es multiplicar las referencias cruzadas sobre estos términos, incluyendo las dos versiones y guiando al lector a aquella que encabeza el artículo, como se ha hecho para algunos casos. La otra carencia, más notable, es que, aunque está claro el principio de la transcripción de las voces indígenas, faltan las reglas concretas adoptadas; lo cual se tenía que haber hecho también, pues hay transcripciones discutibles. Por ejemplo, en el caso del quechua —que es la única lengua indígena andina que he estudiado—, convendría explicar por qué se ha prescindido de los alófonos vocálicos /e/ y /o/, respetados por Antonio Cusihuaman en su conocida gramática y vocabulario del quechua cusqueño (el que se habla en Bolivia) publicados por el Ministerio de Educación del Perú (Lima, 1976). En cuanto al léxico, está el peliagudo asunto de los términos castellanizados en el siglo XVI para los que ya no se cuenta con el original y que, por tanto, hay que reconstruir; como el caso de los términos «Inga» o «Inca», cuya transcripción propuesta es «*Inqa*» (con una oclusiva simple posvelar) en vez de «*Inka*» (con oclusiva simple velar): una reconstrucción con la que yo estoy de acuerdo, pero que va contra corriente (liderada por J. Murra,

nada menos; véase su edición de la crónica de Waman Puma de Ayala). Otro ejemplo, pero en sentido contrario, es el del antropónimo «*Tupaq Yupanki*», en el que la versión temprana de Juan de Betanzos del primer nombre, «Topa», parece haber sido interpretada por los editores como el participio presente del verbo *tupay*, «encontrar», mientras que yo creo —en línea con J. Rowe— que se trataría de un adjetivo o epíteto, con el significado de «Real», como en el nombre compuesto «topayauri», cetro o vara Real, en la relación de Cristóbal de Molina de Cusco; por lo que la transcripción debería haber sido «*Tupa Yupanki*» o «*Thupa Yupanqui*».

Pero ésta y las demás deficiencias apuntadas son fácilmente corregibles en esta edad de los ordenadores que nos ha tocado vivir, y en número son muy escasas si las comparamos con las muchas ventajas que tiene disponer ya de una obra como ésta. Como también dice Barnadas, «los que llevamos bastantes años dedicados al estudio de los temas bolivianos, muy pronto se nos hará incomprensible cómo nos las arreglábamos hasta ahora sin la ayuda de un instrumento como el DHB, rompiéndonos la cabeza en busca de información» (tomo I, p. 43).

Sólo resta desear que los demás países andinos sigan pronto el ejemplo.

JUAN J. R. VILLARÍAS ROBLES  
Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid

LÓPEZ GARCÍA, Julián: *Alimentación y sociedad en Iberoamérica y España. Cinco etnografías de la comida y la cocina* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 2001), 154 pp.

Como dice Stanley Brandes en el prólogo que lo abre, leer este libro «equivale a emprender un viaje culinario por el tiempo y el espacio» (p. 12). En efecto, como el subtítulo indica, el autor nos muestra cinco ejemplos del trabajo etnográfico llevado a cabo sobre sistemas culinarios en distintas comunidades, de Extremadura y Castilla-La Mancha, en España, y de la Amazonía ecuatoriana, el altiplano boliviano y el oriente de Guatemala, en Iberoamérica. En todos estos lugares el autor ha realizado trabajo etnográfico de campo dentro de proyectos de investigación sistemáticos, aunque, lógicamente, no en todos la observación ha podido tener idéntica profundidad. De hecho, es con los mayas-ch'orti' de Guatemala, a los que se dedica el último capítulo de este libro, con los que Julián López ha mantenido una comunicación más intensa, entre 1989 y 1994, para la realización de su tesis doctoral (*Restricciones culturales en la alimentación de mayas-ch'ortís y ladinos del oriente de Guatemala*); mientras que su trabajo con los quichuas-canelos del curso medio del río Bobonaza (Ecuador) y con los aymaras de la comunidad de Toke Ajllata Alta (Bolivia) ha sido temporalmente muy reducido. Con respecto a los casos españoles, Julián López realizó su trabajo de campo en Campanario en 1988, dentro de un pionero proyecto hispano-francés sobre los «Valores de la comida extremeña», y los datos del capítulo dedicado a la comida de los pastores del Valle de Alcudia provienen de la relación entrañable con su abuela, en la edad muy avanzada de ella.

Así pues, son muy distintos lugares y muy diferentes grados de aproximación cultural los que aparecen aquí reunidos. Junto a la indudable capacidad para la observación etnográfica que el autor demuestra, ese aspecto se señala también en el prólogo del libro, en el que Brandes alude a la «diversidad de grupos y lenguajes» que se

manejan (p. 13), matizando esta amplitud por la pertenencia de los distintos grupos étnicos a la tradición histórico cultural hispana (lo cual es discutible, cuando menos en el material que se presenta de los quichuas-canelos y los aymaras), y por la aplicación en todos los ensayos de una metodología estructuralista, aunque no sea totalmente ortodoxa. En este sentido, más cercana que los esquemas clásicos de Lévi-Strauss (que, no obstante, no pueden dejar de aparecer) es la influencia de otro antropólogo español con experiencia de trabajo sobre los sistemas simbólicos y de alimentación iberoamericanos, Manuel Gutiérrez Estévez, con quien Julián López colaboró ya en un curso de la Universidad Internacional Menéndez de Pelayo, impartido en 1986 sobre «Naturaleza y cultura: Antropología de la alimentación en América Latina», que se editó, coordinado por Gutiérrez Estévez, con el título de, *Alimentación iberoamericana. Símbolos y significados* (México: Fundación Xavier de Salas-Instituto Indigenista Interamericano, 1988).

El primero de los ensayos del libro que nos ocupa ahora, «Comida y formas de identidad en Campanario (Badajoz)» (pp. 25-43) se centra en el análisis de tres sistemas de oposición binaria que reflejan, a través de la comida y los alimentos, diferenciaciones simbólicas en otros ámbitos sociales. Así, la identidad de clase estaría representada a través de la identificación del «chorizo de huerta» (rábano) como la base de la alimentación de las gentes pobres; frente a la matanza y el chorizo del cerdo que «engrasa» el engranaje de la clase pudiente. En el calendario festivo de Campanario aparecen una serie de fiestas muy significativamente ligadas a determinados productos y alimentos (gallo, huevo, alcachofa, membrillo y castaña) de las cuales Julián López extrae los significados y correlaciones como símbolos de la reproducción, la vida y la muerte. Finalmente, el pueblo es conocido porque sus habitantes comen (aunque la realidad de esta ingesta sea muy menor) animales «de monte»: lagartos, erizos y galápagos». La fuerza simbólica de estos «alimentos» como parte de una naturaleza salvaje, en oposición a la habitual comida cultivada de la casa, constituye una marca para los habitantes de Campanario como comunidad diferenciada.

El segundo capítulo, «La comida del pastor alcuideño y los problemas de su matrimonio» (pp. 45-68) se centra en el lenguaje metafórico de las comidas del pastor y la pastora como revelador de las oposiciones socio-profesionales, de hábitat y de género, y la posibilidad de su mediación mediante la alianza matrimonial. En este caso el valor simbólico del sistema culinario se pone al servicio de la exposición, no de una estructura fija y estática, sino de una situación de conflicto y antagonismo. La oposición pastor-agricultor —vida campestre-vida rural— se pone de manifiesto a través de muestras del cancionero y el romancero. A partir de esta realidad, se analizan los componentes, las recetas y las pautas de consumo de las comidas de una familia de pastores, como un ámbito de síntesis, de comunión con el mundo y el estilo de vida del otro, en el que, mezclando los atributos simbólicos, «se resuelve de alguna manera la contradicción que representa el matrimonio entre lo que podríamos llamar naturaleza y cultura» (p. 64).

Los atributos simbólicos de los sexos aparecen también formando parte de una cosmovisión en que la naturaleza y la cultura constituyen los polos de significación, y metaforizados a través de las maneras en que se prepara, se ofrece y se consume comida en el siguiente capítulo, «Carne, chicha y pescado: afectividad culinaria y formas de integración entre los quichuas-canelos del curso medio del río Bobonaza (Ecuador)» (pp. 69-95). En él, Julián López ha buscado introducir un elemento mediador entre el mundo masculino, de la selva, la caza y la carne, por un lado, y el femenino, de la chacra, la recolección y la chicha, por otro, a través de la pesca con barbasco

en el río, que representa un límite fluido, una síntesis fértil de contrarios sexuales, que marca también la frontera de la comunidad y las alianzas matrimoniales. Las limitaciones del trabajo de campo llevado a cabo en esta área, que son reconocidas por el autor en su introducción (pp. 21-22), junto a la complejidad de la cosmovisión y el mundo espiritual de las etnias que la habitan, hacen que en este ensayo, la guía de los relatos míticos y las interpretaciones de los etnógrafos especialistas en la cultura de los grupos étnicos quichuas-canelos, shuar y achuar se sienta con mayor fuerza.

No menos complejas son las ideas sobre el mundo y la gente de la cultura tradicional aymara que aparecen en el siguiente ensayo: «Comida y bases de la identidad aymara en el Altiplano de Bolivia» (pp. 97-120). En este caso se exploran los sentidos metafóricos de la denominación de «pelado» —sin pelo— que, fuera del ámbito culinario, aparece aludiendo a la realidad de las propias personas que, para ser auténticamente humanas, deben de tener pelo; a las casas que, para cumplir su función de hogar, deben de haber sido techadas con su «pelo» —su cubierta vegetal—; y a los cultivos, como el «pelo» de la tierra que está pelada, sin cabellera, cuando permanece yerma. Julián López expone cómo estos conceptos se utilizan en la construcción del espacio-tiempo para el pasado y su reflejo cotidiano en el presente. Así, las ofrendas de comida a los *chullpas* (la gente antigua que poblaba el territorio antes de los hombres y que ahora están en sus tumbas) están formadas por especies silvestres y «por encima de cualquier cosa, el feto de choncho; es decir, prefieren el animal desnudo y pelado por excelencia; el animal ideológicamente más alejado de la llama» (p. 113). Por el contrario, la *Pachamama* (la Tierra), que no sólo no es pelada, sino que es la que posibilita el que la gente y el campo tengan «pelo» (sean fértiles) decanta su gusto alimenticio por la llama: su ofrenda preferida es el feto de llama, embadurnado de grasa y vestido con su lana.

Ya en el capítulo dedicado a los aymaras aparecían apuntados como campos significativos para la configuración plena de la persona, la palabra (hablar «dulce») y el tejido (los manteles ceremoniales de lana de llama que reciben las hojas de coca y las ofrendas), junto a la «buena» comida. El último de los ensayos que se recogen en el libro: «La metáfora culinaria en el sentido de la historia según los maya-ch'orti' de Guatemala» (pp. 121-143), explora cómo entre los ch'orti' la transición entre la naturaleza y la cultura que se produce en el paso de la comida cruda a la cocinada, aparece acompañada por otros dos umbrales: de la desnudez al vestido correcto, y del ruido y el grito a las buenas palabras y el canto. Además, como Julián López analiza, estas metáforas evocan también la transición entre la edad pasada, la edad presente y la futura, y sirven a los ch'orti', en sus prácticas cotidianas y su relación habitual con los seres sobrenaturales, para llenar de emotividad su construcción del pasado y mitigar sus temores ante una futura «gloria» (el paraíso de los buenos) que se reconoce emocionalmente porque en ella se comen tortillas «galanas», las figuras están bien vestidas y «aderezadas» y se habla con palabras «calientes», entonadas y cantadas.

En resumen, si hubiera que buscar un hilo conductor que diera homogeneidad, como justificación para la diversidad de contextos, ambientes, culturas y formas de comer que aparecen en este libro (lo cual no tiene porqué ser necesario en un trabajo intelectual como el antropológico, en el que el comparativismo es fundamental), este hilo sería, a mi juicio, el interés del autor por el lenguaje metafórico y por tratar de aprehender, y mostrar mediante su interpretación, el alto contenido emocional que conlleva, en todas partes, el hecho de preparar, ofrecer e ingerir comida. En último término, hay que recordar que la metáfora es un recurso primordialmente poético, y pocas cosas hay,

además de la poesía, que nos acerquen tanto a la verdad de nuestro propio ser como el hecho de dar y recibir el sustento.

CARMEN ORTIZ GARCÍA  
Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid

AMELANG, James S.: *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa moderna* (Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2003), 293 pp.

Impulsado por la vocación literaria en la renacentista Valencia de libros y lecturas que describiera Philippe Berger, el artesano Joan Timoneda cambió su oficio de zurrador de pieles por el de impresor, dedicándose de por vida a los *Cancioneros* y los *pliegos poéticos*. A la manera de un Aldo Manuzio, del taller de Timoneda salieron series de pliegos y libros de pequeño formato al alcance de un gran número de bolsillos por venderse «a plazos», según ha asegurado Giuseppe Di Stefano, concepción del hecho literario que continuaría su hijo Juan Bautista editando en folletos o «*quadernos*» a poetas tan imprescindibles como Carlos Boyl. Que los pies de imprenta de los Timoneda remitiesen a otros profesionales del mundo del libro, léase en tantas de sus portadas «*en la librería de Ausias Izquierdo*», es un elocuente testimonio no sólo de los estrechos lazos gremiales en la época sino también del protagonismo que la cultura escrita alcanzó en la Edad Moderna. Las reeditadas páginas de *El vuelo de Ícaro*, al hilo del diario escrito por el también zurrador barcelonés Miquel Parets hacia 1626, describen este fenómeno del incremento significativo en la capacidad y en la voluntad de leer y escribir por parte de los artesanos y de la función social de la cultura escrita como depositaria de la memoria individual, colectiva e histórica.

Inspiradas en la nueva historia cultural definida por Natalie Davies, Carlo Ginzburg, Peter Burke, Robert Darnton o Roger Chartier, las páginas de James S. Amelang indagan en la expresión de las clases bajas y los grupos marginales de las sociedades modernas, así como sus modos de apropiación de la cultura escrita. Para estudiar esta «historia desde abajo» y el flujo de influencias recíprocas entre la cultura popular y la cultura de las élites, Amelang analiza la función de una gran variedad de formas textuales, como diarios, memorias, libros de familia, crónicas personales, autobiografías y diarios espirituales, desde una perspectiva que contempla la cultura como un repertorio muy heterogéneo de lenguajes, prácticas y recursos abiertos a la apropiación y a la manipulación por los distintos grupos sociales. Es el caso de los caminos cruzados de las *Confessions* de Rousseau y el *Journal de ma vie* del vidriero parisino Ménétra, entrelazados por Robert Darnton en la edición de Daniel Roche del *Journal*. Siguiendo esta línea historiográfica que combina la historia social y la cultural, Amelang con la autobiografía del artesano Parets pone el acento en la superposición cultural y el intercambio, en lugar de subrayar la oposición entre lo alto y lo bajo, alejándose de una visión tradicional de la historia que separaba radicalmente la cultura de las élites y la popular como entidades genéricas sin contacto alguno.

La metáfora de Ícaro sirve al artesano y al historiador, como una intercalada fábula de vuelo, rebeldía y fracaso, para evocar los desafíos de la escritura popular autobiográfica en la Edad Moderna. En la España de los siglos XVI y XVII las fronteras entre lo letrado y lo no letrado se confunden en la bakhtiniana plaza pública, en el espacio urbano se lee en filigrana la escritura epigráfica, grabada o pintada en fachadas, paredes, puentes

y puertas, al tiempo que las calles se pueblan de carteles, hojas volantes, edictos, avisos, pliegos sueltos, relaciones de sucesos y toda suerte de impresos efímeros y manuscritos, como describe Antonio Castillo en su estudio de la Alcalá de Henares renacentista. En ese escenario de densidad cultural que en la Europa Moderna facilitaba la adquisición y aplicación de las habilidades culturales por diferentes grupos y clases sociales, no fue difícil encontrar autodidactas como el célebre molinero Menocchio cuyo castigo por la Inquisición estudia *Il fromaggio e i vermi*, o el Valentin Jamerey-Duval amante de la *Bibliothèque bleue*, quienes sortearon el analfabetismo aprendiendo a leer fuera de la escuela y, por tanto, a apropiarse de la cultura escrita bajo furtivas y cotidianas estrategias de lectura anunciadas por De Certeau.

La escritura autobiográfica confirma entre las clases populares el clásico *Scribere est agere*, de ahí que Amelang destaque la exaltación del yo como un proceso largamente fraguado en la práctica de la escritura personal desde los maestros artesanos modernos hasta los obreros del período contemporáneo. Más allá de la simple capacidad de firmar documentos, parece indudable que las autobiografías en la Edad Moderna representan la conquista social de la capacidad de escribir por las clases subalternas, actuando como preludio de las narrativas obreras de los siglos XIX y XX. «Para conocer la vida de la gente y sus fatigas y sinsabores, sólo tenía que interrogar a mi memoria», afirmaba el historiador francés Jules Michelet en *El pueblo* (1845) recogiendo el testimonio de sus precursores Dürero y Rousseau. Y en el curso de esta reflexión de Amelang, la autobiografía espiritual ha permitido, entre líneas y obediencias, una forma de escritura de género cultivada por mujeres que siguieron el filo de la agudeza del *Libro de la vida* de Teresa de Jesús.

La historia de los intercambios culturales entre los siglos XVI y XVIII, con especial atención a la historia del libro y de la cultura escrita como escenario privilegiado de la modernización, se ha revelado vigorosa en el lustro que media entre la primera edición de *The flight of Icarus* y su edición española. Y es que los retos impuestos por las nuevas formas de comunicación en el siglo XXI, más allá de crear un abismo entre una alta cultura y una cultura popular, o entre los llamados apocalípticos e integrados, se adentran en la larga memoria histórica de la gente común que durante siglos ha contemplado a la luz del vuelo del hijo de Dédalo, con orgullo y atrevimiento, el placer de subir a «cosas altas» mediante la escritura.

MARÍA ÁNGELES GARCÍA COLLADO  
Instituto Cervantes.  
Fez, Marruecos

MÜHLSCHLEGEL, Ulrike: *Enciclopedia, vocabulario, dictionary. Spanische und portugiesische Lexikographie im 17. und 18. Jahrhundert* (Frankfurt: Vervuert, 2000), 350 pp.

Con esta obra la autora pretende cubrir un vacío en la investigación referente a la metalexicografía —estudio de la historia de los diccionarios y de la técnica lexicográfica— que en las últimas dos décadas ha venido recibiendo cada vez más atención. Mientras en los casos de Francia, Italia y España ya existen estudios específicos sobre los diccionarios de sus respectivas Academias, en el caso concreto de la Península Ibérica faltaban todavía trabajos lexicográficos que dieran una visión más extensa de lo que pueden ofrecer esos estudios específicos.

El objetivo de *Enciclopedia, vocabulario, diccionario* es mostrar la situación y el desarrollo de la lexicografía tanto en España como en Portugal en los siglos XVII y XVIII, una época que se caracteriza por la transición de obras enciclopédicas con una orientación humanística a diccionarios en su acepción moderna. Esta delimitación se justifica, por una parte, por la fase anterior, en la que los diccionarios principalmente eran elaborados con la finalidad instrumental de la enseñanza del latín y, por lo tanto, no pueden ser evaluados tomando en consideración los requisitos exigibles a una obra lexicográfica. Por otra parte, al principio del siglo XIX la producción de diccionarios aumentó rápidamente, tanto la referente a nuevas obras, como las reediciones de otros anteriores, y surgen así nuevos tipos de diccionarios como, por ejemplo, los enciclopédicos.

La autora comienza su estudio con unas consideraciones generales sobre las distintas concepciones o interpretaciones de los idiomas en distintas épocas, así como en diferentes regiones, argumentando que, al elaborarse un diccionario tanto por una institución como por una persona a título privado, la manera de concebir un idioma, referente a su constitución y su origen, juega un papel importante. Además, esboza el fundamento de la lexicografía: las lenguas extranjeras y su difusión a través de su aprendizaje.

El siguiente capítulo traslada unas consideraciones generales sobre los diccionarios políglotas —su desarrollo histórico e información sobre sus primeros autores— como base europea de la lexicografía, cuya tradición se remonta hasta el siglo XVIII.

Tras estas informaciones de carácter general, la autora presenta un detallado panorama de la lexicografía española y portuguesa en los siglos XVII y XVIII, incluyendo tanto los diccionarios bilingües como los plurilingües. Estos se refieren principalmente a diccionarios con otros idiomas europeos —italiano, francés, flamenco, inglés y alemán—, pero también incluye idiomas indígenas y asiáticos. Su enfoque está basado en una descripción del tipo y la cronología de las obras lexicográficas, indicando las distintas tradiciones y corrientes imperantes. Completa el panorama de la Península Ibérica con estudios adicionales sobre ediciones regionales publicadas en Cataluña, Galicia y en el País Vasco.

En una tercera parte, Mühlischlegel presenta un amplio análisis de cuatro obras principales dentro del conjunto de los diccionarios de España y Portugal —dos editados por personas a título privado y dos por instituciones—, seleccionados a la vista de su técnica lexicográfica. En el caso de España se trata del *Tesoro de la lengua castellana, o española* de Sebastián de Covarrubias (1611) y del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (1726-1739). En relación con Portugal se estudian el *Diccionario da Lingua Portuguesa* de António de Moraes Silva (1789) y, finalmente, el *Diccionario da Lingoa Portuguesa* de la *Academia Real das Sciencias de Lisboa* (1793).

En esta parte descriptiva la autora expone la historia de la obra tratada, la biografía de su autor o, en su caso, aporta información sobre la academia que lo editó. Además, presenta un detallado análisis del prólogo y de la dedicatoria, de la concepción del idioma en la que se basa la obra, de las causas que motivaron la creación del diccionario, de las diferencias con los trabajos ya existentes en ese momento, y de las indicaciones que se ofrecen al lector para la utilización de la obra. Sigue un estudio del índice de palabras, con el enfoque en la composición de la lematología, la construcción de las entradas, su tipo de definición, indicaciones referentes a la gramática y pronunciación, así como desde muchos más criterios lingüísticos y gramaticales.

Mühlschlegel finaliza su trabajo con un análisis sobre los resultados de esta elaboración y comparación, indicando sus conclusiones principales sobre las diferencias o similitudes encontradas entre las obras editadas en España y Portugal, el desarrollo de la lexicografía en la Península Ibérica en general, y las características de los diccionarios tanto monolingües como plurilingües, con una referencia a las obras que destacan y los motivos por los que fueron editados.

Para terminar, la autora añade un índice bibliográfico sumamente amplio y completo, clasificando las obras por diccionarios, libros de gramática o para la enseñanza del idioma, bibliografías y literatura secundaria sobre el tema en cuestión.

Concluyendo, puede afirmarse que *Enciclopedia, vocabulario, diccionario* es una obra relevante y útil en una doble vertiente: como libro de consulta y como medio de obtener una visión general sobre la lexicografía de los siglos objeto de estudio.

SANDRA REBOK

Instituto de Historia. CSIC. Madrid.

BRUNO GÓMEZ, Julio: *La Flor del Páramo V. Catálogo Ilustrado* (León: Diputación de León, Instituto Leonés de Cultura, 2002), 260 pp.

A través de las páginas de esta excelente obra, *La Flor del Páramo*, se percibe claramente el interés formativo y educativo que pretende su autor, Julio Bruno, maestro en escuelas del Páramo leonés durante varios años. Este V tomo viene a completar el *Catálogo Ilustrado* con preciosos dibujos en color, más de mil plantas de tierras del Páramo quedan reflejadas en los tomos I, III y V, ya que los tomos II y IV están dedicados a narraciones didácticas y a relatos parameses.

Estos textos, sencillos y bien documentados, son como semillas de las que nacerá en el lector esa capacidad o sensibilidad para valorar y amar la Naturaleza. Y, al mismo tiempo, sus comentarios y anotaciones abren «nuevos ojos» para contemplar esa apasionante belleza del campo y de sus frutos.

Ya Antonio Gamoneda, en la presentación del primer volumen de esta interesante obra, señalaba cómo el autor, Julio Bruno, pensaba —con acierto— que la educación no puede limitarse a la entrega de conocimientos instrumentales, los conocimientos tienen que darse en un contexto en el que la sensibilidad y hasta la afectividad del educando sean provechosamente estimuladas.

Una obra de este tipo supone una larga dedicación por parte del autor, en unos tiempos en los que todo se improvisa tanto. Por ello, hemos de felicitarnos, por el beneficio que la sociedad recibe.

CONCHA CASADO LOBATO

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel; FLORES MARTOS, Juan Antonio; GARCÍA ALONSO, María; LÓPEZ GARCÍA, Julián; PITARCH, Pedro: *Según cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico* (Cáceres: Cicón Ediciones, 2002), 236 pp.

¿En qué medida el lenguaje conforma la cultura y la cultura el lenguaje? Se piensa como se habla, creían ya los antiguos gramáticos griegos considerando que el pensa-

miento se articula fundamentalmente a través de las palabras. Pero podría añadirse que se habla como se piensa, que expresamos —también— a través de las palabras la específica visión del mundo que se nos ha legado desde nuestra cultura. Y si todo lenguaje —se nos advierte en el Prefacio de este libro— «constituye una extensión sistemática del sentido común ¿cómo escribir con mi lenguaje sobre un sentido común que no es el mío?». Tal es la tarea del etnógrafo, de aquél que acierta a situarse en la esfera universal de lo humano y no deja de reflexionar sobre la naturaleza de su compleja labor: trasladar —más que traducir maquinalmente— otros sentidos comunes al común sentido de su propia cultura. Entre lo propio y lo extraño, entre uno y otro mundo, ese etnógrafo, que no puede ser sino antropólogo de sí mismo, describe y descubre todas las maneras de ser hombre/mujer que caben en lo humano. Los otros etnógrafos, que creen que puede hacerse etnografía sin pensar o como quien aplica una receta fija, renuncian a la antropología y a la reflexión e interpretación de la misma que ellos consideran «especulaciones»; así, acarrear de un lugar a otro (o de un tiempo a otro tiempo) materiales, datos y señas de identidad con los que llenar de lo extraño libros o museos. Y, finalmente, no entienden nada, porque ni siquiera se preguntan sobre el sentido de lo que están haciendo.

*Según cuerpos*, que es como se llama esta obra, podría haberse llamado, también, «según almas», porque habla tanto de lo que se ve y se toca como de lo invisible e intangible que nos ata y relaciona. Tenemos un cuerpo y es él lo que sirve de punto de partida a estas reflexiones, pero —como decía Wittgenstein y los autores recuerdan— «¿Quién habla por esa boca?»: la cultura, las culturas (y no sólo los individuos) —podría responderse. El etnógrafo que lo es —los otros ya tienen bastante con almacenar «rarezas», se queda a menudo sin palabras en su difícil ejercicio de nombrar la diferencia: todas las diferencias que coinciden en lo humano, que nos hacen humanos precisamente por ser diferentes, por poder ver el mismo mundo de forma distinta.

Aprender un lenguaje, como conocer otra cultura, suele alterar el conocimiento que creíamos tener sobre la cultura y lenguaje propios: dejamos de sentirnos seguros en la ignorancia de «lo otro». Conocer es perder para ganar, de la misma manera que recordamos a costa de todo lo que se olvida. Y el etnógrafo, al igual que los personajes míticos —recordados aquí por Pitarch— que medían entre el mundo de los muertos y los vivos, termina con frecuencia renqueando o volviéndose tartamudo —temporalmente— como si éste fuera un estigma revelador de su experiencia. Por eso, los autores de este libro se han propuesto, después de la «pérdida de la inocencia», reaprender a escribir y hablar de otra manera.

Del término *aberturas*, podemos reaprender con María García Alonso, que «las palabras *entrar* y *salir* implican en su propio enunciado una historia»; que hay *puertas privadas* o *públicas* y *otras* que conducen a destinos aciagos. Y que todas ellas sirven para buscar o abandonar algo al otro lado. Las *deformidades* míticas o reales abordadas por Pedro Pitarch nos hacen ver cómo «a medida que nuestro mundo se expande y que de sus límites desaparecen las deformidades, éstas reaparecen dentro de nosotros mismos». De otro lado, Manuel Gutiérrez Estévez nos muestra, al sumirse en las *Interioridades*, que develar el secreto —como cuenta la leyenda que hizo el triste rey Rodrigo en el palacio encantado de Toledo— puede traer consigo la pérdida de lo que se poseía, más que la posesión de un nuevo tesoro. Juan Antonio Flores Martos nos hace reflexionar sobre el carácter de los *tránsitos*, que pueden ser de naturaleza interna o externa, y sobre cómo «unos implican al cuerpo y un viaje a lo largo de sus recovecos» mientras que en los otros «el cuerpo pierde protagonismo en favor de la

imaginación: desde relatos de viajes sobre los 'otros' lejanos hasta historias y representaciones sociales que se enfocan sobre 'otros' cercanos...

Al hablar de las *sustancias*, Julián López García recoge una anécdota contada por Marshall Sahlins, de la que Flores Martos también se hace eco y que muchos hemos oído narrar en los últimos tiempos, recurrentemente, casi como una leyenda: «Dos misioneros jesuitas, en el siglo XVII, pasaron su primer invierno en las tierras de lo que hoy es Canadá viviendo con un pequeño grupo de indios *cree*, adoptando muchas de sus costumbres y aprendiendo así mucho de su cultura. No obstante, se sintieron totalmente confusos cuando llegó la primavera y los *cree* les presentaron un gran recipiente de corteza de abedul lleno de lo que resultó ser moco humano, que los indios habían estado almacenando por considerar que era un regalo muy adecuado para 'establecer vínculos con extranjeros'. Las palabras con que ofrecieron su presente fueron: 'Os vemos sonándoos cuidadosamente la nariz con trozos de tela y guardándolos después en vuestros bolsillos, por lo que pensamos que eso, el moco, debe ser especialmente valioso para vosotros'».

Así de paradójicas y extravagantes pueden resultar nuestras actitudes respecto a lo que nos parece valioso o equivocado en los otros. No menos que las propias palabras con su cúmulo de diferentes significados. Pues siempre conviene recordar que nuestras costumbres no son menos «raras» —muchas veces— para otros humanos que lo que las suyas nos pueden parecer a nosotros. Así como que «lo otro» a menudo nos puede resultar más extraño de lo que, en realidad, es. En el ejercicio de la etnografía hay quienes sólo recogen o archivan diferentes clases de mocos y quienes se preguntan por qué se guarda lo que se guarda: qué es lo que unos u otros ven en ello de valioso.

Los autores de este esclarecedor *Ensayo de diccionario de uso etnográfico*, que se cuentan —sin duda— entre los segundos, se han propuesto escribir sobre todo esto a la manera que quería Nabokov para su escritura: «con la pasión de la ciencia y la precisión de la poesía». Y puede decirse, sin exageraciones, que con su obra, tan necesaria y recomendable —o más— que los manuales de etnografía y trabajo de campo al uso, han empezado a conseguirlo.

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

DEL OLMO PINTADO, Margarita: *La utopía en el exilio* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Antropología de España y América, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares XXXVIII, 2002), 328 pp.

En el periodo de la globalización en que nos hallamos inmersos hay muchas formas y fórmulas para conocer e impregnarse de distintas culturas: medios de comunicación, estudios, viajes, inmigrantes, etc., nos informan y acercan a un «otro» que por otra parte cada vez parece compartir más con «nosotros». Entre todas estas opciones, por razones obvias, el exilio se presenta como la más drástica y violenta. Se trata del alejamiento, forzoso que no voluntario, del medio geográfico en el que se ha vivido —lo que conlleva el distanciamiento del entorno familiar, profesional, social y cultural— con un destino que la mayoría de las veces no obedece a una elección personal sino circunstancial. Además, normalmente supone la pérdida, en el mejor de los casos temporal,

de las actividades laborales anteriores y otras muchas referencias o recursos que permitían desenvolverse en el país de origen. Pero lo que sin duda marca más a todo exiliado es la irreversibilidad del proceso; no se puede volver atrás, ni recuperar lo perdido, se deja todo para comenzar una nueva vida en la que el antes y el después están nitidamente marcados, es imposible borrar la frontera o establecer algún tipo de continuidad, se empieza de nuevo en otro lugar. Pero el antes aunque irrecuperable, no desaparece nunca, está siempre presente señalando y condicionando ese después y obligando al exiliado a tratar de dar una coherencia entre las dos etapas de su vida.

Margarita del Olmo cuyos estudios antropológicos giran en torno al contacto cultural, se ha acercado a esta temática seleccionando como objeto de estudio de lo que sería su tesis doctoral en Antropología y que ahora presenta como libro, los exiliados argentinos generados durante la dictadura de Videla que entre 1976 y 1983 se establecieron en España. La obra reproduce diez y ocho entrevistas en las que los encuestados relatan sus experiencias y sentimientos y para las que la autora ha seleccionado como título una frase significativa de su contenido.

Como ella misma advierte en la introducción, la transcripción de las grabaciones obtenidas es literal, sin el más mínimo retoque, excepto algunos puntos suspensivos entre corchetes que indican que se ha suprimido alguna parte de la conversación, pero sin omitir frases sin acabar o mal construidas, reiteraciones de palabras o cualquier incorrección gramatical. Las intervenciones y preguntas directas de la encuestadora se reducen al mínimo, dejando hablar libremente a sus informantes con el objeto de sacar a la luz su propia visión personal del tema y los aspectos que consideran de mayor interés. Sólo algunas notas a pie de página aclaran acepciones de vocablos no corrientes en España, explican algún dato remitiendo a la cronología final o a la versión de otros entrevistados o corrigen evidentes errores. Con este sistema se obtiene un material en bruto en el que incluso las dudas o titubeos para abordar algunas cuestiones difíciles o especialmente dolorosas pueden intuirse por las vacilaciones o errores en el habla. Este método puede ser discutible pues requiere por parte del lector, sobre todo en los primeros capítulos, un esfuerzo adicional para recrear los sentimientos y actitudes que sólo en caso de las «risas» se indican en el texto. Además, en ocasiones resulta difícil obtener una comprensión inmediata de algunas frases o argumentaciones hasta que el lector se acostumbra y de manera automática «recodifica» el texto. Sin embargo en este caso concreto, la alta formación intelectual de los entrevistados en su gran mayoría periodistas y psicoanalistas minimiza estos *handicaps* obteniéndose en líneas generales, unos relatos coherentes, muy bien contruidos y sobre todo de un enorme interés documental. El contenido del capítulo 17 compuesto por las declaraciones de la única mujer incluida en la publicación, podría ponerse como ejemplo por la dureza de sus testimonios, la claridad de ideas y su facilidad para expresarlas.

El libro está dividido en tres partes: en la primera, «En España», los relatos hacen especial hincapié en las circunstancias personales que motivaron el exilio y el establecimiento en España, encontrándose numerosas referencias al sentimiento de culpa del exiliado por haber abandonado su país en tan difícil situación en vez de permanecer allí luchando. La enumeración de las circunstancias que motivaron esta decisión siempre se aducen a modo de justificación aunque en la mayoría de los casos se trató de «una cuestión de vida o muerte» como se titula uno de los capítulos. Aunque no es propósito de la obra ahondar en este tema, se pueden encontrar durísimos relatos sobre las experiencias vividas en la cárcel, la muerte o desaparición de familiares y amigos muy próximos o el abandono del domicilio y el periodo de deambuleo de casa en

casa para evitar ser capturados por la policía. Por supuesto no faltan menciones a la solidaridad encontrada al llegar a España, brindada por algunas personas de izquierdas, pero sobre todo, por la propia comunidad argentina aquí establecida, lo que indujo a la gran mayoría a vivir en guetos donde desarrollaban el grueso de sus actividades afectivas, familiares e incluso laborales.

La segunda parte «Entre España y Argentina» consta de una sola entrevista que trata del dilema que se crea cuando, restablecida la democracia en Argentina tras la llegada democrática al poder de Raúl Alfonsín, la comunidad de exiliados argentinos debe optar por regresar a su país o permanecer en España. La tercera «En Argentina» contiene las experiencias vividas por los que volvieron. En cualquier caso esta división temática no es absoluta y en todas las entrevistas hay referencias y noticias de interés para las otras partes de la publicación.

Además y en consonancia con el título de la obra, los entrevistados reflexionan sobre la utopía de carácter izquierdista y revolucionario que en Argentina, (como en el resto de Latinoamérica, España y otros muchos lugares) se instauró entre las clases obreras e intelectuales; Es el sueño en sus últimos coletazos, del socialismo revolucionario que pretendió lograr un mundo mejor, con mayor justicia, igualdad y solidaridad social por medio de la militancia política contestataria. Jóvenes militantes, comprometidos y revolucionarios que se mueven en la clandestinidad como método de subversión de una realidad social que los reprimirá. En el caso de Argentina, hasta su total destrucción por medio de su asesinato, «desaparición», exilio, o silenciamiento y colaboracionismo derivado del miedo. La quiebra de los regímenes comunistas a nivel mundial supuso la toma de conciencia por parte de los exiliados, de que todos esos ideales por los que habían luchado arriesgando sus vidas y dejándose arrastrar a su situación actual, en realidad eran falsas promesas, sueños de juventud. Desencanto que también se produjo entre los que se quedaron luchando clandestinamente y en líneas generales a nivel mundial. Los métodos empleados por la dictadura militar argentina para acabar con esta oposición interna instauraron el miedo, el terror en la vida cotidiana de una sociedad maltrecha en la que los que no murieron quedaron «quebrados» y que más de veinte años después, sigue arrastrando las consecuencias y reclamando una, al parecer, imposible justicia. Una herida abierta en la que innecesariamente se sigue ahondando, pues el fracaso del modelo socialista y la evolución de otros países donde se instauró la democracia de forma pacífica, como España, muestran que los ideales revolucionarios, la utopía, se diluyeron fácil y mansamente en las naciones europeas de corte occidental.

En consonancia con la total libertad que da a sus informantes para interpretar y analizar las situaciones que vivieron, no ha querido la autora presentar ningún tipo de conclusión a las declaraciones transcritas, ni realizar un análisis de los relatos que por su parte presentan situaciones y sentimientos contradictorios entre unos y otros. Se nos ofrece así, de manera deliberada, una documentación sobre el tema que no ha pasado por ninguna criba, ni la del análisis del autor, ni la de una mínima reelaboración, lo que la propia autora justifica en su introducción diciendo que su objetivo es «evitar generalizaciones sobre la utopía y el exilio para enfrentar al lector con experiencias singulares». No será tampoco ésta mi labor, aunque sí creo necesario en una reseña, comentar algunos aspectos o declaraciones que acerquen al posible lector a los contenidos de la obra.

Los estrechos lazos culturales que unen a España y Argentina son resaltados en todas las entrevistas. La lengua compartida —uno de los entrevistados lo define muy gráfica-

mente «mi patria es la lengua castellana» (p. 137)— y los lazos familiares son los principales motivos aducidos que determinaron la elección de España como lugar de destino. Algunos resaltan cómo el reconocimiento de escenarios que conocían por la literatura y la historia o el mayor conservadurismo del español en cuanto a sus tradiciones, les hicieron sentir o reencontrarse con los recuerdos y sentimientos de su infancia que en su país, donde los cambios son mucho más rápidos, ya habían desaparecido.

También son destacables los análisis de la situación política que precedió al golpe militar: peronismo, montoneros o dictaduras del pasado son escudriñados, resaltando la singularidad política argentina y la dificultad de encontrar correspondencias de izquierdas o derechas en los partidos políticos internacionales. Con especial incidencia se trata de los montoneros (peronistas) con los que simpatizaban o donde militaban la mayoría de los exiliados y que no eran de izquierdas ni de derechas pero supieron atraer y movilizar a las clases populares, mientras que los comunistas, en general pequeños burgueses sin esperanzas de ser un partido de masas, fueron mucho menos reprimidos que los primeros, puesto que suponían una amenaza menor (p. 241). Asimismo, se profundiza en el papel contradictorio que desempeñó la guerra de las Malvinas cuya pérdida sin duda terminó por provocar la caída del régimen pero que, al ser esgrimida como una lucha de liberación ante una potencia colonizadora, provocó sentimientos y actitudes contradictorias entre los argentinos, incluyendo a los exiliados.

Más interesantes desde el punto de vista antropológico son las reflexiones de lo que supone el exilio, sobre la «quiebra» del exiliado que de un día para otro pierde todo lo que había constituido el ideario de su vida anterior. La inmigración y el exilio supusieron una ruptura tal que fueron frecuentísimos los divorcios de las parejas, mientras la aparición de cánceres y otros males se cebaron con ellos, confirmando que hay factores psíquicos en la aparición de algunas enfermedades y en su desarrollo. Por supuesto la pérdida de la profesión en la mayoría de los casos de personas con títulos universitarios que se vieron forzadas a trabajar de peones, vendedores ambulantes u otras ocupaciones subalternas es resaltada como el principal golpe sufrido por los más afortunados en los primeros años o meses, porque para otros muchos la situación se estancó y nunca pudieron recuperar sus anteriores actividades laborales. Todo esto en un pueblo como el argentino que en palabras de los propios encuestados es muy soberbio considerándose cultos e ilustrados, una especie de elite cercana a la Europa de mayor tradición intelectual y superior culturalmente al resto de Latinoamérica.

Asimismo, hay que resaltar algunas comparaciones sobre el carácter de españoles y argentinos, como por ejemplo las diferentes formas de relacionarse, destacando las menciones a la dificultad del español para sincerarse o hablar de temas personales (p. 126). Además encontramos el reproche a la mala consideración que los «sudacas» tenían y tienen en España donde se produjeron muchos desmanes y fraudes cometidos al amparo del anonimato y el sentimiento de desarraigo. Aunque se reconoce cierta culpa en la propia comunidad argentina porque «en situaciones límite a cada uno nos sale la bestia que llevamos dentro» (p. 85), se suelen justificar alegando que la propia sociedad española que tenía problemas de paro, los consideró como una competencia desleal por lo que hizo todo lo posible por excluirlos, quedando la venta ambulante como única opción laboral, lo que a su vez les empujaba a la marginalidad. Mientras la mayoría de los exiliados se insertaron en España sin perder su cultura celosamente conservada en getos de compatriotas, otros renunciaron a esa identidad en busca de una verdadera integración. Como parece lógico, el proceso en niños y jóvenes fue mucho más fácil, incluso algunos decidieron quedarse en España aduciendo la ruptura

que supondría el regreso para sus hijos, en especial para los adolescentes. Pero también hay quien reconoce que a partir de cierta edad (más de treinta años) le resultaba muy difícil, abandonar su vida ya establecida para volver a empezar de nuevo en otro lugar (p. 150).

Entre los que regresaron tras la caída de la dictadura militar, como causa se reivindica la necesidad de recuperar las raíces propias, su patria y cultura, no necesariamente porque les hubiera ido mal en España, sino sobre todo por no sentirse permanentemente como extranjeros. Esto no impidió la decepción de muchos al llegar a un país que había cambiado mucho y en el que no faltaron reticencias y resquemores. Inicialmente se creó un clima de recelos y desconfianza mutuas; hacia los exiliados por parte de los que permanecieron, porque «algo habrían hecho» y por considerarlos como unos cobardes que se habían dedicado a darse la buena vida en el extranjero mientras ellos padecían la dictadura. En contrapartida los que huyeron vieron entre los que se quedaron en el país, a muchas personas doblegadas por el miedo que sobrevivieron gracias al colaboracionismo con el poder y la autorrepresión de cualquier denuncia u posición al régimen.

Pero además de las dificultades de reinserción padecidas, la mayoría empezó a añorar España. La alusión a un relato de *Cien años de soledad* sobre un boticario de origen balear establecido en Macondo —el cual echaba tanto de menos su país que decidió volver, tras ello, instalado en Mallorca comenzó a sentir nostalgia del olor de la selva colombiana y «desde entonces vivió entre dos nostalgias como entre dos espejos» (p. 101)— refleja con precisión los contradictorios sentimientos de quienes han desarrollado su vida en distintas naciones.

Para no alargarme más y a modo de recapitulación quisiera resaltar el enorme valor documental de las entrevistas reproducidas que nos abren los ojos ante las situaciones, experiencias y sentimientos de los exiliados argentinos. Una temática que supuestamente conocemos o nos podemos imaginar pero que en realidad ignoramos de manera absoluta y del que la obra de Margarita del Olmo da cumplida cuenta.

MATILDE FERNÁNDEZ MONTES  
Dpto. de Antropología. CSIC. Madrid

ROQUE, Maria-Àngels (dir.): *La sociedad civil en Marruecos. La emergencia de nuevos actores* (Barcelona: Icaria, 2002), 324 pp.

Este libro, publicado por la editorial Icaria y el Instituto Europeo del Mediterráneo bajo la dirección de la antropóloga Maria-Àngels Roque, es el fruto de varios años de estudio y de trabajo de campo en la sociedad marroquí. El libro muestra la situación actual del país alauí basándose en las consecuencias que ha conllevado el florecimiento de la sociedad civil, apreciado con especial énfasis a partir de la década de 1980. Se analiza la complejidad de dicha sociedad civil, como instrumento de cambio y de transición, vinculada a la apertura y a la democratización, y estrechamente ligada a aspectos como los derechos humanos o las libertades civiles. La obra, sin embargo, no sólo supone una rigurosa aportación teórica al contexto político marroquí para lectores interesados en el ámbito formal, sino que también se convierte en una cuidada aproximación para aquellos que participan de manera activa en el mundo asociativo del país y para los que de forma externa cooperan con Marruecos.

*La sociedad civil en Marruecos* se estructura en tres partes: en la primera, «Claves políticas y sociológicas de la sociedad civil en Marruecos», se plasman las particularidades de la sociedad civil, su evolución y composición, sus ámbitos de actuación, los elementos que de ella se derivan y que pueden favorecer el desarrollo del país, o las herencias que se intuyen como obstáculos. Apunta sobre todo la importancia misma de esta sociedad civil «como instrumento de transición y cambio», elaborando a modo de invitación medidas concretas para que sea apreciada como un verdadero motor activo en el ámbito social, cultural, y económico.

En la segunda parte de la obra se habla de los principales movimientos asociativos a partir de la clasificación que elaboraron Maria-Àngels Roque y Mohamed Tozy (Casablanca, 1999); éstos aparecen divididos en tres grandes grupos: las asociaciones de promoción y defensa de los derechos fundamentales, las asociaciones de modernización económica y desarrollo local, y las asociaciones de beneficencia. En este capítulo diversos autores —entre los que se encuentran Myriam Catusse, Mohamed Mouaqit, Omar Ouakrim, Mohamed S. Janjar o el mismo Mohamed Tozy— ofrecen sus reflexiones y aportan testimonios directos sobre los derechos humanos, la situación del estatus legal de la mujer, la promoción cultural *amazige*, el papel del sector privado, así como las asociaciones para la ayuda al desarrollo social y a la beneficencia.

Finalmente, en la tercera parte, Maria-Àngels Roque expone las conclusiones de su trabajo de campo desarrollado en la región del Sus. La particularidad de esta zona no radica sólo en su importante desarrollo económico y en su riqueza cultural *amazige*, sino que puede explicarse también por su excepcional potencial asociativo, que sirve de referencia para hablar de dicho movimiento en todo Marruecos. Así, vemos por ejemplo que las asociaciones de acción comunitaria en esta región del sur de Marruecos se caracterizan por una primera movilización local que posteriormente viene acompañada de inversiones estatales o internacionales, mientras en el resto de Marruecos las asociaciones con más actividad dependen de los fondos internacionales. Llegados a este punto, se señalan algunos aspectos concretos que son imprescindibles para comprender la sociedad civil marroquí: la motivación local, la capacidad operativa de las instituciones para la implicación del Estado, y la vinculación con las instituciones internacionales. Y es que la compleja realidad de la región susí se debate entre tradición y modernidad, donde la identidad y las redes asociativas sirven de base cooperativa y de unión entre los diversos actores nacionales e internacionales.

La obra pretende ser un reflejo fiable del país vecino, y sobre todo aboga por una acérrima defensa de la importancia de la sociedad civil en los análisis presentes —y sobre todo futuros— de Marruecos, ya sea a escala económica, social o cultural. En un periodo en que están aumentando las relaciones económicas, políticas y sociales en el área del Mediterráneo, con múltiples acuerdos europeos y crecientes flujos migratorios, la sociedad civil debe ocupar una posición clave para la transición política del país y hay que comprenderla como un agente fundamental de cooperación y desarrollo. En este sentido, la lectura del libro pone de relieve la existencia de una experimentación social muy amplia, arraigada en el tejido asociativo, que genera formas de participación, de crítica y de control social, en definitiva de libertad, sin las cuales la modernización de las sociedades árabes sólo se podría alcanzar volviendo a la importación de modelos de Estado napoleónicos o a las pautas del panarabismo socializante que pretendían lograr el cambio social desde los aparatos del Estado.

El objetivo final del estudio es aportar información, tanto a las entidades públicas como privadas, sobre la existencia de posibles socios para llevar a cabo proyectos de

desarrollo, a través de la colaboración económica o de la estimulación de proyectos civiles (ONGs), sobre todo ahora que en el caso español están aumentando, tanto en el ámbito institucional como en el privado.

PERE CASAMAYOR AUBAREDA Y MIREIA JUAN I BADIA