

NOTAS DE LIBROS

SANMARTÍN ARCE, Ricardo: *Imágenes de la libertad y figuración antropológica en el horizonte de nuestra época* (Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2010), 94 pp.

El discurso pronunciado por el profesor de antropología de la Universidad Complutense de Madrid Ricardo Sanmartín Arce con motivo de su reciente ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, material de este ensayo, tuvo la fortuna de tener un denso contexto de significación. Tratar sobre el complejo y relativo mundo de los valores culturales, en particular el de la libertad, en un día tan señalado para nuestro imaginario colectivo como el 23 de febrero del 2010, era una coincidencia que se superponía además con la toma de testigo de la vacante dejada en esta magna institución por el expresidente Leopoldo Calvo-Sotelo, en una suerte de alineación de sucesos casualmente confabulados para resaltar el sentido último de la ceremonia.

Para tan solemne acto, entre todo el espectro valorativo, el autor tuvo a bien liberar sobre los distintos ropajes con los que se envuelve el concepto de la libertad, esa palabra que alimenta el sueño humano, valía que no hay nadie que no entienda pero que pocos saben explicar. En este empeño, Sanmartín logra lo que esos pocos consiguen, esto es, llegar al alma que encarnan los distintos valores en los que se materializa la libertad, porque a diferencia de otras interpretaciones más absolutas y universalistas del valor en cuestión, siempre impregnadas de una visión/versión de tintes *occidentocéntricos*, nuestro autor acude a la comprensión de la libertad en términos relativistas y particularistas en función de la lectura que los propios agentes hacen desde cada uno de los diversos contextos en donde los conceptos se aplican *in situ*. Y siempre en combinación con una multiplicidad de valores tales como la solidaridad, la igualdad, la justicia, la autonomía... que a su vez adoptan un significado específico en cada uno de los colectivos humanos considerados.

De esta empresa trata el presente ensayo, que siguiendo la estela inaugurada por Tocqueville, nos invita a introducirnos en la variedad de significados que caben dentro de una palabra como la libertad, abierta a un abanico de matizaciones difíciles de interpretar si no se investigan desde una perspectiva metodológica comprensiva, esto es, desde cerca, desde dentro y desde abajo, frente a otras ópticas de visión más distantes, externas y teorizantes donde la Libertad se estiliza hasta extremos conceptuales que subrayan el plano ideológico olvidando la dimensión cultural.

Escribía Alexis de Tocqueville en *Democracia en América* (1985: 86) que “la libertad se ha manifestado entre los hombres en épocas diversas y bajo formas diferentes; no está ligada de manera exclusiva con un determinado estado social, ni se encuentra sólo en las democracias. Por tanto, no puede constituir el carácter distintivo de los tiempos democráticos”.

Frente al ideario de la libertad *a la europea* (asociada a la *liberté* francesa), de corte aristocrática y estamentaria, Tocqueville contraponía el concepto de la libertad *a la americana* (*freedom*), de signo popular e individualista, en donde el valor de la igualdad se complementaba con aquella, oponiendo el ideal libertario del *big man* (el gran hombre) al del *common man* (el hombre corriente). En este último contexto, decía Tocqueville, “los hombres serán perfectamente libres porque serán enteramente iguales; y serán perfectamente iguales porque serán enteramente libres, no diferenciándose ninguno de sus semejantes”. De este modo: “Hombres iguales en derechos, educación, fortuna... necesariamente tendrán necesidades, hábitos y gustos casi semejantes, ideas análogas, y opiniones comunes”. Esta peculiar combinación entre libertad e igualdad, casi al punto de confundirse la una con la otra, sería pues la esencia de los ideales de la revolución democrática que este funcionario de prisiones francés, de noble cuna y mente abierta, registraba en el viaje de nueve meses realizado a los Estados Unidos, allá por 1831, con el pretexto de recabar información en torno a las reformas del sistema penitenciario norteamericano. El hecho de estar, observar y comparar, unido a sus geniales intuiciones imaginativas, soportadas en unos esquemas de pensamientos bien asentados, haría que la mirada de Tocqueville alcanzara una profundidad de visión a la que hasta entonces pocos habían llegado¹.

Pero si la libertad *a la francesa* (selectiva y segmentaria) no se correspondía con la libertad *a la americana* (igualitaria e individualista al tiempo), tampoco aquellas son homologables, con el concepto de la libertad *a la japonesa*, ni ésta igual a la libertad *a la rusa*... ni todas las posibles con la noción de la libertad *a la española*. Serán estos tres últimos contextos culturales del concepto de la libertad, esto es, sus versiones rusa, japonesa y española, las que preocupan y ocupan la investigación del profesor Sanmartín. Pero aun más, ninguna de ellas es igual a sí misma, puesto que los contenidos portados por cada valoración de la libertad van cambiando no sólo en el curso del espacio sino en el transcurso del tiempo. Ello implica pasar necesariamente de una concepción absoluta de la Libertad, de índole ontológica o filosófica al estilo hegeliano, a una concepción relativa de la misma, de base fenomenológica o antropológica. Cada una de estas traducciones singulares de la libertad representa pues diferentes imágenes o contenidos de un concepto, que lejos de ser universalista en sus contenidos se alimenta de referentes contextuales extraídos del entorno en donde se aplica.

El presente ensayo se estructura en dos partes bien diferenciadas. La primera se orienta hacia la cuestión metodológica, ofreciendo una propuesta de investigación basada en la comprensión (*verstehen*) como fase previa de la explicación (*erklären*). Toda esta rica corriente interpretativa tiene una larga tradición en el campo de las ciencias

¹ En la versión de Tocqueville, la libertad como soberanía atribuida en razón a los nobles linajes de su beneficiario siempre había sido un distintivo aristocrático propio de la Vieja Europa, asociada al poder autónomo del poderoso en la toma de decisiones sobre los demás, mientras que la igualdad se entendía como una característica asociada a las clases populares. Al mezclarse con la igualdad, la libertad se populariza, introduciendo el triunfo de la democracia en el Nuevo Continente a través de un nuevo estatus individual en donde cada uno se convierte en soberano de sí mismo y en un igual respecto a sus conciudadanos. Tras la Independencia Norteamericana (1776), la Revolución Francesa (1789) introducía en la política europea pautas inspiradas en las ideas del modelo americano.

sociales y humanas que el autor alcanza a remontar a Giambattista Vico y a su arte de la prudencia, entendida como observación inductiva/empírica de los casos particulares en sus específicas circunstancias frente a los excesos de la deducción abstracta o nomotética, abandonada con frecuencia a la deriva de la especulación teórica. En el repaso que Sanmartín realiza de esta tradición humanística, ideográfica, hermeneútica, interpretativa o constructivista, en cualquier caso heredera de las “ciencias del espíritu”, se recogen las aportaciones de Wilhelm Dilthey², Max Weber³, Joaquín Costa, José Ortega y Gasset, H. G. Gadamer, Paul Ricoeur, Bronislaw Malinowski⁴, E. Evans-Prichard, Clifford Geertz⁵ y Carmelo Lisón, una extensa lista a la que podríamos agregar, entre otros muchos más, las contribuciones de William Isaac Thomas⁶, Florian Znaniewski⁷,

² Dilthey propuso tempranamente una metodología diferencial para el estudio de las ciencias sociales, las *Geisteswissenschaften* o Ciencias del espíritu, ya que su objeto de conocimiento, lo intrínsecamente humano, no acepta ser analizado desde la perspectiva de las ciencias naturales, pues la mera explicación no basta para llegar al alma de la experiencia humana sino que se hace necesario un verdadero ejercicio de comprensión a modo de clave preliminar para entender el verdadero sentido de la acción social.

³ Inaugurador de la sociología comprensiva, frente a la sociología explicativa o positivista de E. Durkheim, M. Weber afirmaba que “el ser humano es un animal simbólico inserto en un entramado de significaciones que él mismo ha ido tejiendo”, de tal modo que somos seres enredados en una maraña de valoraciones que nosotros mismos hemos ido creando.

⁴ El antropólogo polaco no creía en las brujas voladoras descritas por los argonautas cuando practicaban el kula, pero sí creía que si no comprendía tales creencias poco podía decir de los trobianeses. Tampoco los nativos creían por su parte en el valor de la libra esterlina que el etnógrafo en cuestión valoraba con una validez irrefutable en su contexto de aplicación.

⁵ Para este antropólogo norteamericano, “las descripciones de cada cultura han de hacerse atendiendo a los valores que los actores implicados en ella usan para definir lo que sucede”, debiendo adaptar el investigador su mirada al punto de vista de los agentes en cuestión, a partir de los criterios con que los propios actores establecen al formular sus definiciones de la situación.

⁶ El sociólogo y profesor de Chicago, W. I. Thomas, fue un estudioso de los grupos de inmigrantes europeos en Estados Unidos a principios del siglo XX, que se unió a Znaniewski para centrarse en la comunidad polaca que llegaba a Norteamérica. Siguiendo esta línea argumentativa, el denominado *teorema de Thomas* formulaba que aquello que los hombres consideran real se convierte en real, de tal modo que si se define una situación como real en sus fundamentos, ésta será real en sus consecuencias. Por tanto, las “definiciones de la situación” que los hombres estiman como reales contribuyen a constituir esa realidad definida, aunque ésta no fuera objetivamente verificada. De hecho, cuando los medios de comunicación inflan una anécdota para convertirla en noticia están contribuyendo a producir una realidad que antes carecía de relevancia social en la opinión pública.

⁷ En su *regla de la modestia incondicional*, este sociólogo polaco instalado en Norteamérica expone que la realidad que estudia el investigador debe ser aquella que es tenida por cierta por los actores, de tal modo que las acciones de los sujetos sólo

Leslie White⁸, Robert Merton⁹ o las indagaciones de la última etapa (hasta ahora) de Maurice Godelier¹⁰.

La segunda parte del ensayo apunta a la cuestión epistemológica, tratando de desvelar la manera en la que se producen los valores, en general, y el de la libertad, en particular, adoptando el presupuesto antropológico de la relatividad cultural, que en absoluto ha de asociarse a la relatividad moral¹¹, en el marco de una investigación que es a la par una obra personal y colectiva, en una doble actuación en calidad de solista y a título de integrante de una coral.

Personal, en tanto en cuanto el autor elige la problemática a estudiar¹² y un ámbito de aplicación de sus indagaciones, añadiendo la subjetividad de uno, siempre inevitable en toda obra humana como lo es un ensayo, donde la propia imagen de Sanmartín, como no podía ser menos, se visibiliza en el estilo literario, en las palabras seleccionadas, en las arquitecturas gramaticales empleadas, en las categorías de

son comprensibles dentro de sus propios marcos epistemológicos, esto es, en el seno de su propio mundo significativo. Para ello, el investigador deberá captar los puntos de vista internos desde una sincera humildad pues la soberbia intelectual y la prepotencia teórica le condenan a no aprender nunca nada de nadie, salvo de lo que ya sabe.

⁸ Desde la tradición comprensiva de las ciencias sociales, L. White revela que “los hechos etnográficos sólo cobran relieve significativo dentro de su propio contexto”, de tal modo que una acción sacada de su entorno habitual carecerá completamente de sentido tachándose de irracional.

⁹ Para este notable sociólogo norteamericano, “los imaginarios de los agentes sociales construyen los escenarios reales a partir de las creencias en sus pronósticos sobre las situaciones y acciones futuras”, de tal modo que creamos la realidad según creemos. En consecuencia, si se define una situación como real, independientemente de que ésta no fuere inicialmente verificada, sería real en sus consecuencias, con la condición de que aquella sea creída en su propio contexto. En este punto, Merton introduce el juego conceptual de las *profecías que se autocumplen* y las *profecías que se autoanulan*.

¹⁰ “El ser humano se encuentra encerrado dentro del mundo de las representaciones de sus imaginarios”.

¹¹ Desvelar el mundo desde el relieve del relativismo cultural implica comprender, en última instancia, cuál es el sentido de las lógicas y prácticas de los agentes actuantes dentro de un grupo, contextualizando sus acciones en un marco significativo concreto. En cualquier caso, nunca debiera confundirse relativismo cultural con relativismo moral, pues al igual que un antropólogo puede estudiar críticamente las prácticas de canibalismo, infanticidio, senilicidio, racismo, violencia de género, y no estar de acuerdo con ninguna de ellas, se pueden analizar las distintas expresiones de la libertad sin perder la brújula del referente moral que guía al investigador.

¹² Cada investigador elige lo que quiere estudiar pero en esta elección aparentemente azarosa o “inocente” pesan aquellas pre-ocupaciones personales que reclaman la ocupación investigadora, a veces unidas a experiencias biográficas, a veces enlazadas con ideales sublimados. Así, del mismo modo que en este caso es la libertad el centro de atención de la indagación, en otros casos pueden ser la solidaridad o la igualdad, la autoridad o la explotación, el honor político o el éxito económico... los referentes que marquen el hilo conductor de las pesquisas.

pensamiento utilizadas, en las (co-)herencias teóricas recibidas... De tal modo que la visión de la libertad está *contaminada* por la mirada del investigador y con sus preocupaciones personales hasta el punto de ser susceptible a un análisis de la escritura antropológica, al estilo del que inaugurase Clifford Geertz en *El antropólogo como autor*.

Colectiva, porque las conclusiones finales a las que llega el autor se perfilan comparando sus resultados parciales con quienes participan en lo que cabría definirse como un proyecto común entre distintos investigadores que trabajan en una misma dirección antropológica, modelando como si compartieran una materia prima los significados valorativos de la(-s) libertad(-es). Las dos primeras versiones contextuales de la libertad, la rusa y la japonesa, serán estudiadas con información procedente de investigaciones ajenas, y la última, la española, con datos aportados de primera mano. Cada uno de los estudios desde sus propios observatorios etnográficos trata de poner a prueba las naturalezas vivas de la puesta en práctica del valor contextual de la libertad, siempre en movimiento, cambiantes, a diferencia de las naturalezas muertas que acaban deteniéndose en los cuadros que se concluyen con la última pincelada del creador.

Tomando pues distintos enclaves empíricos y sus respectivas valencias de la libertad, para el caso ruso, las variaciones culturales de la *svoboda* (libertad-pertenencia), *mir* (libertad-colectivizada) y *voyla* (libertad-personal/electiva o libertinaje llevado al límite); para el caso japonés¹³, las variantes de la *jiyu* (libertad-corporativa/orgánica)¹⁴, la *muge* (libertad-solitaria), y la *jisbu* (libertad-desprendimiento/zen)¹⁵; y para el caso español contemporáneo, las versiones de la *libertad-independencia* (autonomía personal), la *libertad-disyuntiva* (electiva), y la *libertad-aditiva* (e incluso adictiva)¹⁶, Sanmartín dialoga con diversos antropólogos como Carolina Humphrey para el contexto ruso, y Ruth Benedict/A. Macfarlane para el caso japonés, con quienes comparte, por así decirlo, lugares comunes en el campo de la antropología comprensiva, autores centrados en el estudio de la libertad como valor relativo o contextual, dotado de unos contenidos significativos que varían en el tiempo y en el espacio. De igual modo que la

¹³ Conozco bien y de primera mano la problemática de los valores japoneses al ser traducidos en un contexto andaluz, tal y como tuvo lugar en la fábrica linarense de Santana Motor entre finales de los años 80 y principios de los 90 cuando fue participada por la firma nipona Suzuki. La tremenda disonancia entre los valores propios y ajenos en relación a la libertad, la solidaridad, la igualdad, la justicia, la autoridad, la colaboración, la enfermedad, la limpieza..., introdujeron interferencias comunicativas que acabaron desencadenando un intenso conflicto laboral y patronal con repercusiones a nivel local, provincial, regional, nacional e internacional.

¹⁴ El tradicional peso de lo colectivo sobre lo individual impidió, por ejemplo, que el psicoanálisis penetrara en la sociedad japonesa, impermeable a cualquier terapia orientada hacia el polo del ego, de tal modo que en Japón más que individuos autónomos ha primado la construcción social de sujetos atados en una red de relaciones basadas en marañas de obligaciones y derechos mutuos.

¹⁵ En el sentido que del mismo ofrece Rienzi, "ser independiente dondequiera que estés es ser verdadero dondequiera que estés".

¹⁶ En la actualidad, la preocupación por la libertad egocentrada de signo neo-liberal se ha convertido en obsesiva, portando un valor de elección sin limitación que conduce tanto a la preferencia de ausencia de regulaciones administrativas como al consumismo más desenfrenado.

concepción española de la libertad no es la misma que la japonesa, nuestra idea de este valor en el presente difiere de la que se tuvo en el pasado, de tal manera que la libertad de nuestros padres no es la misma libertad que la de nuestros hijos, y ambas distintas a la que se maneja en la generación intermedia entre los dos extremos. Queda así demostrado el postulado de cómo todos los grupos humanos se interrogan acerca del problema antropológico de la libertad y cómo todos lo responden de manera distinta.

No existe pues un concepto abstracto y universal de la Libertad en mayúsculas como propusiera el gran ideólogo Georg W. F. Hegel o como lo plantea Ralf Dahrendorf en la actualidad, o el mismo Friedrich A. von Hayeck por poner tres ejemplos desde la filosofía metafísica, la sociología explicativa o la economía científica liberal, sino que lo que verdaderamente existen son libertades en minúscula a modo de representaciones plurales. Y para saber captarlas el antropólogo necesita, con toda la humildad que le sea posible, entrar en la realidad de los Otros para poder comprender cómo éstos piensan la libertad desde sus propias definiciones de situación. Ello implica pues pasar del valor absoluto, abstracto y unidimensional de la Libertad (ideológica) al valor relativo, concreto y multidimensional de las libertades (culturales).

Sólo resta hacer tres objeciones al excelente trabajo de Ricardo Sanmartín, que más que críticas pretenden ser apoyos para repensar la problemática tratada.

La primera es el hecho de tomar el todo por la parte, pues al partir de la escala nacional como variable *meso* del análisis etnográfico, sin introducir una dimensión más *micro* que dé cuenta de la heterogeneidad interna en Japón, en Rusia y en España, se puede dar a entender que hablamos de áreas culturales homogéneas. Sin embargo, a pesar de la consabida uniformidad de la sociedad japonesa, no tiene por qué ser exactamente igual el concepto japonés de la libertad en el norte, en el sur, en el centro, en el este o en el oeste del archipiélago. Menos sentido tiene hacer un planteamiento de este tipo en un casi continente como lo es Rusia, o en un mapa tan plural como España, donde la Comunidad Autónoma gallega, catalana o andaluza presentan diferentes tradiciones históricas en la forma de entender la libertad.

La segunda es el hecho de partir de una visión occidental o eurocéntrica, no nativa, sobre la construcción de la libertad en Rusia o Japón, recayendo en el sesgo de lo que autores como Edward Said dieron en llamar "orientalismo". De este modo, la lectura que ofrece Sanmartín sobre Japón es una relectura de antropólogos foráneos, en ambos casos ingleses, que imponen su visión occidental sobre Oriente, al menos en las etnografías manejadas, la rusa (según Humphrey) y la nipona (según Macfarlane). La intención comparativa que guía al autor se diluye pues en un estudio de gabinete basado en lo que otros dicen de lo que otros hacen, que sólo refleja el espejo en donde se reflejan lo que dicen y hacen los propios agentes sociales. En última instancia, lo que tenemos es una traducción occidental de los valores orientales de la libertad.

La tercera es el hecho de rastrear los pasos de la libertad en el caso español, tomando como muestra a las clases medias altas de Madrid¹⁷, poco representativas del

¹⁷ Basadas en el modelo ideológico de la libertad liberal postmoderna *made in USA* exportado a medio mundo como *one way of life*, soportado en la estrategia del éxito individual propia del *man made himself*, como característica definitoria del *homo oeconomicus* de signo utilitarista y crecentista dentro del marco del mercado como búsqueda occidental de la autenticidad personal, en un uso de la libertad más propia del ser que la del pertenecer.

valor de la libertad en un sentido más amplio y plural, pues no todos los estratos sociales pueden ni quieren acceder a esta versión presentada como dominante en una juventud cuyas preferencias no son extrapolables al arco de toda la población nacional. Tal y como se insinuaba antes, en cualquier región española pueden detectarse matices diferenciales en lo que respecta al valor de la libertad, de tal modo que para el contexto valenciano y el sevillano pueden encontrarse distintas imágenes del mismo concepto analizado¹⁸.

En cualquier caso, la grandeza de este tipo de estudios nos ayuda a apreciar el valor de la libertad en el marco de nuestra vida cotidiana, y a dotarnos de un mapa en movimiento de las corrientes de la libertad en todas sus manifestaciones. Vayan por ello mis más sinceros agradecimientos y las mayores felicitaciones al autor del presente ensayo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Tocqueville, Alexis de 1985. *La democracia en América*. Tomo II. Madrid: Alianza. Madrid.

RAFAEL A. CUESTA ÁVILA
Universidad Miguel Hernández de Elche

MONCÓ, Beatriz: *Antropología del género* (Madrid: Editorial Síntesis, 2011), 248 pp.

Beatriz Mocó, profesora de Antropología del Género en la Universidad Complutense de Madrid, plantea este libro con el objetivo de servir de herramienta para lectores profanos que deseen acercarse a las aportaciones, problemáticas y bases metodológicas de los estudios de género. El libro se estructura en siete capítulos donde se ofrece una revisión historiográfica de la antropología del género planteando en el primer apartado las teorías generales de la antropología y del género, profundizando en los capítulos centrales en la revisión desde las primeras reivindicaciones de los derechos de ciudadanía de los movimientos de mujeres de la Ilustración, pasando por las autoras del S. XIX que cuestionaron metodológicamente el androcentrismo de sus colegas antropólogos, hasta la más reciente consolidación de los estudios de género y finalizando en los dos últimos capítulos con el planteamiento de los nuevos retos con los que se enfrenta la antropología del género y el análisis crítico de las contemporáneas políticas de género.

Como punto de partida la introducción ofrece algunos de los interrogantes que subyacen a la disciplina de antropología del género y desde los que han partido reflexiones, teorizaciones y debates: “¿somos diferentes los hombres y las mujeres?”; “¿nos prepara la naturaleza para la división sexual del trabajo (Amorós 1998: 257-295)?”; “¿por

¹⁸ Yo mismo he analizado cómo a escala local el mismo valor de la libertad difiere de municipio a municipio, en localidades tan próximas como Linares y Úbeda, con tradiciones históricas bien distintas desde las cuales se construyen modernidades también diferentes.

qué existen las jerarquías entre unos y otras? ¿por qué los primeros dominan a las segundas?" (p. 12).

Los debates en torno a estos y otros interrogantes iniciaron una corriente crítica que ha procurado a lo largo de las últimas décadas no sólo subsanar la visión distorsionada que la antropología clásica ofrecía de la realidad de las mujeres, con el consiguiente desafío teórico a la disciplina (Stolke 1996: 335-344), sino también conformar una sólida base teórico-metodológica que sedimentó a partir de los años ochenta la categoría analítica de género y que continúa en la actualidad con nuevas problemáticas y ámbitos de reflexión.

Para la aproximación a las bases teórico-metodológicas de la disciplina, la autora no duda en recurrir no sólo a la producción de antropólogas sociales sino que amplía el abanico a las distintas disciplinas que han participado en el debate, como la historia, la filosofía, la sociología. A pesar de las distintas voces que se dejan sentir en el texto, la antropología adquiere un papel protagonista y se pone especialmente en valor, dada la pertinencia de sus herramientas metodológicas para analizar las construcciones de la feminidad y la masculinidad, recurriendo, entre otras estrategias, al estudio de las distintas manifestaciones y su variabilidad entre grupos humanos, con el objetivo de desnaturalizar y deconstruir las desigualdades y jerarquías culturalmente establecidas.

Como nexo de unión entre la disciplina antropológica y la perspectiva de género el primer capítulo aborda las teorías sobre la construcción cultural de la alteridad, que además de ser objeto de estudio de la antropología, es un recurso explicativo utilizado por el sexismo para mantener la subordinación femenina. Para la aproximación al análisis de la antropología clásica también se propone la categoría de androcentrismo que, al igual que el etnocentrismo, supone la centralidad de los hombres y de aquellas relaciones que los incluyen, imponiéndose como visión neutra aplicable a todas las personas, tanto hombres como mujeres.

La posición defendida no se deja esperar y aparece recurrentemente en distintos capítulos: la desigualdad y la subordinación femenina no viene determinada por las diferencias anatómicas o biológicas, sino por el valor cultural y moral que se le otorga y por el proceso de naturalización de esta construcción cultural (p. 27). El camino andado por las antropólogas pioneras era ya considerable cuando se impuso la categoría de género, concepto que fue cocinándose a partir de los años setenta al calor de los movimientos feministas y que se introdujo en los ochenta como una categoría fundamental a tener en cuenta para cualquier estudio de la realidad social, cultural e histórica de los grupos humanos. Partiendo del reconocimiento como construcción cultural de la masculinidad y la feminidad que se transforma en jerarquía no podemos dejar de atender desde la investigación antropológica a su incidencia y a la naturalización de las dinámicas culturales de desigualdad. Por esto y a pesar de que la autora propone su obra como herramienta para aquellas personas que se acerquen a la antropología del género por primera vez, no deja de ser interesante desde la antropología consagrada esta prevención metodológica, ya que puede permitir la emergencia de nuevos datos empíricos, nuevas formas de interpretar y aproximarse a los problemas socioculturales y fomentar la reflexión en torno a la propia realidad de la investigadora que se enfrenta a su trabajo etnográfico.

La antropología del género ha venido realizando, al igual que otras disciplinas, una labor de rescate de nombres y obras de antropólogas y este libro revisa las aportaciones de las teóricas del XIX que merecen un especial reconocimiento por su introduc-

ción de las mujeres como objeto legítimo de estudio con el fin de superar el androcentrismo imperante en sus compañeros antropólogos. La labor de visibilización, o no ocultación, de la importancia de las mujeres en las etnografías que realizaron las antropólogas pioneras fue luego continuada por una amplia gama de estudios etnográficos en culturas diversas que evidenciaron las omisiones e incorrecciones metodológicas de corte androcéntrico de algunas teorías antropológicas clásicas. Entre ellas se encuentran las evolucionistas que argumentaban en torno a la existencia o inexistencia del matriarcado, así como las que justificaban la división sexual del trabajo y el poder a través de las consideraciones del hombre cazador y la mujer recolectora. En base a la evidencia empírica estas teorías fueron criticadas desde la antropología de género y feminista por su incidencia en el determinismo biológico, la naturalización de la división sexual del trabajo, la desigualdad de los roles y la distinta participación social que se les supone a hombres y a mujeres.

Tampoco las teorías de los autores más consagrados han dejado de ser respondidas por la antropología de género. Se ofrece el ejemplo de las visiones androcéntricas sobre los trobriandeses de B. Malinowski y la consideración de las mujeres como meros objetos de intercambio de C. Lévi-Strauss que fueron revisadas y re-estudiadas bajo la aplicación de la categoría de género por parte de A. Weiner y G. Rubin respectivamente. Estos resultados empíricos y las reflexiones realizadas bajo una óptica que contemplaba a la mujer como persona (p. 111) y que se interesaba por su participación social dieron buena muestra de cómo esta herramienta analítica abría nuevas perspectivas a la investigación e interpretación antropológicas.

A partir de los setenta los diferentes movimientos feministas comenzaron a cuestionarse el origen del sistema de dominación masculina y subordinación femenina. El debate sobre el origen y la universalidad de este sistema jerárquico se planteó en distintas disciplinas, pero la antropología ofreció como herramienta original la comparación entre las variaciones en diferentes grupos humanos. Partiendo de las bases existencialistas propuestas por de Beauvoir a finales de los cuarenta surgieron en la década de los setenta las aportaciones de antropólogas feministas de diferentes tendencias que apuntaron algunas líneas explicativas a dicho sistema de dominación patriarcal, de marcado carácter universalista y categórico. Entre las teorías de esta época se encuentra la perspectiva de Chodorow que atribuye la subordinación femenina a las tareas de maternaje; la dicotomización naturaleza/cultura que proponía Ortner, la de doméstico/público de Rosaldo, o la valoración de la dependencia económica y la división sexual del trabajo en el origen de dicho sistema de dominación y subordinación por parte de antropólogas marxistas y materialistas. Moncó, además de repasar las aportaciones teóricas más relevantes de cada una de las autoras, aporta también las críticas que se han podido hacer desde distintos puntos de vista, mostrando las virtudes y debilidades de la construcción de la teoría de género, visibilizando las rupturas pero también las aportaciones imprescindibles para la reflexión antropológica.

Como resultado de los movimientos feministas de las décadas de 1970 y 1980, de los cambios sociales posteriores y la consiguiente resignificación del orden social se produjo el asentamiento de los estudios de género en el ámbito académico, se consiguieron algunos de sus objetivos más perentorios y surgieron nuevos problemas teóricos, exigencias políticas y nuevos ámbitos de reflexión en consonancia con los contextos actuales. Entre otros nuevos problemas teóricos la autora destaca la preocupación reflexiva en torno a la masculinidad y la necesidad de plantearla, al igual que la fe-

minidad, en tanto que construcción cultural susceptible de deconstruirse. Se plantea cómo se construye la masculinidad hegemónica pero, dados los intereses de esta obra, se profundiza escasamente en las estrategias deconstructivas seguidas por los movimientos masculinistas antisexistas que tienen algunas claves en los debates de los últimos tiempos. También se aborda en el texto la deconstrucción, desnaturalización y desdivinización de algunas de las instituciones construidas desde una estructura patriarcal y que suponen un menoscabo para las mujeres y sus derechos. Es el caso de la institución familiar nuclear, el matrimonio y las funciones procreativas y de crianza que han ido variando a lo largo de tres décadas dando lugar a la aparición de una rica diversidad y heterogeneidad que supone un amplio campo para la reflexión y el debate antropológico.

El libro concluye con el análisis de la transposición de las reivindicaciones de los movimientos feministas sobre la desigualdad social, no sólo hacia el mundo académico, sino hacia el conjunto de la sociedad y la agenda política. Se analizan algunas políticas públicas adoptadas en las sociedades igualitarias, las políticas para la conciliación de la vida personal, familiar y laboral, y el abordaje legislativo en torno a la violencia sexista, pero la autora pone una atención especial en los huecos existentes en estas políticas. La desigualdad, al ser un problema anclado en la estructura social, no parece muy sensible a las normativas y todavía menos a la excesiva judicialización, ya que puede revertir profundizando las jerarquías y legitimando la subordinación a través de la doble victimización. Esto puede suponer un reactivo social, tal y como se puede comprobar en algunos foros que culpabilizan a los movimientos feministas de promover cambios y reflexiones sobre la realidad social, así como de incidir en la deconstrucción de las desigualdades culturalmente establecidas. Esta reacción puede asimilarse a la que, según la dialéctica hegeliana, sucede con la relación amo-esclavo, siendo una violencia característica ante la abolición de la esclavitud (p. 221).

En suma, el libro de Beatriz Moncó supone una valiosa recopilación de las teorías y problemáticas clásicas de la antropología de género, no sólo como herramienta para la aproximación a la disciplina, sino como ejercicio de visibilización de las aportaciones de las antropólogas de género, como llamada a la reflexión en torno a la construcción cultural de las desigualdades y jerarquías sociales, y como propuesta de ruptura epistemológica para la superación del androcentrismo presentado como neutro.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Amorós, A. 1998. "División sexual del trabajo", en C. Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre Mujer*: 257-295. Estella: Evd.
- Stolke, V. 1996. "Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres", en J. Prat y Á. Martínez (eds.), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*: 335-344. Barcelona: Ariel.

GUADALUPE JIMÉNEZ-ESQUINAS
Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit).
CSIC. Santiago de Compostela

DÍAZ DE RADA, Ángel: *Cultura, antropología y otras tonterías* (Madrid: Trotta, 2010), 293 pp.

El concepto “cultura” es uno de los pilares sobre los que se ha construido la disciplina de la antropología. Para muchos antropólogos, es la esencia de la propia disciplina; para otros, origen de una gran perversión, producida por su reificación. Hay quienes, como Ángel Díaz de Rada en este libro, reivindican este término como la piedra angular de la antropología; otros, como Adam Kuper y Lila Abu-Lughod están radicalmente en contra de que se siga usando. La gran aportación de *Cultura, antropología y otras tonterías* es que, más allá de las usuales controversias sobre los términos cultura, culturas o la propuesta de erradicar el término, Díaz de Rada propone una serie de herramientas para ver de qué se está hablando cuando se usa y profundizar en el significado del término en cada una de las críticas que se hacen de esta palabra. El título del libro da cuenta de la ironía de que, mientras que para algunos la cultura son “esas tonterías que hace o colecciona la gente cuando puede perder el tiempo” (p. 17), para otros llega a ser motivo de matar y morir. Díaz de Rada presenta el término “cultura” como una palabra fundamental de nuestra disciplina, planteando en el libro la necesidad de realizar una especie de trabajo de “restauración” con ella: no para convertir el término en una “verdad de fe”, sino como un espacio más de debate.

El libro tiene una inteligente estructura, aportando herramientas concretas para equipar al lector en su viaje a través de las páginas, como son una serie de definiciones claras y repetidas a lo largo del libro; así como un manojo de llaves que permiten abrir puertas para profundizar en el concepto de cultura. Comienza el viaje cortando tres gruesas amarras para poder navegar: la cultura no es un saber espiritual y es necesario dejar de contemplar la realidad desde la perspectiva del dualismo de la materia y el espíritu; la segunda consiste en aclarar que la cultura no es lo que hacen los artistas, ya que cualquier ser humano es agente de cultura; y, la tercera, que la cultura no es un grupo de personas, no es una nación, no es un cuerpo social, ya que la cultura “se predica de la acción social, es una propiedad de la acción social y no de quienes la ponen en práctica” (p. 19). Presenta, en el segundo capítulo, cuatro de las seis definiciones de cultura, que se van construyendo de forma progresiva. A continuación, el capítulo tres está dedicado a seis dificultades, a las que el autor llama “las seis llaves” como, por ejemplo, cómo compatibilizar el pensamiento universal con el de lo concreto, o aprender a mirar la vida humana traduciendo la acción en relación. Dedicar un capítulo (el cuarto) a ejemplificar cómo se pueden usar esas seis llaves. Los dos siguientes están centrados en una de las amarras que el autor cortó al principio: el dualismo entre materia y espíritu. Estos capítulos son los más teóricos y se alejan, de algún modo, del carácter divulgativo de la obra. Posteriormente incluye las otras dos definiciones de cultura. Una secuencia agudamente construida ya que para entender a dónde llega, hace falta el equipaje conceptual que se ofrece con las “seis llaves” y otros conceptos tratados en los capítulos anteriores. Todo lo explicado se pone en práctica en el capítulo ocho “Algunas preguntas con respuesta”, una lectura que debería ser requisito para personas que trabajan en medios de comunicación, en política y en otros campos. Tres de estas preguntas se desarrollan en los últimos tres capítulos (pp. 9-11) que están dedicados a la diversidad, la cultura como proceso político y a los relativismos.

Las menciones a los viajes, las amarras y las llaves no son un recurso estilístico que propongo yo al escribir esta reseña, sino que son metáforas sostenidas a lo largo

del libro junto a otras como el llavero y las puertas que se abren y cierran. Este recurso ayuda a entender las explicaciones de manera intuitiva y permite al lector adentrarse en diferentes niveles de profundidad dentro del tema, pero la acumulación de metáforas puede llegar a abrumar, entre la navegación, las cerraduras y el mundo de los conciertos musicales.

Según el mismo autor señala, el objetivo de divulgación ha guiado este proyecto. Así, el estilo del libro guarda un arriesgado equilibrio entre un registro coloquial y profundos conceptos teóricos. Cabe preguntarse por las convenciones que entran en juego al decidirse por este carácter divulgativo. Se utiliza un lenguaje “fresco” lleno de referencias a la vida cotidiana (cine, televisión, deportes...) y un tono informal, por ejemplo, cuando, a raíz de los comentarios a CNN+ de un especialista de la UNESCO en una cumbre sobre democracia, terrorismo y seguridad, el autor escribe: “Yo me pregunté entonces cuántas otras bobadas espontáneas habría dicho durante los trabajos de la cumbre” (p. 117); o cuando está en desacuerdo con Kuper y se pregunta, “¿Me he perdido algo o cuesta tanto entender que estos ‘símbolos’ de los que habla aquí Burke no son ideas sin cuerpo?” (p. 130). Son convenciones que responden al carácter divulgativo que el autor se propone como meta. Sin embargo, y es otro gran acierto del libro, no se queda en un plano de comida rápida para el consumo de fácil, rápida, aunque dudosa digestión de conceptos; sino que le dedica el tiempo y la profundidad de razonamiento para que se produzca una nutritiva digestión del tema tratado. No es por tanto, sólo un libro de divulgación sobre lo que se hace en antropología. Es también un espacio para abrir preguntas sobre la profesión, recomendable tanto para antropólogos como para otros expertos en ciencias sociales y humanidades, y para lectores de otras disciplinas y también de fuera de ámbitos académicos.

Esta capacidad de llegar a un público no especializado y también a expertos se consigue mediante un diseño que permite varios niveles de lectura, ya que incorpora un extenso cuerpo de notas a pie de página para poder profundizar en los debates que se mencionan. También incluye cajetines con información extra, que vienen muy bien para comprobar que se va entendiendo el texto, y una serie de figuras que permiten representar en imágenes las ideas principales de algunas partes del libro, como las llaves. Con estos dos recursos —cajetines y figuras— se proporciona información adicional y se rompe el diseño tradicional de texto corrido en un libro. Sin embargo, esta estructura corre el riesgo de que se pierda el hilo de la lectura y, a veces, resulta complicado seguir la narración principal; sobre todo cuando los elementos adicionales se insertan en mitad de una frase (pp. 36 y ss.).

Otro de los grandes aciertos de *Cultura, antropología y otras tonterías* es que se arriesga a explicar las cosas con claridad sin renunciar a la complejidad del tema y sin banalizarlo. Es raro encontrar un libro así. Introduce claves muy prácticas y concretas sobre la cultura. Sirvan como ejemplo las excelentes explicaciones de la diferencia entre relativismo moral y metodológico; o, en el debate sobre si prescindir o no de la palabra cultura, ante la sugerencia de algunos autores como García Canclini y García García de que se use la palabra “cultura” como adjetivo pasando a hablar de procesos o instituciones culturales, Díaz de Rada responde de forma contundente, “el uso del adjetivo ‘cultural’ es una pleonasmio cuando lo utilizamos indiscriminadamente. Difícilmente puede cualificar algo una cualidad que opera universalmente. Hablar de ‘procesos culturales en la escuela’ es como hablar de ‘persona humana’ o de ‘los factores sociales en la bolsa’; pues no hay persona para la que no sea apropiado el adjetivo

'humana', comportamiento bursátil que no sea 'social', o acción escolar sin forma cultural" (pp. 92-93).

Los capítulos dedicados a las preguntas que sí tienen respuesta y a los relativismos deberían estar incluidos en las lecturas de cursos de iniciación de periodismo, ciencia política, sociología, historia, antropología... y, sobre todo, podrían ser una herramienta muy útil para gestores "culturales", personal del ministerio de "cultura", cualquier persona que trabaje en temas de diversidad "cultural" y, por supuesto, expertos en patrimonio. El tema de la diversidad y la universalidad de la misma cruzan todo el viaje que propone el autor, en esta nave-libro, superando etiquetas tan estereotipadas como "culturalista", "relativista", "idealista" o "materialista". Como el autor señala, cuando se juzga "idealista" o "materialista" la obra completa de un autor (o, como el caso de Kuper, un conjunto de autores), "no se comete una aberración intelectual menor que al juzgar a una población entera como 'española', 'nigeriana', 'catalana' o 'cherokee'. En ambos casos se trata de generalizaciones que oscurecen la complejidad real" (p. 133).

Se podría hablar de que hay un ritual de paso de la profesión antropológica vinculado al ciclo vital-profesional, que consiste en enfrentarse a la palabra "maldita", la letra escarlata de nuestra esencia/estigma. Basta repasar el compendio de Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York: Vintage, 1952) para ver el peso de esta discusión y sus variados puntos de vista; y en los 60 años que nos separan de esta publicación, el debate sobre qué es la cultura y la relación entre cultura y antropología ha tenido una intermitente presencia. Cabe recordar, por ejemplo, el artículo "Talking Culture" de Verena Stolcke de 1995, en el que alertaba contra los usos fundamentalistas de este concepto. Da la sensación de que con la madurez profesional viniera esa necesidad de hacer revisiones de los pilares que sostienen nuestro quehacer profesional: una y mil revisiones que muchas veces no aportan nada nuevo. Así, nada más ver el libro, no pude dejar de pensar "no, otro libro más sobre el concepto de cultura, no", pero al acabar de leerlo simplemente pasé la mano por la cubierta mientras le daba las gracias —al libro y al autor— con una sonrisa de satisfacción. Es un libro importante, un libro necesario: gracias. Termino con las palabras de Ángel Díaz de Rada: "no es el concepto de cultura el que debe ser arrojado por la borda, sino nuestra desidia cuando se trata de sacarle el lustre que merece para devolverlo, de nuevo, las veces que haga falta, a las voces del mundo social que de nuevo lo desgastarán, lo ajarán, a buen seguro. La *tontería* no se encuentra en el concepto de cultura, sino en nuestra indolencia como profesionales del lenguaje. De esa indolencia los antropólogos somos los principales responsables" (p. 179).

CRISTINA SÁNCHEZ-CARRETERO

Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit).

CSIC. Santiago de Compostela

MARCOS ARÉVALO, Javier y Rossana E. LEDESMA (eds.): *Bienes culturales, turismo y desarrollo sostenible* (Sevilla: Signatura Ediciones de Andalucía, 2010), 478 pp.

Esta obra es fruto de los trabajos realizados por los participantes en el proyecto de investigación interuniversitario *Bienes culturales, turismo sostenible, natural y cultural y memoria social en la Península Ibérica e Iberoamérica (Argentina-España)* y por

algunos profesores universitarios y especialistas en esas materias. El libro cuenta con 19 contribuciones. Unas presentan cuestiones teóricas y reflexivas principalmente; otras son, más bien, descripciones basadas en estudios de caso. Nos encontramos, por tanto, ante una obra extensa y desarrollada en diferentes niveles. Los temas que aborda la publicación son de candente actualidad en los planos científico, político, económico y social: las interrelaciones entre los procesos de patrimonialización, los proyectos turísticos, la recuperación de la memoria, la sostenibilidad y la participación de los agentes vinculados a los bienes culturales, especialmente la de los locales. Por ejemplo, en lo que atañe a la antropología social y cultural, una simple mirada a las actas de los últimos congresos organizados por la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español da cuenta de la pertinencia de dichos temas. Varios simposios y decenas de comunicaciones han abordado esas interrelaciones. Por tanto, la aportación de este libro al conocimiento, al debate, a la reflexión y a la teorización acerca de esas interrelaciones es muy significativa. Particularmente para aquellos que venimos estudiando e interviniendo en los campos patrimoniales y turísticos.

Del conjunto de contribuciones, cuatro son básicamente reflexivas o teóricas. Las demás son estudios monográficos, llevados a cabo principalmente en Extremadura (España) y Jujuy (Argentina). Si bien podemos leer también trabajos realizados en el País Vasco o en las provincias argentinas de Chubut o Salta. De tal manera que la diversidad de los casos descritos y analizados es muy amplia. En Jujuy las unidades de estudio son las áreas protegidas, los museos arqueológicos, el paisaje cultural de la Quebrada de Humahuaca o las comidas en los comedores escolares. En Salta y Chubut; restos arqueológicos, la cultura guaraní o el arte rupestre. En Extremadura; el cultivo de la cereza en el Valle del Jerte, los museos etnográficos en general y el Museo Etnográfico González Santana de Olivenza en particular, el derecho consuetudinario, los empalao de Valverde de la Vera o las danzas rituales en la Ruta de la Plata. Para terminar, se presenta también el proceso de patrimonialización de tres barcos de bajura en el País Vasco. Esta pluralidad de estudios de caso y aquella amplitud temática complican la posibilidad de recoger, abordar y exponer en unos pocos párrafos el total de aportaciones realizadas por todos y cada uno de los autores y autoras. Así que nos centraremos en algunas de ellas, invitando al lector a la lectura de este libro ya que encontrará otros muchos aspectos que hemos tenido que dejar al margen.

El libro se articula en torno a tres ejes, denominados *Desarrollo sostenible, turismo y patrimonio cultural*; *Bienes culturales, museos y turismo*; y *Patrimonio intangible, prácticas culturales y derechos indígenas*. En esta reseña no seguiremos esa articulación, si bien, en algún momento, continuaremos la disposición propuesta por los editores.

El libro arranca con el trabajo escrito por Eloy Gómez Pellón, quien realiza un análisis conciso, pero muy clarificador, de diferentes documentos internacionales desde mediados del pasado siglo, en los que se abordan cuestiones relativas al desarrollo sostenible, el desarrollo local, el patrimonio cultural y el turismo cultural. Entre esas iniciativas y documentos están *Los límites del crecimiento*, el *Informe Brundtland*, la *Carta de la Tierra*, la Agenda 21, *El futuro del mundo rural* y los programas Leader y Proder. Son particularmente interesantes las reflexiones que se realizan acerca de las siguientes cuestiones: las relaciones definidas entre desarrollo y progreso, la aplicación de una metodología “de abajo hacia arriba” en la Agenda 21 y la importancia del capital social en los programas de desarrollo local. Continúa la publicación con la contribución de Lucas Seghezzeo y Juan José Sauad, que se sitúa en el mismo plano reflexivo del

trabajo precedente. En este caso, se analizan la categoría de “sustentabilidad”, la relación entre la sostenibilidad y el turismo, y su corolario el turismo sustentable, y la evaluación del turismo. En lo que respecta a la evaluación, los autores consideran necesario incluir, junto a los habitualmente registrados indicadores económicos, ambientales y sociales, otros que den cuenta de lo que denominan la dimensión personal. Si así se hiciera, la evaluación turística daría cuenta también de la identidad, los sentimientos de pertenencia, los derechos humanos o las necesidades individuales, lo que permitiría, a su vez, implementar acciones sostenibles. Como afirman los autores “la inclusión de la persona, en su complejidad y con sus diferencias, complementa el enfoque social y ambiental que aporta la visión del lugar, y la visión de largo plazo” (p. 61). De ahí que los autores consideren que los indicadores habitualmente empleados sean insuficientes a la hora de abordar la sustentabilidad, más si cabe cuando la recogida de los datos económicos, ambientales y sociales se realiza de manera parcial y sin interrelacionarlos.

Liliana Bergesio toma como unidad de estudio la Quebrada de Humahuaca en la provincia argentina de Jujuy. Describe y analiza la declaración de ese conjunto de valles fluviales como Patrimonio de la Humanidad, en la categoría de Paisaje cultural, por parte de la UNESCO y su vinculación con el turismo. La autora adopta una postura crítica respecto a las consecuencias de ese tipo de declaración por cuanto tiende a fosilizar los espacios afectados, soslaya los conflictos y los presenta armoniosos y estáticos para el turista. En definitiva, los convierte en parques temáticos. Esta cosificación del territorio y de la comunidad local viene dada, en gran medida, por la ausencia de una participación efectiva de amplios sectores de la comunidad local y por la falta de una planificación consensuada en los proyectos de declaración. Lejos están, por tanto, esas declaraciones de los modelos “de abajo hacia arriba”, presentados en el trabajo de Eloy Gómez Pellón. Además, en el caso de la Quebrada, la declaración fomenta la llegada de turistas nacionales y extranjeros, sin que ese movimiento se traduzca en mejoras económicas en las condiciones de vida de amplios sectores de la población local. María Elena Godoy estudia ese mismo tema en su trabajo acerca de la interrelación entre la ordenación territorial y la planificación turística sustentable en las áreas protegidas de Jujuy, entre ellas también la Quebrada de Humahuaca. Describe los diferentes planes de ordenación territorial llevados a cabo en esas áreas, evidenciando sus deficiencias en lo que se refiere a la participación de amplios sectores de la población local, a pesar de que en los propios documentos se establezca que dicha ordenación se debe realizar por consenso interinstitucional e intersectorial. Continuando en Jujuy, Mónica Montenegro aborda la relación entre el turismo, las comunidades locales y la gestión del patrimonio arqueológico. La acelerada implementación de acciones de promoción turística en la provincia, sin una planificación integral del territorio, está teniendo consecuencias negativas para amplios sectores de la población local. Entre otras están el encarecimiento del precio del suelo y la deslocalización de la propiedad de la tierra, al pasar ésta a manos de capitales foráneos. Así, la autora defiende que esas consecuencias negativas se podrían evitar, y por tanto conducir un turismo realmente sustentable, si se establecieran mecanismos de participación, en el marco de una planificación sistémica, en la que los diferentes agentes locales pudieran realizar sus aportaciones a dicha planificación.

A conclusiones semejantes llegan María Clara Rivolta y Verónica Seldes en su trabajo realizado en la provincia argentina de Salta, concretamente en la comunidad de Cachi. Hay que destacar que la contribución de estas dos autoras se apoya en un

trabajo de investigación y de intervención, lo que les ha permitido estudiar y tener en cuenta sobre el terreno la variabilidad de intereses y valorizaciones que los actores han puesto en juego. La intervención de este modo, no solamente promueve la participación de la población local en las acciones de promoción patrimonial y turística, sino también conlleva el replanteamiento en la forma de llevar a cabo la investigación arqueológica; a saber, la necesidad “de generar puntos de contacto e interacción con las comunidades de inserción en los espacios de trabajo” (p. 295). En este sentido Rossana E. Ledesma ahonda en los talleres de capacitación llevados a cabo en las investigaciones arqueológicas realizadas en la localidad de Cafayate, también en la provincia de Salta. Este municipio es un destino turístico importante en torno al cual el poder político provincial ha elaborado varios proyectos de promoción turística y de activación patrimonial con escasa participación local. En la descripción de la organización y el desarrollo de los talleres de capacitación para docentes en educación formal, la autora presenta los problemas surgidos y las soluciones propuestas para resolverlos. Más allá de los resultados concretos alcanzados, no cabe duda de que la mera puesta en marcha de los talleres ayuda a superar la mirada unidireccional de la Administración sobre los bienes culturales, encaminándola hacia otra contextual participada con la comunidad. De gestión del patrimonio arqueológico y el turismo, y de planes educativos y talleres de capacitación trata también el texto de Cristina Bellelli, María Mercedes Podestá, Nidia Carrasco, Blanca San Martín, Verónica Rogante, Raquel Font y María Soledad Caracotche. En su aportación presentan la creación y el trabajo de la Comisión del Sitio Arqueológico Cerro Pintado en la localidad de Cholila (Argentina). Especialmente interesante es el relato que las autoras realizan de los retos a los que tiene que hacer frente la Comisión como consecuencia de la escasa vinculación de la población local con el sitio arqueológico del Cerro Pintado. Esto nos conduce a plantearnos una pregunta, escasamente abordada todavía en las investigaciones e intervenciones: patrimonio cultural, sí, pero, ¿para quién? Concluiremos este bloque de contribuciones con la de Sebastián Díaz Iglesias que describe el proceso de patrimonialización natural y cultural del Valle de Jerte (Extremadura), mostrando el amplio, variado y complejo conjunto de elementos culturales, sociales, económicos e identitarios que entran en juego en ese proceso y que todo investigador, a priori, debe tener en cuenta.

El tercer eje de la publicación presenta un conjunto variado de trabajos centrados en el derecho consuetudinario, los rituales, los derechos colectivos y la comida. El eje se inicia con una amplia aportación de Javier Marcos Arévalo y Jacinta Sánchez Marcos sobre el derecho consuetudinario como patrimonio cultural inmaterial ya que constituye un conjunto de normas no escritas que “forman parte de la identidad colectiva forjada a lo largo de los siglos” (p. 320). Los autores describen y analizan un amplio número de prácticas y costumbres consuetudinarias (herencia, matrimonio, aprovechamiento del agua común, aparcería, bienes comunales, adeshalas o excusas) de Extremadura. A partir de este trabajo, buscan impulsar la investigación en esos bienes patrimoniales inmateriales, apenas desarrollada en el Estado español y legitimada por la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de 2005. A continuación, en ese mismo eje, se presentan dos trabajos sobre ritos extremeños. El primero, escrito por Ismael Sánchez Expósito, se dedica a los empalaos de Valverde de la Vera. El segundo, un trabajo realizado por M. Pilar Barrios Manzano, aborda las danzas rituales en el tramo de la Vía de la Plaza que recorre el territorio extremeño. Ambas aportaciones cuentan con unas descripciones muy detalladas y ricas. Asimismo, los dos autores reflexionan acerca de la interrelación entre

las prácticas rituales, la promoción turística, la intervención política y la vinculación local a dichas prácticas. Ismael Sánchez Expósito sostiene que en los empalaos pueden coexistir dos lógicas que habitualmente suelen presentarse como antagónicas. La primera es la económica: el rito es considerado un recurso. La segunda, es la cultural: el rito como referente identitario para la comunidad local. Aunque el autor sostiene que ambas pueden coexistir, parece que la primera se viene imponiendo desde que en 1967 el Ayuntamiento solicitara la declaración de los empalaos como fiesta de interés turístico. M. Pilar Barrios Manzano, por su parte, considera que además de coexistir, ambas lógicas se pueden beneficiar mutuamente. La puesta en valor de los rituales puede favorecer la vinculación identitaria y ésta, a su vez, puede forzar a que el desarrollo económico se dirija siguiendo criterios de sostenibilidad. La autora hace suyo un argumento de Javier Marcos Arévalo: la comercialización del patrimonio puede contribuir a mantener la identidad local.

En este tercer eje, finalmente, se presentan otros dos trabajos llevados a cabo en Argentina. El primero está escrito por Catalina Buliusbasich. Aborda la cuestión de las consecuencias de las declaraciones patrimoniales y de los procesos de registro e inventario, y propone que esos procesos sean “instrumentos metodológicos que impliquen mecanismos reales de participación” (p. 441) de las comunidades afectadas, indígenas en su caso, y que estén en consonancia con sus derechos colectivos. La propuesta se realiza tras estudiar el proyecto *Relevamiento, Registro e Inventario del Universo Cultural Guaraní* del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de América Latina. La segunda aportación es de Marisa Elisa Aparicio, quien presenta la relación entre la cultura alimentaria y la construcción del patrimonio en las escuelas de Jujuy. La autora muestra el impacto que tiene la introducción de alimentos y formas de preparación no locales, promovidas desde una perspectiva analítica y normativa, y dirigidas por el Ministerio de Educación, en la identidad cultural y las cosmovisiones locales.

Concluimos esta reseña con un bloque de cinco contribuciones, las cuales describen y analizan cuestiones relativas al patrimonio y los museos antropológicos, en el marco de las interrelaciones descritas al comienzo de esta reseña. Juan Manuel Valadés Sierra presenta un texto claro y dinámico. En él desarrolla la evolución de los museos en las últimas décadas: de espacios de la memoria y la identidad a centros turísticos y del entretenimiento. El autor defiende que la convivencia de esos espacios culturales con el desarrollo turístico es inevitable en la actualidad y que puede ser además un sostén para los museos, en la medida en que los apoyos públicos se van retrayendo, legitimada esta reducción por las políticas neoliberales actuales. Aunque, como muy bien señala el autor, el turismo no es la panacea: “no todos los museos son el Louvre de París o el Guggenheim de Bilbao” (p. 187). Una advertencia que durante los últimos años se ha pasado por alto —especialmente por los políticos, esos que ahora exigen una “racionalidad” económica en el campo museístico— dando lugar, en estos tiempos de crisis, a un paisaje desolador de museos moribundos. En una dimensión fundamentalmente cultural, el autor incide en uno de los retos fundamentales para los museos actuales, especialmente para los antropológicos: ser espacios significativos en unas sociedades cada vez más globalizadas y complejas, y con unas identidades culturales e individuales cada vez más líquidas. Para hacer frente a este reto, el texto de José Antonio Fernández de Rota y Monter presenta una propuesta interesante, articulada en torno al concepto de “zona de contacto”, definido por Mary Louise Pratt y aireado por James Clifford. Una propuesta realizada al Ministerio de Cultura de España con

motivo de la participación del autor en la reformulación del Museo de Etnografía Nacional en la ciudad de Teruel. Una reformulación, otra más, “depositada” ya en las estanterías destinadas a la colección de proyectos y planes de ese Museo o, mejor dicho, de esa idea de museo. Subrayando la estrecha relación entre ideología, política, identidad y cultura, su propuesta parte de una posición constructivista, frente a otra primordialista, planteando una “concepción dinámica de la cultura no atada a un territorio concreto, heterogénea, con conflictos y estrategias culturales internas, históricamente abierta” (p. 198). Si se parte de esta concepción dinámica y si se definen los museos como zonas de contacto, el autor afirma que esas instituciones culturales podrán llegar a dar cuenta de las sociedades complejas actuales, cumplir una función relevante y tener un valor significativo. En caso contrario, su futuro no será muy halagüeño, especialmente el de los museos antropológicos. Los artículos de Aniceto Delgado Méndez y Luis Alfonso Limpo Píriz abordan precisamente el devenir de esos museos, siendo sus trabajos muy claros e ilustrativos en ese sentido. A las cuestiones ya apuntadas por José Antonio Fernández de Rota, hay que sumar otras más “concretas”, las cuales también vienen condicionando ese devenir incierto. Entre esas están la deficiente gestión, la falta de personal, el abandono de la investigación o la repetición *ad infinitum* de representaciones museográficas alejadas de las inquietudes de amplios sectores de la sociedad actual, especialmente de las de las generaciones más jóvenes. Así lo muestra el análisis de los museos extremeños realizado por Aniceto Delgado Méndez, que es válido para otros muchos territorios. Asimismo, el examen de Luis Alfonso Limpo Píriz acerca del museo etnográfico extremeño Gonzalez Santana de Olivenza se podría trasladar a otros de su misma tipología: “El museo ha permanecido estancado, abriendo y cerrando con puntualidad sus puertas, con el mismo presupuesto de hace años, con el mismo personal de siempre, sin renovarse ni profesionalizarse y, lógicamente, perdiendo cada año más visitantes, en un entorno cada vez con una mayor fuerza cultural y de ocio. Ni ha puesto en valor lo que tiene, ni ha sido capaz de general algo” (p. 280). Cerramos este apartado con el trabajo de Juan Antonio Rubio-Ardanaz, quien aborda la colocación de bienes culturales en espacios públicos, concretamente la de tres embarcaciones pesqueras en el País Vasco. Este autor plantea una cuestión puntual, pero fundamental en el campo del patrimonio y los museos, y que se puede trasladar a cualquier iniciativa museográfica: cómo representar y comunicar la riqueza de significados, pasados y recientes, de cualquier objeto en una exposición, en el marco de un proceso de descontextualización y recontextualización. Para ello, Juan Antonio Rubio-Ardanaz propone una aproximación antropológica al objeto. Esta proporciona “una vía adecuada con la que superar esa especie de culto al objeto o al elemento patrimonial” (p. 310).

Concluimos como empezamos. Muchos son los aspectos descritos y analizados en esta obra, relacionados con los procesos de patrimonialización, los proyectos turísticos, la recuperación de la memoria, la sostenibilidad y la participación de los agentes vinculados a los bienes culturales. Nosotros hemos recogido solamente unos pocos y, además, de manera parcial. Así que a todos aquellos y aquellas que estén interesados en esas cuestiones les invitamos a acercarse a este libro.

IÑAKI ARRIETA URTIZBEREA
Universidad del País Vasco/
Euskal Herriko Unibertsitatea

VEGA, Jesusa: *Ciencia, arte e ilusión en la España ilustrada* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Ediciones Polifemo, 2010), 528 pp.

Hace casi medio siglo Robert Rosenblum comenzaba su libro *Transformaciones en el arte de finales del siglo XVIII* remarcando la complejidad sin precedentes y las rupturas que acontecieron en la etapa histórica de finales del Setecientos, que fue testigo de profundas convulsiones políticas. Jesusa Vega, profesora de Historia del Arte en la Universidad Autónoma de Madrid, quiere también dejar constancia en la Introducción a *Ciencia, arte e ilusión en la España ilustrada* (Madrid, 2010) de las dificultades y del desafío que entraña abordar un período tan difícil y contradictorio. Lo hace con dos objetivos bien definidos: la revisión historiográfica y “recuperar el impacto que la fijación de la imagen de la cámara oscura pudo tener en el contexto de la cultura española”. En España, se promovieron importantes reformas que afectaron a la enseñanza, la agricultura, la economía, el comercio y la sociedad. La incidencia de los adelantos científicos, auspiciada previamente por los novatores, y el aumento del grado de urbanización fueron determinantes. Igualmente fueron relevantes las medidas adoptadas en aras a procurar el Bienestar, la Felicidad Pública y el Progreso.

El libro es una aportación singular a la historiografía artística, pero también a otras materias. Su autora es consciente de la necesidad de acudir a fuentes primaria de variada procedencia como fundamento de sus argumentaciones y de contextualizarlas para que adquieran el valor y la dimensión precisas. Si bien, en sus interpretaciones no queda encadenada a los datos sino que los analiza, los cruza y los inserta en los fenómenos que les corresponden. Una de sus principales contribuciones es la recopilación de escritos coetáneos de distinto carácter y su interpretación, así como la localización de un repertorio de imágenes, variado y rico en detalles, que cuida con esmero para poner en conexión con los textos. Destacan, particularmente, los grabados, que resurgen con fuerza en España al amparo de la creación de la Real Calcografía y las Academias de Bellas Artes. Imagen y palabra conforman un todo perfectamente articulado. Fuentes mediatas e inmediatas se suceden en un discurso bien resuelto, con una metodología impecable y un desarrollo coherente, desde el convencimiento de que el estudio ha de ser interdisciplinar. Las ideologías de interdisciplinariedad van consolidándose cada vez más, pues enriquecen un acercamiento más certero a los problemas. Una parcelación excesiva corre el riesgo de perder referentes. Sin embargo, no es común que un solo autor acometa un trabajo de la envergadura que aquí se muestra y reúna tan ingente material de diferente procedencia.

La obra está dedicada a Nigel Glendinning, “leal amigo, admirado maestro”. Las palabras de afecto y respeto que siguen al nombre del Profesor Emérito del Queen Mary (Universidad de Londres) implican, por ende, un homenaje a una persona cuya contribución al panorama cultural español del tránsito de los siglos XVIII al XIX ha sido esencial. Con él ha compartido enfoques y posturas de atribución de alguna obra emblemática del período, que tuvo más repercusión mediática de lo deseable. El Profesor Glendinning conoce profundamente la trayectoria de Goya, una figura que ha dominado las publicaciones artísticas sobre ese momento, y Goya está muy presente en este libro. Jesusa Vega aborda la manera de ver del pintor aragonés con ideas nuevas en cuanto a la aproximación a los fundamentos de visión en el artista. Cuenta para ello con un importante bagaje cultural. Posee publicaciones sobre el pintor aragonés, ha dirigido el Museo Lázaro Galdiano —que acoge piezas emblemáticas de

Goya— y ha mantenido una línea de investigación sólida sobre el grabado, al tiempo que la historia de la fotografía es un tema que le interesa especialmente.

Hay, además, un peso específico de orientaciones y tendencias investigadoras propias de la historiografía británica. Los ecos de Ernst Gombrich perviven a través de libros clásicos como *Arte e Ilusión*, *La imagen y el ojo* y *Los usos de las imágenes*, en los que la visualidad recobra una atención renovada e innovadora, así como la psicología en la representación y la comunicación visual. Más recientemente, Víctor Stoichita ha efectuado una valiosa aportación sobre otro tema trascendental relacionado con lo anterior como es la sombra. En el siglo XVIII, con sus continuidades y discontinuidades, la visualidad interesó vivamente al hombre racional, cosmopolita, curioso y amante del saber enciclopédico y del espectáculo. Jesusa Vega ha incidido con rigurosidad en este aspecto, tan en consonancia con los gustos ilustrados y sus afanes de observar, experimentar, clasificar e indagar. La visión está vinculada a la luz, la perspectiva, las máquinas ópticas, los espejos y otras muchas cuestiones que remiten a los límites (im)precisos entre realidad e ilusión. La cámara oscura, la memoria, la manera de mirar y cómo se materializa la representación son aspectos primordiales en la aproximación a los fenómenos artísticos y las artes que se aprovecharon de los adelantamientos científicos.

El libro se articula en tres partes que quedan definidas en el título general de la obra: Ciencia, Arte e Ilusión. En la primera, la Ciencia se aborda en relación al Arte y a la vida social. Se estructura en cuatro epígrafes: Más allá de la Ciencia y el Arte; Escenarios comunes, inquietudes compartidas; Arte y Ciencia en la fábrica ilustrada; Ciencia y Arte en la nueva sociabilidad urbana y Prácticas cortesananas, entretenimientos públicos. La segunda parte se centra en el Arte y se aborda desde cuestiones concretas como “Nuevos medios, nuevas demandas para el arte” y “Registro y sociabilidad: Una máquina matemática para retratar”. La tercera parte está dedicada a la Ilusión y se estructura en dos grandes apartados: Máquinas para la ilusión, escenarios para la representación y Curiosidad y espectáculo: El triunfo de la ilusión.

El libro ha sido publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas con Ediciones Polifemo y prologado por Miguel Ángel Puig-Samper, profesor de investigación del CSIC, quien destaca la originalidad de la autora y presenta con acierto el contexto social y científico en el que se inserta esta investigación.

En suma, *Ciencia, arte e ilusión en la España ilustrada* es un trabajo innovador que supone una contribución a las humanidades y a las ciencias sociales, con sus enfoques de recuperación del siglo XVIII desde la visualidad y el interés que significa el hecho de que se apoya continuamente en las fuentes. Es la culminación y síntesis de muchas ideas, algunas esbozadas con anterioridad y otras reorientadas a la luz de nuevas interpretaciones. Todo con la apertura de *miras*, talento y voluntad —“Sólo la bolumtad (*sic*) me sobra” escribía Goya desde Burdeos— que caracterizan a Jesusa Vega.

CONCEPCIÓN DE LA PEÑA VELASCO
Universidad de Murcia

ESPINOSA, Aurelio M.: *Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España*. Introducción y revisión de Luis Díaz Viana y Susana Asensio Llamas (Madrid: CSIC, 2009), 868 pp.

Con visión poco darwiniana, escribió Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos* que el aspecto de la vida no es el de una lucha feroz por contados y valiosos recursos, sino

más bien “riqueza, exuberancia, incluso la prodigalidad absurda”. Vistas así las cosas, se diría que los cuentos de la tradición oral presentan las características de los seres vivos. Como los seres vivos, los cuentos perduran, abundan, se modifican, se transforman, migran y se reelaboran con arreglo a sus entornos. Franz Boas (1925) ya mencionaba los lazos perceptibles de cuentos de los indios americanos con otros afroamericanos, a los que se parecían más que a los europeos, o que los cuentos portugueses habían penetrado en el sur de África. La tarea de recoger una tradición tan prolija, incluso limitándola a espacios manejables, remedaría la de un meticuloso botánico dieciochesco: trabajo de campo y minuciosa labor de clasificación y taxonomía, tratando de imponer un orden analítico sobre esa exuberancia¹.

Tal fue el trabajo de Aurelio M. Espinosa (1880-1958), materializado en su obra *Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España*. Publicado en tres tomos en los años veinte del siglo pasado, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas ha procedido a una segunda reedición (la primera está fechada en 1946), revisada y prologada por Luis Díaz Viana y Susana Asensio Llamas. El trabajo de los editores, según exponen, ha consistido en dar cuerpo a esta obra en un solo volumen, agrupando los estudios al final de cada bloque de cuentos, reorganizando de manera más cómoda el texto, así como corregir, e incluso reescribir, algunos de los estudios, la bibliografía general y algunas bibliografías. Asimismo, han realizado algunas actualizaciones ortográficas, aunque respetando los modismos y particularidades locales de las narraciones, que Espinosa transcribió vulnerando los preceptos de la Real Academia Española, para ser fiel a las dicciones originales de sus informantes. Las tablas de datos también han sido reorganizadas.

El total compilado es de doscientos ochenta cuentos, agrupados por sus contenidos bajo seis rúbricas: cuentos de adivinanzas, humanos varios, morales, de encantamiento, picarescos y de animales, recogidos en las que hoy se denominan comunidades autónomas de Andalucía, Aragón, Asturias, Cantabria, Castilla y León, Castilla-La Mancha, Extremadura y Madrid. El criterio seguido por Espinosa para la selección es sencillo. Como él mismo escribe en su introducción, “los cuentos populares se encuentran en España en todas partes. Lo único que importa es conocer el material tradicional y escoger los buenos”. El resultado de esta edición no es desdeñable: más de ochocientas cincuenta páginas de buen tamaño y cuidadosamente presentadas.

No es este el lugar donde hacer una presentación detallada de Espinosa, su trayectoria intelectual o sus procedimientos de trabajo. La introducción de los editores cumple rigurosa y sobradamente este propósito. Sí es mi intención presentar a los lectores que desconozcan la obra algunas de las líneas relevantes de este trabajo. Con arreglo a lo afirmado por su autor, las investigaciones sobre cuentos tradicionales deben orientarse en torno a tres ejes fundamentales: la comparación entre versiones, el origen de los cuentos y su razón de ser.

El prolijo trabajo de Espinosa fatiga la bibliografía, en busca de ejemplares con los que establecer comparaciones respecto a los cuentos producidos en su trabajo de campo. Esta tarea no sólo se dirige a la literatura de tradición oral, sino también a la escrita, como la del Siglo de Oro español; no se reduce al territorio español, sino que abarca el orbe entero. El método comparativo se sustancia en un ingente número de referencias provenientes de todo tiempo y lugar. El estudioso, o, sencillamente, el lector

¹ Ahí están, por ejemplo, las exhaustivas taxonomías de Stith Thompson (1885-1976) o Hans-Jörg Uther, esta última de hace sólo unos años.

curioso, se encuentra ante un verdadero alud de variaciones, que dan fe de una erudición portentosa en materia tan recorrida como el estudio de los cuentos populares.

Este afán comparativo se vincula densamente con el segundo eje, el del origen de los cuentos. En efecto, los esfuerzos de la escuela finlandesa en el estudio de estas tradiciones se orientaron desde un principio a catalogar de manera exacta y extensa cuantas variables pudieran detectarse de una misma narración. Este catálogo permitiría, conforme a sus propuestas, cotejar detenidamente las modalidades distintas hasta dar con las tramas, temas, episodios, “funciones” —como diría Vladimir Propp— o “mitemas” —como diría Lévi-Strauss (1997: 233)— esenciales y subyacentes, que, a su vez, podrían situarse en lugares y momentos concretos. En definitiva, la paciente labor de documentar una infinidad de subespecies, por así llamarlas, permitiría configurar un prototipo original. Y Espinosa no titubeaba ante asertos de esta índole. No duda, por ejemplo, en adjudicar origen chino en el siglo IV de nuestra era a un cuento recogido en Ávila y presente en el *Satyricon* de Petronio.

Este tipo de planteamientos, de corte difusionista, van a la par con la cosmovisión evolucionista de Espinosa. Pues a lo largo de todo el texto se postula que estos cuentos nacen de mentalidades “primitivas”. Conforme citan Díaz Viana y Asensio Llamas en su introducción a la obra de Espinosa, este mantenía que: “El folklore consiste específicamente en las creencias, costumbres, supersticiones, proverbios, adivinanzas, canciones mitos, leyendas, cuentos, ceremonias, rituales, magia, brujería y todas las demás manifestaciones y prácticas de la gente primitiva y analfabeta y de la ‘gente común’ de la sociedad civilizada” (en Fried y Leach 1949-50).

Y afirmaciones de este jaez salpican las páginas de análisis de los relatos. Podría decirse que los orígenes del folklorismo europeo, rastreador de antiguos ancestros nacionales para donarlos a Estados en formación, se acentúan y desbordan en los planteamientos de Espinosa, que no busca ya en las narraciones orales los constituyentes arquetípicos de los pueblos —resueltas tipificaciones originarias y modélicas— sino de la humanidad en su conjunto. Una humanidad que en su día fue primitiva, o sigue siéndolo como supervivencia tyloriana, y que, por haberlo sido, elaboraba cuentos. Y todo ello asocia sin remedio los métodos comparativos y la concreción de los orígenes con el tercer eje de la investigación: la razón de ser de los cuentos populares de tradición oral, existentes en toda la andadura conocida de la humanidad (y me atrevería a asegurar que incluso en la desconocida).

Para Espinosa, los cuentos morales, por citar un caso, surgen de que “el hombre primitivo idealiza en sus cuentos y leyendas los hechos ordinarios de la vida para realizar de esta manera sus ideales de justicia”. Una vez hecho el ingente trabajo de documentación que dota al estudioso de materiales, hecho el ingente trabajo de clasificación y comparación, también el sutil trabajo de percibir las fuentes más antiguas de los cuentos, Espinosa se siente obligado a dar razón última de la mera existencia de esos mismos cuentos, razón que se dispersa en las plurales raíces de la condición humana. Pero eludiré esta misión autoimpuesta por el autor, que rebasa el oficio de una reseña.

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial fue promovida por la UNESCO en fecha tan tardía como 2003. Las copiosas listas de este organismo susciben la necesidad de velar por la conservación de los elementos ya casi en desuso, y apremia al inventario de ese patrimonio inmaterial del que forman parte, cómo dudarlo, las narraciones tradicionales. A mi juicio, eso no supone, ni mucho menos, que el folklore esté en trance de desaparición. En palabras de uno de los

editores del libro de Espinosa, Luis Díaz Viana (2003), hay mucho “viejo vino en odres nuevos”, odres desterritorializados, virtuales, acaso globales, pero expresiones de cultura popular, a la postre. La compilación de Espinosa, en cualquier caso, observa escrupulosamente esa obligación de custodia que el devenir del tiempo impone y la UNESCO promueve.

La edición de *Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España* sólo puede acogerse con un suspiro de alivio: el que produce el pago de una vieja deuda. El trabajo de Aurelio M. Espinosa no sólo es erudito, no sólo es histórico: también es, inevitablemente, moderno. Y lo es por transdisciplinar, por extemporáneo y, sencillamente, porque es valioso.

Y en este punto me permito insinuar que lo de menos es la razón última (¿primera?) que lleva a los seres humanos a crear, a transmitir, a recrear, modificar y trasladar cuentos, en cualquier versión imaginable, recibidos o inspirados. ¿Qué inobjetable razones proponer? ¿Podemos enunciar el motivo por el cual la condición humana es irremisiblemente cultural? Como escribió Borges en *Inquisiciones*, “la realidad puede ser demasiado compleja para la transmisión oral; la leyenda la recrea de una manera que sólo accidentalmente es falsa y que le permite andar por el mundo, de boca en boca”. Contamos ahora con una versión publicada de esa compleja realidad que anda por el mundo de boca en boca.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Boas, F. 1925. “Romance Folk-Lore among American Indians”. *The Romanic Review* 16: 199-207.
- Díaz Viana, L. 2003. *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid: CSIC.
- Fried, J. y M. Leach. 1949-50. *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. Nueva York: Funk y Wagnalls.
- Lévi-Strauss, C. 1997. *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.

ALFREDO FRANCESCH

Dpto. de Antropología Social y Cultural
Universidad Nacional de Educación a Distancia

ASENSIO GARCÍA, Javier: *Romancero General de la Rioja* (Logroño: Editorial Piedra de Rayo, 2008), 985 pp.

La bibliografía que ha generado el Romancero Hispánico es amplísima y parece que, en este campo, no quedara ya —desde el punto de vista recopilatorio— mucho espacio para la sorpresa. Sin embargo, de vez en cuando surge alguna que otra obra —por lo general bastante voluminosa— que viene a cubrir algún hueco o laguna de tradición romancística todavía por llenar. Es el caso de este *Romancero General de la Rioja* de Javier Asensio, que tiene en cuenta —e incluso aprovecha— recopilaciones parciales anteriores realizadas en tierras riojanas y otras colindantes, pero aporta un enorme y rico material inédito recogido de primera mano en su trabajo de campo por el propio compilador.

En el libro, además, nos aguardan más sorpresas. Quizá porque se trate de una iniciativa privada, financiada también en su mayor parte privadamente por la Editorial Piedra de Rayo, el autor y editor se han permitido algunas licencias que serían bastante impensables en las ediciones institucionalmente al uso de esta clase de materiales: por ejemplo, abrimos el libro y bajo el rótulo de “Los cuarenta principales”, que en su alusión a un conocido programa radiofónico ya encierra cierta carga de ironía, aparecen los informantes más destacados de los romances reunidos, con su fotito al lado. Lo habitual es que los nombres, edades y lugar de procedencia de los informantes queden relegados a un frío listado de las últimas páginas, por lo que hay que figurarse que esta subversión del orden no es casual.

De hecho, y aunque el autor pareciera apelar en última instancia a una cierta “ortodoxia” en este campo lo hace a menudo transitando por caminos inesperados como cuando se nos muestra —en un detalle tampoco irrelevante— en una foto con otros amigos delante del busto de Menéndez Pidal en la casa-archivo de esta familia, a modo de improvisada romería intelectual.

Con esa misma mezcla de candidez y desparpajo construye Asensio una Introducción más bien heterodoxa en la que hace un recorrido cronológico por su propia trayectoria como músico, desde su iniciación en las bandas de música de la movida celta a su experiencia como recopilador de romances en La Rioja. Hasta la breve biografía del autor que aparece en solapa de cubierta se contamina de relato etnográfico y deja las fechas y los méritos convencionales para acogerse a la definición que unos informantes hacían del autor: “Como el zorro *barrerero*, que corre to”.

De la misma manera que la biografía se vuelve relato cuando ello no era esperable, la Introducción se convierte —inusitadamente— en biografía casi íntima y, así, Asensio pasa de hablar de algunos tópicos del género a contarnos sus propias recopilaciones, como una pequeña odisea personal, para terminar diluyendo sus experiencias personales en una leyenda. Se agradece que (entre uno y otro polo) el autor-recopilador exponga con claridad las distintas técnicas de recogida que ha utilizado. Y también que el autor consigne interesantes informaciones sobre la circulación local de pliegos impresos con temas de antigua procedencia —en Villar de Poyales—, constatando la existencia oralizada de los mismos hasta el presente, a medio camino entre lo tradicional y la vulgarización. La inclusión, en este sentido, dentro del apartado de Romances con referente histórico, de varias versiones de temas que abordan una historia española aún reciente, como El vuelo del Plus Ultra o El destierro de Alfonso XIII, viene a aportar la visión popular que, en su momento, suscitaron tales acontecimientos. Lo que posee en sí un valor singularísimo, pues es a través de documentos de esta clase como puede auscultarse el latido de la calle de un momento histórico, rozar el agua que fluye y retumba bajo los arcos de la historia.

Asensio no esconde, sino que declara, que ha sido la búsqueda de una identidad lo que le ha conducido de la mixtificación de la música celta a lo que él describe como un encuentro con la autenticidad del romancero y los vestigios que le llegaban de sus ancestros. Y matiza: “Mi amor a esta tierra no es un sentimiento nacionalista, es más parecido al amor que uno tiene por su casa, por su familia y por las cosas más cercanas”.

El libro incluye 245 temas romancísticos, con sus correspondientes índices, y versiones de asuntos tradicionalizados —o folclorizados— en un breve tiempo que hasta hace poco, sin embargo, no se recopilaban, como el que trata del Fusilamiento de García y Galán —sobre los sucesos de Jaca en 1930—. El volumen incorpora también dos CD

con las grabaciones de campo, pero no las transcripciones musicales que —en contra de lo que pudiera parecer o, de hecho, debe parecer a algunos— no tienen por qué resultar redundantes en una obra de este tipo, sino todo lo contrario: como las transcripciones textuales (o de las versiones de ese no-texto que escribe la oralidad con mano intangible), las anotaciones de las melodías constituyen una interpretación más de lo cantado en un momento único —el de la *performance*— y bueno sería que no se las considerara superfluas respecto a las grabaciones originales.

Viendo libros que consignan como éste una documentación oral tan variada y valiosa, me inclino a pensar que, andando los años, obras así —fruto del esfuerzo personal y las iniciativas privadas— serán tan apreciadas o más que otras presumiblemente doctas y académicas. Pues algunos Romanceros Generales de una provincia o región —como el de La Rioja de Javier Asensio— reúnen, tras su aparente modestia folklórica, una gran cantidad de versiones de primera mano (nunca recopiladas hasta ahora) y demuestran una fina sensibilidad etnográfica, un continuado esfuerzo de verdadero trabajo de campo. No es fácil ya oír la voz del romancero. Hay que saber escucharla.

LUIS DÍAZ VIANA

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA)
Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC. Madrid

DÍAZ-MAS, Paloma y María SÁNCHEZ PÉREZ (eds.): *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades* (Madrid: CSIC, 2010), 370 pp.

El estudio de las comunidades sefardíes de Turquía y los Balcanes en el paso del siglo XIX al XX representa un interesante y complejo ejemplo de cómo una minoría cultural y religiosa se adaptó a los enormes cambios que tuvieron lugar en la Europa de la época, tanto desde un punto de vista económico como social, político y cultural. Por tanto, el volumen *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*, en el que se abordan múltiples cuestiones en torno a dicho proceso, constituye, además de una ventana abierta al poco conocido mundo de los judíos sefardíes y sus vidas tras la expulsión de España, una aportación original y de gran valor para filólogos, antropólogos, historiadores y expertos en estudios de género que deseen profundizar en cuestiones relativas a la cultura sefardí o al modo en que la caída de los grandes imperios (sobre todo el austrohúngaro y el turco otomano) transforma la vida y la mentalidad de las minorías culturales europeas.

El proceso de modernización y occidentalización del Oriente mediterráneo trae consigo una serie de cambios que afectan de forma definitiva a las comunidades sefardíes de la zona. Destacan, entre ellos, la emergencia de nuevos movimientos políticos, en los que los sefardíes participan activamente, como el nacionalismo (referido a los Estados nacionales que nacieron en Europa, o a la aspiración judía de tener un país propio, reflejada en el sionismo) y el socialismo; la apertura a las lenguas y culturas europeas, muy especialmente a la francesa, que cambiará para siempre la relación de los sefardíes con el judeoespañol, el idioma que heredaron de sus antepasados expulsados de España, y que los acompañó durante cinco siglos; la aparición del laicismo, que viene a contrarrestar la centralidad de la religión en las comunidades tradicionales; la extensión de nuevos modelos educativos, venidos de Occidente,

que forjan las bases de la aculturación e integración de los sefardíes en las sociedades de los países en los que residían; finalmente, el nuevo papel de las mujeres, que comienzan a ocupar un nuevo lugar en la sociedad y cuya emancipación influye decisivamente en la transformación de la vida tradicional sefardí. Todos estos cambios confluyen en la disolución de las comunidades tradicionales y la emigración y consiguiente desarraigo de un gran número de sefardíes. Al mismo tiempo, la obra presta atención a la mirada que Occidente proyectó sobre las comunidades sefardíes a finales del siglo XIX y principios del XX, caracterizada por las nuevas relaciones comerciales y una fuerte idealización del Oriente mediterráneo.

En el libro, coordinado y prologado por Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez, ambas investigadoras del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se recogen veintiséis contribuciones originales de los mayores expertos actuales en cultura sefardí, agrupadas en cinco capítulos y escritas específicamente para este volumen. En ellas aparecen diversas aproximaciones teóricas y metodológicas a cuestiones que van desde los estudios lingüísticos y literarios hasta la memoria cultural, la sociología de género o la antropología. Tal diversidad permite apreciar y valorar la pluralidad de los estudios sefardíes en la actualidad, así como el espacio que merecen ocupar en el seno de las diversas disciplinas humanísticas.

El primer apartado, titulado "Lengua e identidad cultural" (pp. 31-138), está compuesto por ocho artículos en los que se abordan cuestiones relativas a la nueva relación que establecieron los sefardíes con su propia lengua: el judeoespañol, prestando especial atención a su valor como elemento identitario y a las discusiones en torno a su prestigio, su vigencia y su futuro. Aldina Quintana (pp. 33-54) comienza analizando el desarrollo específico del judeoespañol, al que considera un sistema lingüístico independiente del español peninsular y americano, al mismo tiempo que evoca las nuevas actitudes de los sefardíes hacia su lengua. En este punto enlaza con el artículo de Elena Romero (pp. 55-64), quien presenta los avances de una investigación en curso sobre la polémica generada a finales del siglo XIX en dos periódicos sefardíes del imperio otomano y los Balcanes acerca de la lengua judeoespañola.

Como consecuencia de las nuevas ideas llegadas de Occidente, los sefardíes comienzan a expresar un marcado desprecio por el judeoespañol, al que consideran corrupto y desprestigiado. Además, se trata de una lengua que, dada su peculiar historia, ha sido tradicionalmente muy permeable a los préstamos y calcos de otros idiomas (en primer lugar del hebreo, y después también de las lenguas que se hablaban en los territorios donde se instalaron los sefardíes expulsados). A este tema específico se dedican las contribuciones de Amor Ayala (pp. 65-74), sobre los préstamos tomados del búlgaro; Aitor García Moreno (pp. 75-86), que analiza las glosas léxicas aparecidas en una novela de principios del siglo XX; y Rosa Sánchez (pp. 87-98), que se centra en la influencia del francés en el habla judeoespañola de la época a través del estudio del lenguaje del personaje del *franquito* (muchacho afrancesado y de costumbres occidentales que escandalizaba a buena parte de la sociedad tradicional) en algunas obras del teatro costumbrista sefardí.

Los dos artículos siguientes están dedicados a los intentos de rehispanización que llevaron a cabo algunos sefardíes con su propia lengua. Perdido el prestigio del judeoespañol, que comenzó a considerarse una variante corrupta del castellano, algunos intelectuales intentaron acercarlo a la norma del español peninsular, tomando tanto préstamos léxicos como estructuras sintácticas. Abraham A. Cappon –periodista, dramaturgo y poeta, y uno de los más destacados hispanófilos de la época– plantea

en sucesivos escritos la necesidad de *purificar* el judeoespañol para que éste acabe integrándose dentro de la gran lengua española. A él dedica su contribución la profesora Beatrice Schmid (pp. 99-112), trazando su perfil ideológico y la evolución de su pensamiento lingüístico. El segundo ejemplo, presentado por Marie-Christine Bornes-Varol (pp. 113-128), es el del rabino Hayim Bejarano, autor de un refranero glosado en cuyo prólogo expone una serie de ideas lingüísticas según las cuales el judeoespañol debe converger con el castellano, del que nunca debió haberse separado. El texto está escrito en una variante del judeoespañol, creada por el propio Bejarano, que trata de acercarse al español peninsular, aunque tomando también préstamos de otras lenguas europeas, sobre todo del francés.

Finalmente, Susy Gruss (pp. 129-138) presenta un artículo sobre el intelectual Yehudá Haim Perahíá (1886-1970), de origen griego, quien decidió componer su obra literaria y periodística en judeoespañol como parte de una elección consciente y una forma de reivindicación de este idioma (incluso después de su práctica desaparición en Grecia, tras el Holocausto), por el que manifiesta una gran admiración. Su ejemplo sirve para cerrar el primer capítulo, dedicado al modo en que los sefardíes de los siglos XIX y XX se relacionan con el judeoespañol, la lengua heredada de sus antepasados, en un entorno cada vez más abierto, donde los cambios políticos, sociales y económicos impactan directamente sobre la realidad lingüística de las comunidades.

Una gran parte de las nuevas ideas que contribuyen a la transformación del mundo sefardí (y también de las resistencias que éstas encuentran) llegan a las comunidades a través de la prensa periódica —escrita casi siempre en judeoespañol aljamiado— que conoció su edad de oro a finales del siglo XIX y principios del XX. El segundo capítulo de la obra, “La prensa periódica como reflejo del discurso identitario y del cambio de mentalidades” (pp. 139-202), está dedicado al estudio de varios casos de periódicos sefardíes. La sección se abre con un artículo de Rachel Saba-Wolfe (pp. 141-148) sobre el periódico de Esmirna *La Buena Esperansa* que, durante cuarenta y seis años, ayudó a expandir las ideas de la modernidad entre los sefardíes turcos, planteando encendidos debates entre los usos tradicionales y las nuevas costumbres sociales o educativas. En otro periódico, *El Coreo de Viena*, tuvo lugar en 1872 una interesante polémica entre un rabino y un periodista progresista, a la que se sumaron las múltiples ideas vertidas por los lectores en las cartas enviadas al periódico. Katja Šmid la explora en su artículo (pp. 149-158), atendiendo también a su dimensión lingüística: así como el rabino se expresa en un lenguaje tradicional, plagado de versículos bíblicos, el periodista emplea un judeoespañol moderno, muy influido por diversas lenguas europeas.

La tensión entre tradición y modernidad es también abordada por Yvette Bürki (pp. 159-170) a través del estudio de dos periódicos de Salónica: *La Época* y *El Avenir*, ambos muy longevos e influyentes. Sus ideologías podrían calificarse de opuestas: mientras *La Época* es un rotativo liberal y progresista, en *El Avenir* aparecen ya con fuerza la ideología nacionalista judía y el sionismo. La autora se pregunta si es posible establecer entre ellos una dicotomía modernidad *versus* tradición para concluir dando una respuesta negativa. *La Época*, heredero de las ideas transnacionalistas y liberales, representa claramente la modernidad, pero también lo hace *El Avenir*, rotativo que, desde posiciones más arraigadas a la tradición religiosa y cultural judía, participa de un sionismo incipiente que está completamente inserto en el espíritu nacionalista judío de la época.

Otro elemento de gran relevancia en el estudio del periodismo sefardí es el humorismo y la sátira, tratado en los artículos de Cristina Martínez Gálvez (pp. 171-182) y

Sandra Schlumpf (pp. 183-192). En el primero se analiza *El Plato de Purim* (1909-1910), suplemento humorístico del periódico *El Avenir* que se publicaba con motivo de la festividad judía de Purim (de espíritu carnavalesco). Destaca, así, su carácter irónico. Sandra Schlumpf, por su parte, presenta una selección de textos aparecidos en los años 1928 y 1929 en el periódico humorístico *El Risón*, también de Salónica. En ellos se abordan, satíricamente, temas relacionados con la actualidad social y política del momento, y en ocasiones se realizan agudas críticas morales.

La sección dedicada al periodismo se cierra con un artículo de María Sánchez Pérez (pp. 193-202) sobre los cuentos tradicionales incluidos en el periódico sefardí *Yerusalayim* (1909), un suplemento de *El Liberal*. Se analizan principalmente dos ejemplos, publicados en la sección de chistes, uno de ellos de origen medieval. Su estudio ilumina la mentalidad de los sefardíes de la época y da fe de la circulación, en la prensa escrita del momento, de textos basados en los saberes de tradición oral.

Tales cruces entre la tradición y la modernidad, tan específicos de los tiempos de cambio cultural, son el objeto de estudio del tercer apartado de la obra: "Memoria, tradición oral e identidad" (pp. 203-256). En él se presentan cuatro trabajos en los que se muestra la forma en que los sefardíes de los siglos XIX y XX convivieron con la cultura heredada de sus antepasados y contribuyeron a enriquecerla y transformarla. El primero de ellos, de Eliezer Papo (pp. 205-224), analiza un género muy poco estudiado de la literatura sefardí humorística: las parodias de la traducción al ladino de la Hagadá de Pésah (texto que se utiliza para celebrar la noche de Pascua, en el que se relata la liberación de los judíos de la esclavitud en Egipto). Los sefardíes utilizaron las llamadas *bagadot de guerra* para elaborar los conflictos bélicos que vivieron, actualizar la tradición religiosa y el relato del Éxodo, y mantener la memoria colectiva de unas comunidades inmersas en profundos cambios sociales y culturales.

En el siguiente artículo Susana Weich-Shahak (pp. 225-236), musicóloga y gran conocedora de la literatura sefardí de transmisión oral, estudia tres coplas provenientes de las comunidades de Grecia y de Turquía en las que se evoca la situación económica y social de las comunidades, y cuya transmisión continuó al menos hasta cincuenta años después de haber sido compuestas.

Algunos sefardíes, conscientes de las grandes transformaciones que estaba sufriendo su sociedad y su cultura, trataron de salvaguardar el patrimonio oral realizando grabaciones y encuestas de campo. Al estudio de estos casos dedican sus trabajos Christian Liebl (237-246) y Rivka Havassy (247-256). El primero analiza el caso de dos filólogos occidentales, Julius Subak y Max A. Luria, que a principios del siglo XX realizaron importantes grabaciones en el área de los Balcanes. Havassy, por su parte, se centra en el interesante fenómeno de los cuadernos de cantares judeoespañoles compilados por mujeres a través de los ejemplos de Emily Sene y Bouena Sarfatty-Garfinkle. Ambas provenían de comunidades sefardíes del antiguo imperio otomano, pero compusieron sus cuadernos tras haber emigrado a otros países, en la segunda mitad del siglo XX. Su actividad demuestra el interés que éstas y otras mujeres manifestaron en la preservación de la memoria de la literatura oral sefardí, en un momento en que su transmisión tradicional se acercaba al ocaso.

Las mujeres, de hecho, son uno de los colectivos que más cambios experimentan en la sociedad sefardí a finales del siglo XIX y principios del XX. En las comunidades tradicionales su papel, aunque era muy importante desde un punto de vista social y religioso, estaba prácticamente restringido al ámbito de lo doméstico, la oralidad y la vida privada, mientras que el espacio público y la cultura escrita quedaban reservadas

a los hombres. Con los cambios en las costumbres, las ideas llegadas de Occidente y la introducción de una nueva escolarización las mujeres comienzan, poco a poco, a ocupar funciones y espacios sociales que antes les estaban vedados. A tal fenómeno está dedicado el cuarto capítulo del volumen, titulado “El nuevo papel de las mujeres” (pp. 257-304). En él, cinco especialistas analizan diferentes casos ilustrativos de esta evolución social.

Jelena Filipovic e Ivana Vucina Simovic (pp. 259-270) presentan una investigación sociolingüística acerca de cómo afectó el cambio de rol de las mujeres al proceso de mantenimiento/desplazamiento del judeoespañol en los Balcanes desde mediados del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial. Las mujeres eran, tradicionalmente, las transmisoras de la lengua en el seno de la familia, y su falta de educación y de acceso a la vida pública las había abocado durante siglos al monolingüismo en judeoespañol. Con los cambios sociales y la mayor apertura a la sociedad de los países donde vivían, la lengua mayoritaria se convirtió en un elemento integrador muy importante para las mujeres sefardíes, y ellas mismas, a través de la educación de sus hijos, contribuyeron activamente a su difusión, muy a menudo en detrimento del judeoespañol.

Algunas mujeres, conscientes de los cambios sociales y de su situación de doble marginación (por su propia condición de mujeres y por su pertenencia a una minoría, la de los sefardíes), comenzaron a escribir en esta época, y produjeron obras en las que a menudo reflexionaban sobre el universo femenino. Michael Alpert (pp. 271-282) nos acerca el caso de Rosa Gabay, que escribió un texto titulado *La kortesiya o reglas del komportamyento*, en el que se subraya la importancia de la urbanidad y la buena educación de las mujeres para el desarrollo de los hijos y el bienestar de la familia. Aunque las ideas que expresa son muy tradicionales y permanecen fuertemente ancladas a la tradición religiosa, el texto demuestra el creciente interés de las mujeres sefardíes por reivindicar su lugar en la sociedad y contribuir más activamente a la evolución de las costumbres.

El caso de Laura Papo, a quien Nela Kovacevic dedica su artículo (pp. 283-292), es sensiblemente diferente. Papo, originaria de Sarajevo, fue una de las primeras mujeres sefardíes en publicar textos literarios originales. Destacan, en este sentido, sus obras de teatro, artículos periodísticos y poemas. Responde al modelo de mujer sefardí moderna, educada a la manera occidental, aunque en sus obras muestra una clara predilección por el patrimonio oral sefardí y la cultura tradicional. Es autora de un ensayo titulado *La mujer sefardí de Bosna* (1932), en el que expone la evolución hacia la emancipación de la mujer sefardí, cuyo nuevo rol social defiende con fervor.

Cierra esta sección dedicada a las mujeres el trabajo de María del Carmen Valentín (pp. 293-304) sobre la mujer moderna en el teatro costumbrista sefardí de principios del siglo XX. En las obras costumbristas se proyecta una imagen ridícula y estereotipada de las nuevas costumbres femeninas, denunciando que conllevan la destrucción de la familia y de la vida judía tradicional. Sin embargo, y como bien señala la autora, el propio discurso de los personajes femeninos a través de los que se pretende desacreditar las costumbres modernas revela al lector que la adopción de unas ideas y una forma de vida occidentales responde al deseo de las mujeres de mejorar sus condiciones y su limitada función social.

El volumen concluye con un capítulo titulado “Occidentalización y transnacionalismo” (pp. 305-358), dedicado a la emigración de los sefardíes, que abandonan las comunidades tradicionales y se instalan en terceros países. Se analizan, en este mismo con-

texto, la penetración de las ideas occidentales en la burguesía sefardí y el papel de la ciudad de Viena en tal proceso de cambio.

El artículo de Krinka Vidakovic-Petrov (pp. 307-316) trata los aspectos identitarios y memorialísticos en la obra literaria y periodística de Haim S. Davicho. El autor, originario de Belgrado, escribe en serbio y no en judeoespañol, pero se puede encontrar en sus textos un marcado interés por el proceso de modernización de la sociedad sefardí, así como constantes recuerdos de la vida tradicional.

El ambiente sefardí vienés es objeto de los dos siguientes artículos. Por un lado, Michael Studemund-Halévy (pp. 317-332) señala la importancia de la ciudad de Viena a finales del siglo XIX para el nacimiento de la filología del judeoespañol. A partir del estudio de la obra del impresor y periodista Shem Tov Semo se pone de relieve la aparición de un judeoespañol occidentalizado que llamó por primera vez la atención de numerosos filólogos romanistas.

A este mismo ambiente vienés del cambio de siglo se refiere el trabajo de Elia Hernández Socas, Carsten Sinner y Encarnación Tabares Plasencia (pp. 333-344), que presentan un interesante hallazgo: una guía de conversación judeoespañol-alemán en aljamía (con letras hebraicas) publicada en 1889. La elaboración del *Trajumán*, cuyo autor es Michael Papo, da muestra del interés por facilitar la comunicación de los numerosos sefardíes que viajaban por las regiones de lengua alemana del imperio austro-húngaro.

Cierra la sección el artículo de Shmuel Refael (pp. 345-358) sobre el archivo epistolar de Michael Molho, erudito de Salónica exiliado en Buenos Aires. Se analizan en concreto las cartas que recibió entre 1945 y 1963, es decir, después del Holocausto, de múltiples amigos y colaboradores del mundo sefardí, España e Israel.

De este modo, el volumen hace un extenso recorrido por los diferentes aspectos que influyen en la modernización de las comunidades sefardíes a finales del siglo XIX y principios del XX. Tras una lectura global es posible observar cómo tal proceso acabó provocando, a través de diferentes factores, la disolución de dichas comunidades y la práctica desaparición del mundo sefardí tradicional. Es una obra, por tanto, acerca del modo en que una minoría religiosa, lingüística y cultural se adaptó con éxito a los nuevos tiempos que marcaron, a la vez, el signo de su ocaso.

ELISA MARTÍN ORTEGA

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA).
Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC. Madrid

SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina (coord.): *El Archivo del Duelo* (Madrid: CSIC, 2011), 246 pp.

En cuanto objeto de lectura antropológica, *El Archivo del Duelo* es, por dos razones, un libro diferente. En primer lugar, por ser un ejemplo de “antropología actual”, desarrollado como una respuesta a un evento concreto —los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid—, con las consecuencias heurísticas y epistemológicas que ello conlleva. En segundo lugar, por el carácter interdisciplinario con el que el libro, como resultado de un proyecto científico colectivo, ha sido construido, respondiendo directamente a la idea de que eso de la interdisciplinariedad queda siempre muy bien en la

teoría, pero es más que nada un quebradero de cabeza para investigadores tradicionalmente tan individualistas como los antropólogos.

Cristina Sánchez-Carretero, coordinadora del libro y del proyecto en el que se basa, nos explica en la introducción la forma cómo este grupo particular de investigadores ha reaccionado (personal y profesionalmente) a los fatídicos acontecimientos del 2004. Desde el punto de vista teórico, se trataba de pensar cómo la antropología puede ofrecerse como una disciplina importante para comprender hechos sociales inesperados y en particular terroríficos. Hacerlo implica necesariamente dos acciones: en primer lugar, un reconocimiento de la situación histórica, abandonando definitivamente ideas de intemporalidad o estabilización sistémica de lo social; en segundo, el ir más allá de su autoconstitución como una antropología “aplicada” e intervencionista. Se trata más que nada de una reflexión antropológica sobre una “respuesta ciudadana” (p. 13) que es en sí misma un ejercicio de ciudadanía, ofreciendo datos, claves y reflexiones sobre lo que sucedió en aquellos meses en Madrid. Desde este punto de vista, este libro sobre “el archivo” es también un archivo en sí, aunque incorpora una dimensión reflexiva y crítica, rehuyendo así los peligros de la “fiebre de archivo” de la que nos hablaba Derrida (*Archive Fever, A Freudian Impression*. University of Chicago Press, 1995).

Más concretamente, Sánchez-Carretero no propone necesariamente una mirada a los hechos del 11M en sí, sino sobre todo a la “respuesta ciudadana” a los sucesos, desarrollando una “antropología de la reacción” a través de conceptos como los de espontaneidad e improvisación, por ejemplo. Para ello, invoca un concepto que ha propuesto recientemente, junto con el etnólogo holandés Peter Jan Margry, el de *grassroots memorials* (o memoriales de base), que en una descripción superficial conjuga el análisis de memorias colectivas traumáticas con los procesos de ritualización y “celebración” (en el sentido durkheimiano, obviamente) que ellas mismas crean. Se discuten, por lo tanto, problemas de ritualización del duelo, el espacio público, movimientos sociales, procesos de narrativización, documentación, etc. El resultado final de esta iniciativa, me parece, es una respuesta acertada y brillante a la típica acusación (a veces burlesca) hecha a los antropólogos y a la antropología en particular: que apenas nos preocupa más que lo remoto, lo exótico y, en suma, lo irrelevante-independientemente de que se sepa qué se quiere decir con “lo relevante”.

¿Cómo llevar a cabo, entonces, un “Archivo del Duelo”? La estrategia pasó por la constitución, dentro del CSIC, de un equipo predominantemente de antropólogos (Sánchez-Carretero, Ortiz, Téllez, Cea Gutiérrez, Díaz Viana) pero incorporando especialistas en archivo y colecciones documentales (Martínez), literatura y filología (Díaz-Mas) y sociología (Truc). El resultado es un variado e interesante conjunto de reflexiones que, desde diversos abordajes y tradiciones disciplinares, ofrece una construcción analítica sobre un proceso efímero. Ejemplos: la identificación en el terreno de los distintos procesos de memorialización (Ortiz); la discusión heurística sobre cómo constituir un archivo del duelo que “aun duele”, o cómo trabajar con materiales tan efímeros y simbólicamente tan cargados (Martínez); el análisis de los distintos regímenes literarios y narrativos (Díaz-Mas); una propuesta para comprender la dimensión emocional y cotidiana asociada a la tragedia y su reacción (Sánchez-Carretero); la trascendencia hacia el campo político nacional e internacional sobre migración y religiosidad, a través de la reacción de las comunidades musulmanas a los atentados (Téllez); el análisis de la incorporación del 11M en el sistema y repertorio devocional católico (Cea Gutiérrez); un debate sobre los espacios y lugares públicos, y su “ocupación y desocupación” material, emocional, ritual y memorial (Truc); o finalmente una reflexión sobre la

posibilidad de “enterramiento” y “fosilización” que una iniciativa de archivo puede conllevar (Díaz Viana).

Una de las muchas reflexiones que nos provoca esta lectura es que se observan procesos de memorialización y archivo, pero el objeto de esos procesos no está “fosilizado” en un pasado remoto, sino que se encuentra todavía cercano, a través de sus repercusiones materiales y emocionales. Está simultáneamente en nuestra memoria y en nuestro presente. Esto nos lleva a pensar en las distintas temporalidades (lejanas o inmediatas) que la memoria adquiere, producidas por distintos procesos de mediación. Por ejemplo, mientras comprobamos este proceso a través de la lectura de este *Archivo del Duelo*, nos damos cuenta de un subtexto particularmente impactante: la dimensión visual que nos ofrece este libro, a través de la cual conseguimos, en cuanto lectores, “sentir” la dimensión material del proceso de memorialización —o, mejor dicho, el proceso de materialización física de emociones, sentimientos, opiniones e ideologías surgidas, desarrolladas o confirmadas a través del evento y que en cualquier caso no son remisibles, consignables, depositables en un pasado cerrado.

RUY LLERA BLANES
Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Lisboa
London School of Economics