

NOTAS DE LIBROS

GARCÍA, Miguel A. y CHICOTE, Gloria B.: *Voces de Tinta. Estudio preliminar y antología comentada de «Folklore argentino (1905)» de Robert Lehmann-Nitsche* (La Plata: Edulp, 2008), 226 pp. + CD.

El origen de este, por muchos motivos, modélico libro, hay que buscarlo en la colección de folletos impresos, poemas orales, canciones y registros sonoros de un antropólogo alemán, Robert Lehmann-Nitsche (1872-1938), recogidos en Argentina entre 1897 y 1930 y parcialmente conservados en el Museo de Etnología y en el Instituto Ibero-Americano de Berlín.

Lehmann-Nitsche participó de la pasión y fiebre recolectora de la época. Prueba de ello es la colección de un millar de folletos reunidos en una colección por él titulada «Biblioteca criolla» (analizada en pp. 34-51), y también —algo bastante rompedor en la época— de unos textos que él denomina *Bordellpoesie*, «caracterizados por estar compuestos en lunfardo y abordar el campo semántico erótico-escatológico» (p. 49), editados en Leipzig en 1923 (bajo el seudónimo de Víctor Borde) y reeditados en 1981 en Buenos Aires. También coleccionó tarjetas postales relacionadas con el tema, parcialmente reproducidas en un sustancioso apéndice de «Imágenes» (pp. 199-224). Pero corriendo pareja con los avances de la tecnología, concretamente las máquinas grabadoras del sonido en cilindros (piénsese en la contemporánea campaña recolectora de Menéndez Pidal, acompañado por María Goyri y el hispanista francés Jean Ducamin por tierras de Segovia), lo más novedoso en su tarea tal vez sea que se dedicó a recoger registros sonoros de poemas y canciones criollas o de cantos y expresiones musicales aborígenes (tehuelche, toba, mapuche, etc.), a partir de una preocupación bastante generalizada entre antropólogos y folkloristas de la época: la de conservar, con cierta urgencia, unas «músicas en peligro de extinción». De los 125 cilindros grabados en 1905 en su casa de la Ciudad de la Plata (una situación «artificial», pues), hará una descripción en un trabajo manuscrito por él titulado *Folklore argentino 1905*.

El propósito de los co-autores de *Voces de tinta* es editar una selección de este manuscrito inédito de 1918 (analizado en pp. 53-71), en el que describía el material registrado, «con el objetivo de recuperar los actores, la circunstancias, los géneros poéticos y musicales capturados respectivamente por la pluma y el fonógrafo de Lehmann-Nitsche» (p. 51), desde una perspectiva no estrictamente «textualista», sino «global», perfectamente expresada en el título del libro.

De este ingente acervo, hasta ahora, si no desconocido, no explotado a fondo, ofrecen, pues, Miguel García y Gloria Chicote una «muestra representativa» (p. 71): 36 textos (de los 90 transcritos por Lehmann en *Folklore argentino*), editados con todo rigor filológico, con sus correspondientes notaciones musicales, y 18 registros sonoros (de los 126 existentes) en un CD que acompaña, con muy útiles referencias a las versiones que circulaban impresas en folletitos, pero también en libros y periódicos, como para el *Tango El Porteño/la Porteña*, «vendido en Montevideo 1907», como precisa el propio Lehmann (p. 224). Una copiosa antología de textos y melodías, que se pueden leer como texto y música, y también (parcialmente) escuchar. Todo un logro, por supuesto, para una literatura destinada a ser cantada y escuchada más que leída.

El sistemático contraste entre la versión impresa y su realización performancial permite detectar las habituales y a veces significativas variantes léxicas y demás, a raíz de las «constantes relaciones entre los espacios orales y escritos de la cultura rioplatense» (p. 98). Con unos muy precisos y sistemáticos comentarios filológicos y/o musicológicos sobre los textos, sobre las

interpretaciones y sobre el contexto; unas notas idóneas para reconstituir la historia, la circunstancia y el sentido del poema grabado para el lector oyente lego de hoy.

Se trata de unos poemas y canciones cuyo origen puede encontrarse en el repertorio circense y teatral, con sus poetas (como el uruguayo Elías Regules), sus músicos (como Juan Varela, tal vez el más representativo) y sus cantores, identificados o anónimos. En estos «poemas» (coplas, décimas, seguidillas, etc.), con expresiones musicales que pueden ser «estilos» y «canciones», (mayoritariamente), pero también «milongas», «vidalitas», «huellas», «tangos», «gatos», «zambas» y hasta parodias de jota española, los héroes suelen ser los del reciente Estado nacional, los gauchos pacíficos o violentos, los compadritos, y otros tipos, con ecos de los conflictos sociales y, también, algunas notas de humor.

En el sistema de clasificación de los registros sonoros (justificado en p. 71) (Los poetas canónicos, Los nuevos poetas, Letrados y gauchos, La voz del interior, Así canta el arrabal) se observa que los editores han optado por romper con el meramente analítico-descriptivo de Lehmann-Nitsche, reproducido en pp. 181-187: canciones, histórico-patrióticas, humorísticas, amorosas, tristes, bucólicas, eróticas, unos «grupos representativos de los tipos más conocidos», afirmaba Lehmann. Sobre taxonomías no faltan pareceres, como se sabe, y sobre los objetos estudiados, los que los cantan y conservan en su memoria pueden tener otros puntos de vista...

Pero no cabe duda de que este libro ha servido —de manera totalmente eficaz y segura— para dar acceso sensible a un mundo hasta ahora solo imaginado, en todas sus dimensiones: el del Río de la Plata urbano de principios del siglo XX, con los comentarios de los músicos, cantores y de los participantes «empleados en dependencias estatales, tanto en trabajos de oficina como en tareas manuales» (p. 179), los más, con sus jaleos y aplausos; un ambiente sonoro muy masculino, con, no obstante, alguna mujer, como Martha Roth, a la que se puede escuchar, acompañada por una guitarra, cantar una milonga: «Sos clavel, sos rosa/y sos clavo de comer/Sos la joven más bonita/Que en el mundo puede haber», etc. (p. 147 y track 12).

Sirve también para documentar las peculiaridades de una literatura criolla, o sea: una literatura propia de las clases populares nativas y extranjeras del Río de la Plata, también consumida por los inmigrantes desde una «estrategia de integración» (p. 44). De estas peculiaridades participan, por supuesto, la importación y apropiación de motivos y textos forasteros (pp. 40-49), como se puede comprobar, por ejemplo, con la presencia de la historia de Mamed Casanova o del bandido andaluz Pinales en la «Biblioteca Criolla» (pp. 46-47), y la permanente circulación de los motivos entre los circuitos letrados y populares: el Fausto de Gounod a lo gauchesco por Estanislao del Campo (pp. 125-126), o una versión musicalizada de «Volverán las oscuras golondrinas» de Bécquer (p. 69), no reproducida en la selección; un fenómeno conocido pero no muy explicitado.

No falta la dimensión receptora, con informaciones sobre la audiencia en el momento y la época: ya en 1901, se vendían en Argentina unos cilindros con cantos criollos para gramófonos y muchas canciones estaban incluidas en los repertorios circenses y teatrales, como el de José Podestá (p. 98) o de los payadores.

Con esta antología comentada, donde se pueden apreciar las muy fructíferas consecuencias de la cooperación de una filóloga y de un musicólogo para el estudio de un objeto de historia cultural, con el estudio de Gérard Borrás sobre el Cancionero de Lima (*Chansonnier de Lima. Le vals et la chanson criolla (1900-1936)*. Rennes, PUR, 2009) y las últimas producciones de Serge Salaün sobre el cuplé y el género chico (*Les spectacles en Espagne. 1875-1936*. París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2011), entre otras publicaciones recientes, dispone quien no haya decidido ignorar la relevancia cultural y casi vital de la canción, y de todo lo que la rodea o acompaña, de unas muy sólidas bases y orientaciones para seguir explorando y valorando una cultura mediática muy compartida, sin muchas fronteras, y de muy individuales e íntimos alcances, en tiempos pasados, también muy presentes.

JEAN-FRANÇOIS BOTREL
Université de Rennes

NOVELO, Victoria: *Yucatecos en Cuba: Etnografía de una emigración* (México, D.F.: Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social-Conaculta-Inst. de Cultura de Yucatán, 2009), 241 pp.

En los años siguientes a su independencia llegaron a Cuba gentes procedentes de una treintena de países. No se puede decir que la emigración mexicana a la mayor de las Antillas fuera, en términos numéricos, muy relevante durante esos años. Incluso se podría decir, si se compara con la llegada de otros países como España, Inglaterra Italia o Siria, por nombrar algunos, que fue minúscula. Y, sin embargo, existe en esa emigración una diferencia cualitativa que hace que la presencia de mexicanos, especialmente yucatecos, adquiriera una inusitada importancia y que, a la vez, justifica sobradamente que una mirada como la de Victoria Novelo se centre en la misma: la continuidad histórica. A diferencia de lo que aconteció en los primeros años del siglo XX con el arribo a Cuba de personas cuyas nacionalidades apenas tenían presencia en la isla, el movimiento de yucatecos y otros mexicanos se descubre prolongado a lo largo de al menos cuatro siglos y medio. De hecho, épocas ha habido en que determinados espacios de Cuba se convirtieron en «región de refugio de mayas». Esto significa que, aunque la etnografía de Novelo se centre fundamentalmente en la migración producida entre 1920 y 1950, las raíces del proceso son muy anteriores a la constitución misma de las naciones y Estados que fueron naciendo a lo largo del siglo XIX en las tierras americanas. Por lo mismo, aunque exceda de la pretensión de su autora, una de las contribuciones de esta obra es ayudar a pensar sobre la construcción de identidades que, a su vez, se concretarán en una nueva nación.

En ese sentido, hay que destacar que la notabilidad de la etnografía de Victoria Novelo no tiene que ver con el hábil manejo de las estadísticas, sino con la destreza que muestra para descubrir cómo se construyó una «tradición cultural» que, a pesar de sus continuas reinventiones, ha sido capaz de mantener a lo largo del tiempo un «sello distinguible de identidad» expresable en modos de vida y experiencias compartidas. Y ello con independencia de que la emigración estuviera protagonizada por grupos de origen maya, de criollos porfiristas que prefirieron abandonar Yucatán durante la revolución mexicana o de otros grupos. Y, por supuesto, al margen de cuáles fueran las causas últimas que motivaron la movilidad, a veces forzada, a veces fruto de la decisión de atravesar el Caribe.

En todo caso, la etnografía, a pesar del título más de la intrahistoria de la interrelación entre yucatecos y cubanos que propiamente de la migración, descubre que, a pesar de un cierto racismo de los cubanos hacia los yucatecos, existen una serie de semejanzas culturales profundamente enraizadas entre los ciudadanos de uno y otro lugar que permiten un fácil asentamiento de los recién llegados y una relativamente factible integración de unos y otros sin que la comunidad de origen se diluya. Tales semejanzas, como claramente se pone de manifiesto en el segundo de los capítulos de la obra, derivarían del desarrollo de una economía colonial, mantenida con posterioridad a las independencias, cuyos sistemas productivos eran muy parecidos. La centralidad de la economía yucateca habría descansado en el considerado durante mucho tiempo como el «oro verde de Yucatán», el henequén, una variedad de agave o pita, como se la denomina en amplias áreas del sur de España. Por su parte, en el caso cubano, la centralidad productiva se habría asentado en el azúcar. En este marco, resulta imposible no recordar el análisis de Sidney W. Mintz sobre el lugar del azúcar en la historia moderna y la vinculación de dicho producto con las zafras esclavas. De hecho, entre la fecha en que México se constituyó como Estado independiente y la que vio como Cuba alcanzaba tal estatus, siguieron llegando esclavos a trabajar a los ingenios. De la importancia de esta producción es indicio más que sobrado que, en el mismo periodo, y para cumplir con el mismo cometido, los propietarios de los ingenios azucareros lograron llevar a la isla a ciento cincuenta mil chinos, lo que permitía reducir la presencia de los esclavos africanos que, a pesar de su condición, tendrían un relevante papel en las sublevaciones armadas y en el ejército de liberación. Sea como fuere, la analogía entre los sistemas productivos existentes en Cuba y Yucatán adquiere mayor fertilidad cuando se descubre, siguiendo a Victoria Novelo, que tales modelos económicos habrían propiciado grupos oligárquicos con prácticas semejantes, concretadas en

patrones de actuación política que a los yucatecos les resultaban conocidas al llegar. A mayores, tanto Cuba como Yucatán han mantenido históricamente conexiones comunes con espacios del sur de los Estados Unidos, especialmente Florida.

Particularmente interesante resulta el capítulo quinto de la obra en el que se aborda la memoria de los migrantes yucatecos y con ella el análisis de elementos culturales como el lenguaje, que se completa, por cierto, con apreciables apéndices sobre «voces y frases mexicanas en el español de Cuba», «voces mexicanas de origen nahua y maya» y «palabras antillanas en el español de México». Tanta relevancia, tal vez más incluso, que el lenguaje tiene la comida. Si, volviendo a *Dulzura y poder*, la obra del citado Mintz, hay una clara conexión entre el «comer» y el «ser», la observación de los platos e ingredientes presentes en la dieta de los yucatecos en Cuba muestra fehacientemente cómo se han ido generando ciertas «identidades culturales» claramente reconocibles. Y ello porque, aún manteniendo tantas afinidades, la semejanza se torna distancia: «entre los yucatecos y mexicanos en Cuba, no importa cuántos años han vivido en Cuba, el recuerdo de su comida original no se ha desplazado de la memoria, y en muchos casos de la práctica». En sentido opuesto, entre los cubanos, los numerosos platos de origen mexicano o yucateco que cocinan y comen, no son identificados, aunque a veces se denominen con un término náhuatl, con su procedencia geográfica. Como tampoco son reconocidas como mexicanas las figuras de barro que se encuentran en las ferias cubanas, no se puede olvidar al respecto que Novelo es una de las figuras de referencia en el estudio de las artesanías, y que han sido incorporadas a los rituales propios de las santerías. En última instancia, señala Victoria Novelo, cuando a un cubano se le pregunta por aquello que le une a los mexicanos, indefectiblemente se refiere a la música, el arte o el cine. No en vano, como en tantos otros lugares del mundo, el estereotipo del mexicano que se difundió en Cuba es el del «charro cantor» de los Altos de Jalisco.

Pero, más allá de las diferencias que permiten distinguir «identidades», el análisis de las relaciones entre yucatecos y cubanos pone de manifiesto que, como en tantas otras ocasiones, la frontera une más que separa: «el mar resultó ser y se reconoció más como vínculo que como separación». Tal vez por ello algunas de las identidades autoadscribas son sobre todo imaginarias. Como señala Victoria Novelo, aunque los yucatecos mantuvieron ciertas formas de vida, particularmente en el seno del grupo familiar y en las relaciones con otros compatriotas, que les vinculaban a su tierra de origen, han participado de un proceso de adaptación y asimilación a la sociedad cubana, que hace que «la distinción cultural entre los inmigrantes mexicanos y yucatecos [pertenezca] más al ámbito del recuerdo y la nostalgia que al de la práctica real».

PEDRO TOMÉ

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

MORAGA REYES, Jorge: *Chinos en Asturias. La reciprocidad en el imperio del cálculo* (Gijón: Muséu del Pueblu d'Asturies, 2010), 229 pp.

Romper con concepciones esencialistas que remiten a supuestas «purezas» culturales sobre determinados grupos sociales es una tarea que los antropólogos vienen desarrollando desde hace varias décadas. Dicha tarea se convierte en un arduo trabajo para aquellos investigadores dedicados a analizar «comunidades extranjeras» dentro de un estado-nación, especialmente si no realizan un verdadero esfuerzo por vigilar las limitaciones epistemológicas que conlleva el considerar la «localidad de origen» como marco de análisis fundamental para explicar las relaciones sociales «internas» o «externas» de un grupo no nacional, o el suponer que el desplazamiento poblacional lleva implícita una transición desde una idílica sociedad «tradicional» hacia una vida «moderna» que destruye o realza los principales rasgos identitarios.

El libro de Jorge Moraga Reyes, *Chinos en Asturias. La reciprocidad en el imperio del cálculo*, pretende mostrar cómo el *guanxi* y el *mianzi* representan aspectos centrales de las prácti-

cas de los denominados «inmigrantes chinos» que residen en Asturias, los cuales dialogan con «la tradición» y se re-significan en un «nuevo contexto» (p. 30). Para ello estructura el libro en una presentación y tres capítulos. En la presentación, el autor hace referencia de forma breve al trabajo de campo realizado, destacando el tiempo vivido en un barrio de la ciudad de Gijón, elegido por ser el lugar donde «se concentra la mayor cantidad de tiendas de chinos en esa ciudad»(p.15), las formas en que ha seleccionado a los informantes (principalmente empresarios), a través de vínculos prácticos (conocidos, amistad), y sin especificar cuáles han sido los criterios de selección y el porqué de las negativas iniciales de algunos informantes a responder a sus preguntas.

En el Capítulo I, «Entre chinos y el don», sienta las bases teóricas del trabajo recogiendo los ejes centrales de la obra de Marcel Mauss, *Ensayos sobre el don*, mencionando la necesidad de entender las prácticas de reciprocidad dentro de relaciones sociales de poder y de diferenciación, tal como mencionaran Godelier (1998) o Bourdieu (1980). Aún así, este último aspecto teórico perderá todo tipo de conexión explicativa con la problemática de estudio enunciada, y el autor optará por dar primacía a la existencia de una tendencia meta-histórica en torno a la reciprocidad, impuesta por encima de las voluntades de los grupos e individuos, que conduce hacia la solidaridad o el cálculo (Reygadas 2008). Esto se torna evidente cuando el autor sugiere lo siguiente: «...no parece superflua la necesidad de indagar en cómo ‘fetichizan’ estos *nativos chinos*, al mantener sus pies en las profundidades de ambas orillas, la del don y la del cálculo, para ver qué aspectos han asumido de las diferentes reglas del juego y que tan internalizadas están en sus pieles. Habrá que enfocar con especial atención dado su tan reciente y peculiar ingreso en las arenas, más bien ripios, de la producción capitalista» (p. 44) (cursivas propias).

El Capítulo II, «Fragmentos de ‘patrias’ por el mundo», tiene por objetivo dar cuenta de las características de lo que el autor denomina como «migración china en general», y definir las posiciones y distinciones sociales de los «inmigrantes chinos en Asturias». Para llevar a cabo la denominada caracterización general de los «inmigrantes chinos», el autor realiza un resumen de los trabajos históricos y etnográficos realizados hasta la fecha por Joaquín Beltrán (2003, 2006) y Gladys Nieto (2007), entre otros, remarcando los lugares de procedencia, las actividades económicas en el contexto español centradas exclusivamente en el ámbito empresarial, la importancia del asociacionismo para construir «nacionalismo a distancia» y las etapas de la migración china hacia distintas partes del mundo, y poniendo el énfasis, fundamentalmente, en los aspectos «institucionales del país de origen» (políticas de apertura o cierre hacia la población migrante) para determinar sus causas, soterrando aspectos económicos y sociales importantes para entender estos procesos migratorios.

En cuanto a las posiciones y distinciones sociales que le sirven para aproximarse al estudio del *guanxi* y el *mianzi*, Moraga advierte que: «Las inserciones en el nuevo espacio generalmente no modifica los estereotipos ni las posiciones sociales originales, reproduciendo una jerarquía legitimada previamente por cierta homogeneidad discursiva originada dentro de China» (p. 77). Para sustentar esta afirmación, el autor considera «el punto de vista de los actores», pero sin tener en cuenta que los mismos no tienen un significado directo y se comprenden sólo restituyendo el espacio social que les da sentido. A pesar de que el propio material etnográfico deja entrever una importante diferenciación económica, política y social, tanto en el contexto de origen como en el nuevo lugar de destino, el autor toma las pertenencias locales mencionadas por sus informantes como marco de análisis fundamental para definir «posiciones», sin problematizar esa «identidad natural» que alcanza a todos aquellos que han nacido en el mismo lugar- región (Qingtian, Wenzhou, etc.). Por el contrario, la misma le sirve para adjudicar un carácter étnico a los miembros de estas localidades como portadores de una «cultura singular», y, por lo tanto, diferente de las «culturas vecinas» que comparten un mismo territorio. Son muchos los trabajos antropológicos que demostraron que ni la determinación de «rasgos culturales», como proponía Narrol (1964), o los aspectos subjetivos (criterios de pertenencia o identidad compartida) de los que habla Weber (1979), son suficientes para considerar a un grupo como étnico, si no tenemos en cuenta los principios organizacionales que delimitan fronteras interactivas. En este caso, la escasa vigilancia de las categorías utilizadas por el

autor tiene como consecuencia fijar límites claros y afianzados en estos grupos, lo cual contribuye a reforzar el proceso de cosificación que se pretende criticar.

El Capítulo III, «Una planetaria travesía de relaciones y prestigio», muestra un material etnográfico abundante en el que emanan fragmentos de discursos, cuyo proceso de producción desconocemos, de «chinos de Qingtian o Wenzhou» o «de los chinos» con algunas citas anónimas (pp. 118 -119) que sustentan una narrativa nacional y regional homogénea, donde unos hablan en nombre de todos. Para aproximarse al estudio del *guanxi* y *mianzi*, a través de estos discursos, el autor pone énfasis en lo que denomina la aparente oposición entre la racionalidad instrumental y el principio de reciprocidad, subsumidos en «lógicas arcaicas» y «modernas» respectivamente, con el objeto de mostrar la existencia de «puentes culturales» entre ambas lógicas. El aparente sincretismo de los «chinos de Asturias» es para el autor producto del desplazamiento geográfico que realizan desde una sociedad que se presume «tradicional», basada en relaciones personales, a otra que se considera «moderna» con relaciones contractuales, racionales y heterogéneas, donde se articulan y mezclan, no sin conflicto, varios tipos de *guanxi*: «tradicional-familiar», «utilitario-empresa», o «interétnico», cuyo predominio o ausencia dependerá de los lugares de procedencia. A su vez, siguiendo la estela de Redfield en su conocida obra *The Folk Culture of Yucatan* (1970), Moraga muestra cómo el cambio cultural hacia un ámbito cargado de modernidad y heterogeneidad conlleva a la individualización, donde «cada persona tiene un espacio de libertad en la construcción del *guanxi*, tanto en la extensión de su red como en su forma de operar» (p. 146).

La existencia de esos «puentes culturales» o procesos de hibridación le permite al autor realizar una crítica, aparentemente innovadora, a una serie de premisas referidas a la «pureza» de las culturas, pero sin desprenderse de la idea que promueve la existencia de distintas culturas con raíces afianzadas en determinados lugares de procedencia. En este sentido, por un lado, menciona que los «chinos de Asturias» establecen cambios en el discurso sobre *guanxi* en el contexto local donde residen y, por otro lado, identifica que ante un conflicto entre las «prácticas tradicionales» y «la universalidad de la ley», producido por la «naturaleza de las sociedades involucradas», se establece una vuelta a las «raíces»: «resulta menos problemático, por ejemplo, el hecho de contrariar la ley española por cumplir con el *guanxi*, que convertir este vínculo en una relación puramente utilitaria» (p. 211)

La presencia de un pensamiento dicotómico se muestra en el análisis, ya que las lógicas que subyacen en el *guanxi* y *mianzi* parecen brotar por momentos de una casualidad estructural inevitable (la incorporación al sistema capitalista y sus postulados liberales o la procedencia de una lógica arcaica, pre-moderna y tradicional), o, en otros casos, es el producto de una esencia humana compartida por todos los seres humanos (el querer sobresalir, destacar, etc.) (Reygadas 2008).

Para concluir, quisiera destacar que entre los aspectos mejor logrados de la obra encontramos el análisis que Moraga realiza en las últimas páginas de este capítulo sobre la forma en que opera el *guanxi* y *mianzi* en el marco de «dos asociaciones chinas en Asturias». En este caso, el autor tiene en cuenta las ambigüedades y contradicciones a las que se encuentran expuestas «ambas estructuras tradicionales» (*guanxi* y *mianzi*), a través de lo que «dicen» sus informantes en un contexto claro de diferenciación social e intereses contrapuestos. El autor nos presenta aquí una perspectiva mucho más fructífera y enriquecedora de la que se aplica en el resto del libro para entender los discursos sobre el *guanxi* y *mianzi*, donde se analiza el papel que tienen estas prácticas en el afianzamiento y reproducción de las relaciones de poder y distinción.

En definitiva, quienes recorran las páginas de este libro podrán encontrar una obra bien escrita y a un autor claramente comprometido con su trabajo. Además se ofrecen materiales valiosos para la discusión y reflexión sobre la labor como antropólogos dedicados a estudiar procesos migratorios en contextos interculturales.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Beltrán, J. 2003. *Los ocho inmortales cruzan el mar*. Barcelona: Bellaterra.
 Beltrán, J. 2006. *Perspectivas chinas*. Barcelona: Bellaterra.

- Bourdieu P. 1980. *Le sens pratique*. París: Les Editions de Minuit.
- Godelier, M. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós
- Narroll, R. 1964. «On ethnic unit classification». *Current Anthropolgy* 5 (4).
- Nieto, G. 2007. *La inmigración china en España. Una comunidad ligada a su nación*. Madrid: La Catarata.
- Redfield, R. 1970. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press
- Reygadas, L. 2008. «Distinción y reciprocidad, notas para una antropología de la equidad». *Revista Nueva Antropología* XXI, nº 69.
- Weber, M. 1979. *Economía y sociedad*. México: FCE.

DÉBORA BETRISEY NADALI
Universidad Complutense. Madrid

FERNÁNDEZ, James: *El carácter asturiano y otros enigmas e improntas de las identidades hispánicas* (Gijón: Muséu del Pueblu d'Asturies, 2009), 162 pp.

No sé si el título que lleva esta obra era el más adecuado, pues su contenido no coincide exactamente con él o —mejor dicho— no consiste solamente en eso: va bastante más allá. E incluso sobrepasa las expectativas del subtítulo, mucho más preciso y también más sugerente: *Y otros enigmas e improntas de las identidades hispánicas*. Supongo que hay dos formas básicas de abordar el problema de los supuestos caracteres colectivos —ya sean regionales, nacionales o étnicos—: sumarse, en el primer caso, a esa cháchara que antaño servía para entretejer los largos viajes en tren, como despectivamente señalaría Caro Baroja, o hacer una crítica en profundidad del propio concepto de carácter colectivamente aplicado. Es decir, poner a prueba lo que este *constructo* puede dar de sí como vehículo a través del cual saber algo más de alguien o algunos. O sea, averiguar lo que pueda haber de revelador en lo que se dice de unas gentes y unos países, por encima de los estereotipos cultos o populares al respecto; e intentar conocerlo llegando mucho más al fondo de la cuestión que lo que suelen hacer las chácharas y habladurías sobre lo que se cree que nosotros somos u otros son. (Ser tal o cual y así para siempre).

Tal es lo que James Fernández McClintock desarrolla en este libro: un viaje nunca ocioso por las ideas que manejamos a propósito de las identidades propias y de los demás, no limitándose —como se verá en la IV Parte del mismo— a una incursión en lo asturiano, ni siquiera en lo hispánico, sino vagando también por las olas internacionales (e internacionalizadas) de un fenómeno tan interesante como el del «celtismo». Puede ya deducirse de todo ello que Fernández no adopta la actitud radicalmente crítica hasta el sarcasmo —y casi malhumorada contra los inventores de los caracteres nacionales— que un Caro Baroja, por ejemplo, desplegaba en su obra acerca de este tema. Un librito el suyo —por cierto— de lúcida fiereza, inequívocamente antropológico, y del que sólo se echa de menos no saber exactamente el nombre y apellidos de todos los autores contra los que sus invectivas van dirigidas, aunque —en la mayoría de los casos— podemos imaginármolos. Autores que habían pontificado sobre el «ser español», nuestro «endiablado carácter» y el problemático «genio de España», de modo que resultaba inevitable que las meditaciones de Caro sobre *El carácter nacional* (1970), fueran —como rezaba el subtítulo de su texto— «a contrapelo».

El libro de James Fernández se abre con unas páginas, que preceden a los Agradecimientos y a la Introducción, y son como un sendero que transita entre imágenes casi fantasmales: las de los retratos de asturianos que figuran en la portada; de los conocidos a los desconocidos; de los más ilustres como Jovellanos a campesinos anónimos. Un ejemplo, este variado mosaico de la portada, pues, de los «variados rostros asturianos», que es como hacer visibles y patentes —antes de que el libro empiece— las muy diversas maneras que hay de serlo (y parecerlo): de ser asturiano y parecer de Asturias. La idea de carácter ha ido siempre muy unida a la de la imagen que se da, y de ahí que ciertas colecciones costumbristas sobre tipos,

como la famosa de *Los españoles pintados por sí mismos* (1843-44), concediera a lo gráfico tanta importancia como a lo escrito. Pero esta portada e introito de Fernández McClintock tienen, además, algo de especial —sobre todo—, porque tantos rostros juntos adquieren pronto semejanza de un altar de *manes* y *lares*, de una galería de antepasados, de la recámara en que se guardan los retratos de los propios ancestros...

Y no podía ser de otro modo, viniendo el libro de quien viene: un descendiente de asturianos que también se apellida McClintock y —probablemente— ha fundido el interés que se atribuye a asturianos e irlandeses, escoceses o galeses por los linajes en la propia curiosidad —muy de norteamericanos, según otro tópico popular— por los antepasados. De forma que la visión que Fernández nos presenta acerca de la creencia en caracteres —del tipo que sean— resulta ser casi amable, si la comparamos con la de Caro Baroja, e incluso abierta: como si no renunciara —*a priori*— a encontrar algo de positivo y cierto sobre lo que se es, entre ese cúmulo de estereotipos y lugares comunes con que pretendemos definir a los otros y a nosotros mismos. Así, el autor comienza con una incursión bastante divertida sobre los rasgos que se han utilizado para describir el carácter asturiano —desde fuera y desde dentro— a lo largo del tiempo, adentrándonos por fin en un «callejón del gato» donde son esos «espejos sociales» (como él los denomina), desde los que nos miramos y miramos a los demás, quienes se convierten a nuestro alrededor en imágenes más o menos deformadas de la identidad.

Como Fernández McClintock nos recuerda, una de las muchas y más extravagantes características que se puede atribuir a los asturianos procede, precisamente, de la observación y pluma de uno de ellos, el célebre escritor Leopoldo Alas «Clarín», que hablando de su Vetusta —la ciudad de Oviedo descrita por él— puntualiza que sus habitantes tenían que ser de naturaleza anfibia, gente que viviría con escepticismo entre dos mundos: criaturas —en suma— muy acostumbradas a que lloviera, pero también a sacar el paraguas y a que, irónicamente, una vez lo habían hecho, resplandeciera el sol. Es lo más sencillo jugar a trazar caracteres de acuerdo con el clima, la historia o la cultura. Sin embargo, y de acuerdo con Fernández, buscar esencias inamovibles en aquéllos sería demasiado simplista: «Hay un peculiar patrimonio cultural empíricamente evidente entre los asturianos y es razonable y lógico para el viajero y visitante el preguntarse sobre sus posibles consecuencias caracterológicas, aunque existe un difícil trecho para pasar de la cultura al carácter» (p. 45).

Llevarse la impresión de una Asturias pujante o deprimida depende tanto de la época en que se la quiera describir como puede estarlo el hablar del tiempo asturiano según la meteorología que uno se haya encontrado. «La precaución avanzada en este ensayo —sigue diciendo Fernández— es que el postulado de una mentalidad y un carácter distinto y contrario puede ser uno de estos inventos, impuesto culturalmente, un invento que impone complejidades sobre la complejidad que indudablemente es la realidad del carácter humano, en singular y en grupo» (p. 47). Con todo, explica el mismo autor que hay una «leyenda blanca» sobre Asturias y lo asturiano que él define como «compleja aportación» a la identidad asturiana (p. 99) y que, aunque se trate de un mito histórico-institucional, constituiría una importante vía de salida en el laberinto de los caracteres: Covadonga. Pues Covadonga y el llamado «*covadonguismo*», que se teje en torno a esta leyenda, acarrea —en su opinión— «la posibilidad (para un grupo) de asumir un cierto carácter definido por sí mismo» (p. 99). Y lo hace porque resume las tensiones sobre el propio carácter o caracteres asturianos. De un lado, el aislamiento de una tierra separada por montañas del resto y cara al mar; de otro, el origen y refundación de lo español e hispano que el legendario relato *covadonguista* atribuye a Asturias. Una Asturias que, al tiempo que territorio periférico sería región originaria de lo hispano, más española que nada o nadie si se trata de reivindicar esencias patrias.

Sin embargo, no sólo las grandes narraciones acerca de la Reconquista reflejan tensiones importantes o pueden conducirnos a consideraciones profundas sobre el «ser asturiano». Hay otros relatos acerca de la identidad. Mitos y leyendas que —como expresa Fernández— pueden resultar «más verdaderos que la verdad», a pesar de su apariencia tan anacrónica. Esas *cuélebres* gigantescas que son vistas en un prado y acaban saltando hasta la primera página de los periódicos; el antiguo dragón que remueve los atavismos ocultos en nosotros y sirve —al menos—, sin que nadie quizá lo haya planeado deliberadamente (o sí), para reactivar el turis-

mo en una aldea perdida. La realidad en este caso era más sencilla: el dragón fue sólo forma adivinada en la paja. Ni humo. Sombra de la imaginación. Huella de un mito en el que aún la gente está dispuesta a creer. Y no únicamente los campesinos: tanto o más los urbanitas que vendrían los fines de semana a fotografiarlo. Cosa ésta que ningún aldeano en su sano juicio hubiera hecho, pues con dragones y otros seres extranaturales se vive, se sabe que están, pero mejor no tener que verlos. Y en Asturias, además, el mundo mágico que rodea a los asturianos de la aldea está lleno de personajes familiares que rara vez llegan a exhibir fiereza; más bien cierta ternura doméstica: los *nuberos*, el *ventolín*, el *busgosu*, las *xanas*, son fuerzas, genios o espíritus a los que si no se molesta no te molestarán. Pululan por ahí al lado. Y basta. Alguno pensará que por eso no pasan de folklore, no llegan a mitología; pero en eso está su fuerza, la que hace que nunca terminen de desaparecer. «El dragón de paja de Escobines —escribe Fernández— era una aparición que surgió de la reserva del folklore regional, al mismo tiempo que de las tensiones socio-económicas prevaletcientes de la aldea» (p. 54). La tensión entre lo de fuera y lo de adentro, entre los intereses de unos y otros en torno al agua (o cualquier otro «bien limitado»). Y es que «la gente cuenta historias para complacerse y también para provocar reacciones en los otros que tal vez son más auténticas» (p. 52).

El folklore, en ciertas derivaciones nacionalistas, puede llegar a parecer muy pernicioso, las más de las veces —si no excede las dimensiones del rincón donde suele habitar placenteramente— ayuda a vivir. Y a entender. Ya no estamos en ese tiempo en que las creencias y relatos míticos tenían que ser necesariamente perseguidos hasta su aniquilación por la religión o por la ciencia. Como puntualiza Fernández: «Mi entendimiento como antropólogo es que no hay folklore en ninguna parte del mundo cuyo estudio no tendencioso no nos llevaría lejos hacia una verdadera iluminación humanística de la complejidad humana (p. 62). Este libro, quizá por esa inusual sutileza de su autor para entender las verdades que la gente cuenta de sí misma en forma de ficción, está lleno de iluminaciones, de descubrimientos; y yo diría que también de amor. De amor a lo vivido, a un lugar reencontrado al que se ha elegido pertenecer. De amor a un paisaje y a un paisanaje. Por ello, esa idea de galería familiar que nos trasmítia la portada puede extenderse al contenido de toda la obra. De lo asturiano a lo celta, de las reconstrucciones de identidad —con frecuencia sofisticadas y otras veces sólo lúdicas o hasta «gamberras»— que uno puede encontrarse aquí y allá, en los festivales de Bretaña o de Colorado, a la revelación de muy hondas verdades como las de ser, en fin, «pobres» o «ricos». El repertorio o catálogo de enigmas que recorremos a través de esa galería de espejos espectrales parece —asimismo— muy variado: se nos habla de «caracteres en el escenario europeo», de leyendas «negras y blancas» sobre esos mismos «caracteres»; del «eje norte/sur en la cosmología popular europea»; del «despertar céltico y la política de la cultura», es decir de la moda o corriente del «pan-celtismo» como una forma estratégica y transnacional que las regiones o pueblos más periféricos han encontrado para hacerse presentes e intentar ocupar —siquiera fugazmente— el centro del escenario; pues quizá los solapamientos entre lo cultural y lo económico no son ni hayan sido nunca casuales. Ni cultura y economía materias que debieran estudiarse tan separadamente como casi siempre se hace. Escuchar el sonido de una gaita o ver correr un asturcón nos hace sentir lo mismo si nuestros antepasados nacieron más allá de las montañas. Porque la música y la naturaleza, junto con la calidez de los relatos mitológicos, serían —muy especialmente en el caso de Asturias, pero también de Bretaña, Escocia, Irlanda o Gales— uno de esos rasgos o elementos fundamentales para la definición y reconocimiento de una identidad entre otras identidades. De una vieja identidad asumida entre la pobreza, la emigración y el orgullo.

LUIS DÍAZ VIANA

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

DÍAZ VIANA, Luis, FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Óscar y TOMÉ MARTÍN, Pedro (eds.): *Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI* (León: Universidad de León, 2011), 388 pp. + CD.

Es éste un volumen resultante del XII Congreso de Antropología que, organizado por la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE), se celebró en el campus universitario de León, del 6 al 9 de septiembre de 2011. En primer lugar, cabe recalcar que, según constatarían los asistentes a anteriores congresos y los propios organizadores, se habían producido en él más inscripciones que nunca, lo que sería probatorio del interés que suscita la antropología y el estado de la cuestión, en un momento cambiante y de crisis como el actual.

El congreso se estructuró de la siguiente manera: Sesiones Plenarias, Simposia, Mesas de Trabajo y Actividades Alternativas. Reproduzco, a este respecto, por su interés, complejidad, densidad y visión holística, el conjunto de campos que se abordaron y en los que se está trabajando actualmente, tal y como queda recogido en el programa del congreso:

Sesiones Plenarias: 1. Antropología Ibérica del siglo XXI. 2. La Profesionalización de la Antropología. 3. Lugares, Tiempos, Memorias.

Simposia: 1. Antropología de la Alimentación: Espacios, memorias, paisajes. 2. Ciudades y ciudadanía: entre el escaparate global y la experiencia de lugar. 3. De la medicina popular a la atención primaria: el pluralismo asistencial y la antropología médica española (1980-2011). 4. El sentido de la Antropología hoy: responsabilidades, dilemas y acciones. 5. Etnografiando resistencias. 6. Etnografías contemporáneas de las violencias políticas: Memoria, olvido, justicia. 7. Horizontes de la Antropología del y para el desarrollo en el Estado español. 8. In-corporaciones antropológicas: análisis desde el cuerpo y las emociones. 9. Hacia la inmaterialidad del patrimonio. Política, cultura y conflicto en la producción del patrimonio inmaterial. 10. Re-construyendo el territorio: de las formas de apropiación local a la participación en las nuevas políticas públicas. 11. Rituales y cambios sociales. 12. Turismo, patrimonio e identidad. Un intercambio narrativo.

Mesas de Trabajo: 1. Antropología y nuevas ruralidades. 2. Aproximaciones a una antropología (de la) política. 3. (Des)Memorias colectivas como señas de identidad: contribuciones etnográficas, etnohistóricas y etnológicas-comparativas de España y Latinoamérica. 4. Historia de la Antropología Ibérica y su perspectiva crítica. 5. Dilemas de la Consolidación de la Antropología de la Educación en España: nuevos tiempos, nuevos lugares. 6. La reutilización de prácticas, objetos y narrativas culturales: políticas y mercados de cultura. 7. Antropología, memoria y cultura escrita. 8. La vivienda desde una perspectiva antropológica. 9. Memorias sensoriales de tiempos, encuentros y lugares. 10. Pasado y futuro del presente etnográfico. 11. Religiones en movimiento. Deslocalización, transnacionalidad y neoetnicidad entre las comunidades musulmanas en España. 12. Lugares, tiempos y memorias en la cultura tradicional leonesa (mesa celebrada en el Museo Etnográfico Provincial, Mansilla de las Mulas).

Todos estos temas corresponden a los problemas de investigación y de metodología de la antropología, hoy, así como a los campos profesionales en los que pueda derivar; cuestiones que, desde un recorrido histórico, han estado muy presentes a la hora de la presentación de las cualificaciones que se requerirían para la consecución del Grado en Antropología, para no correr el riesgo de su total desaparición del ámbito académico y profesional en España, en el contexto de la creación del Espacio Europeo de Educación Superior. Según recoge Ángel Díaz de Rada, desde la comisión para el grado, se propusieron «cinco áreas de actividad ... el área del patrimonio, ... la antropología aplicada ..., promoción y gestión cultural..., relaciones interculturales y diversidad cultural..., y desarrollo y cooperación» (p. 239); todas ellas enmarcadas en ámbitos institucionales burocratizados «en los que los objetos y los agentes institucionales de la gestión son definidos de forma instrumental como objetos y agentes recortados para fines específicos» y en los que la formación antropológica debe insistir en el extrañamiento. Encontramos en ello una primera contradicción, en la que Díaz de Rada propone aplicar «la intensificación del holismo» y la «traducción entorno por entorno, buscando comprender cómo los otros perciben las competencias de los antropólogos desde el lenguaje de referencia de sus saberes concretos» (p. 241), para poder conseguir el fin perseguido de la antropología, de

comprender los aspectos humanos y sociales de una comunidad y poder elaborar y proponer propuestas de actuación.

Según Pedro Tomé, este Congreso pretendía «realizar una reflexión sobre cómo dar respuesta adecuada a unos cambios que se presentan como neutras e inapelables exigencias profesionales emanadas de instancias transnacionales» y cuál puede ser el sentido «de la antropología en la sociedad contemporánea y de los modos de ejercerla». Para ello habrá que tener muy presente «la multiplicidad de memorias, y los modos en que se accede a ellas» (p. 14). ¿Por qué, pues, el título y lema de *Lugares, Tiempos, Memorias*? Convendría destacar, en este sentido, el encuadre que hicieron Luis Díaz Viana y Óscar Fernández Álvarez respecto a los «retos de la antropología en la actualidad» (pp. 18-21).

En la actual sociedad y en estos tiempos —en general—, la desterritorialización es un hecho que nos hace reflexionar «sobre la trascendencia de la movilidad en el devenir humano» (pp. 18), fenómeno del que ya nos hablaba Marcus en su nombrada *etnografía multisituada* y del que también nos habla Augé, en su paso de los conceptos de *no-lugar* a la *antropología de la movilidad*. Ello implica poner en cuestión los planteamientos teóricos y metodológicos de los estudios de comunidad, tanto de las comunidades rurales como los de la antropología urbana, o de la cultura popular, todos ellos en contacto con la globalización (p. 18) y —yo añadiría— con el (necesario) concurso de las nuevas tecnologías de la información.

Según Díaz Viana y Fernández Álvarez, la antropología se ocupa y se ha ocupado especialmente de la *memoria*, tanto «en sus contenidos [como] en sus métodos» (p. 19). Para ellos, el ser humano, como objeto de la antropología, «es un animal hecho de memoria» (*ibid.*), y es ésta la que le proporciona identidad. La Antropología se encargaría pues, de interpretar la relación «entre lo particular y lo universal en las culturas» (*ibid.*).

Por otra parte, no podemos olvidar el importante espacio que la antropología ha dedicado al *lugar*; como bien señala Honorio Velasco: «No es intrascendente el hecho de que la tarea etnográfica por excelencia haya sido la de haber accedido al *lugar* en el mundo que se supone tiene cada sociedad humana... Es sabido que cumplió sobradamente su papel en la construcción de los lugares nacionales. Y lo muestra aquí A. Fábregas en el caso de México» (p. 235); como lo veremos —también— más adelante en el comentario sobre la tradición etnográfica de estudio de comunidad que hace Stanley Brandes y el análisis de la unión de raza y nación que realiza Ubaldo Martínez Veiga.

Contar la memoria es un modo de narrarla y así ocurre con todos los pueblos, épocas y sus mitos, pues «toda forma de medir el tiempo responde a una concepción del mundo» (Díaz Viana y Fernández Álvarez, p. 20). Históricamente, la antropología ha estado muy ligada al estudio del territorio, de los lugares, como puntualiza Brandes, en este mismo volumen, conformando el estudio de sus gentes ligadas a la tierra y sus formas de hacer; pero, señalan Díaz Viana y Fernández Álvarez, no sólo los antropólogos trataban de lugares o territorios, «con lo que tratábamos... era con diferentes nociones de *tiempo*» (p. 20). Compaginar «el tiempo histórico» y el «tiempo mítico» ha sido una labor antropológica casi rutinaria; pero el estudio de los silencios, rescatar lo que «cada grupo decide recordar u olvidar...esa selección de recuerdos [hace] nuestra materia de estudio más relevante» (p. 21). Dicen Díaz Viana y Fernández Álvarez también que el tiempo puede ser clasificado por cómo se concibe, cómo se registra, cómo se cuenta y cómo se escucha. Y que, por ello, «narrar y oír forman nuestra memoria colectiva» (p. 21).

Sin embargo, Díaz Viana va más allá y apunta, en su conferencia de clausura, que, frente al concepto lineal del tiempo propio de nuestra tradición cultural judeo-cristiana, la sobremodernidad nos aboca a la quiebra de las viejas narraciones de siempre, relacionales, frente a la velocidad de los mensajes consumibles, sin antecedentes ni consecuentes, abocados a la nada; y esa «*descompensación*» constituye «el ritmo quebrado... de muchos de los acontecimientos actuales» (p. 373); «nos hemos convertido [en]... naufragos ... [de] un mundo sin relatos ni discurso que hablaría [...] las jergas [...] de la desvinculación» (p. 375), «en los paisajes desolados de la sobremodernidad» (p.378). Y es éste, en efecto, el panorama que —en muchas ocasiones— se nos ofrece a los que practicamos o queremos practicar la antropología actualmente.

Ya había comenzado Stanley Brandes, de una manera provocadora para algunos, revelando la relativa comodidad e incluso apoyo que la antropología (y etnografías varias) habían disfru-

tado durante la dictadura franquista. Y es que, en la tradición antropológica del momento, se ligaban las categorías de grupo, cultura y territorio, observándose un sociocentrismo (p. 35) en la identidad por origen dado, fuera pueblo, comarca o región. Así, también se observaba un cierto fomento hacia la diversidad étnica, aunque no religiosa, que diluía los conflictos de clase, o a secas los conflictos políticos que de las circunstancias pudieran derivarse (p. 35).

Esto queda claro en el análisis que hace Brandes de actividades como las de los Coros y Danzas de la Sección Femenina bajo el régimen franquista. Existe en ella un orden patriarcal que subordina las prerrogativas de la mujer al hombre, a la Iglesia y al Estado. Y pone —así— este autor en el mismo nivel los principios ideológicos de la nueva disciplina así como sus objetos de estudio, el nacimiento de la antropología social, con muchos aspectos del programa fascista español, que da valor a la construcción de un proyecto de nación que englobe dentro de su unidad las costumbres y tradiciones locales, en su diversidad pintoresca (p. 37).

Este análisis lo completa bien Ubaldo Martínez Veiga, señalando los problemas actuales de racismo y xenofobia en las encuestas en España y haciendo una comparación de resultados con la situación de inmigración masiva de eslavos e italianos, a principios del siglo XX, en los EE. UU. Se señala la naturalización del concepto de raza, asimilándolo con el de nación, y obviando explícitamente la primacía de los europeos blancos sobre los demás: ser blanco es visto como «lo natural» (p. 157). La presencia masiva de otros colores adquiere la dimensión de invasión, más clara cuánto mayor es la distancia racial y cultural; por ejemplo, la inmigración de los chinos (p. 141); fenómeno similar a lo que ocurre en España con la inmigración de subsaharianos: «La categorización de inmigración ha reemplazado frecuentemente la noción de raza, comparación de datos demográficamente similares en la América del siglo XX y la España del siglo XXI». Y enlaza Martínez Veiga en su análisis el concepto de racismo con los de exclusión, pobreza, ilegalidad y nacionalismo: «La nación se piensa como una raza», aparece el racismo basado en la nación y en el que la demografía o su ausencia resulta ser central (p. 161).

Joseph Aceves y Susan Tax ponen el acento en las cuestiones metodológicas y prácticas del trabajo de campo y en la cuestión historiográfica en un país como España. En cuanto a los problemas teóricos, João de Pina-Cabral estudia el concepto de *mutualismo* como la corresponsabilidad entre el antropólogo y el informante, y la necesaria relación ética que se deriva de la condición humana de ambos y de la naturaleza de su relación (p. 112). William Kavanagh muestra los imprevistos que suceden en la «integración» del antropólogo en la comunidad; revela la importancia del uso de los seudónimos en los trabajos de campo y la influencia de las fronteras, físicas y simbólicas, en la relación con los informantes, haciendo —de paso— un análisis comparado entre una comunidad española y otra portuguesa (pp. 89 y ss.).

Entre los *Simposia*, quiero destacar el de *Ciudades y ciudadanía: entre el escaparate global y la experiencia del lugar*. Con una variedad de estudios, de diversas profundidades y enfoques metodológicos muy originales, se habló allí de la necesidad de que haya un movimiento local encuadrado en un escaparate global; de *la communitas* y *la estructura*, según las definía Víctor Turner; de que ya existen barrios reales, no virtuales, sin territorio adscrito, multisituados, conformando una geometría variable formada por una comunidad virtual. El ejemplo curioso lo componía el fenómeno de *la bici fantasma* en México, D. F.: donde muere un ciclista se hace un *grafiti* o *tag* para visibilizar al ciclista desaparecido.

Entre las *Mesas* hubo una que me produjo un impacto singular y prefiero detenerme en ella, porque sigue especialmente el argumento que se ha querido desarrollar aquí: el de la memoria y el de la falta de memoria y los paisajes humanos que produce. Es la dedicada a *Memorias Colectivas como Señas de Identidad*. Se dice en los trabajos presentados en ella —y ahora publicados— que en la memoria es dónde reside la identidad, idea ya apuntada en este texto, y se pregunta quiénes son los portadores de la identidad de la memoria, por ejemplo, en un estudio realizado por Carmen Núñez con emigrantes peruanos en Bélgica. Dice ésta que es posible participar en cultos sin creer en sociedades complejas, por creación de la identidad y apelando a la afectividad. También apunta que la participación en rituales que recrean la sociedad de partida es una forma de visibilizar la resistencia. Sebastián de la Obra y A. Manuel Rodríguez hablaron sobre la identidad morisca en la construcción de la identidad es-

pañola, cristiana fundamentalmente. En los últimos años, se había reconocido el origen judío de la mezcla «racial» española, e incluso se había pedido perdón por la expulsión de los judíos sefarditas; pero no había ocurrido lo mismo con nuestro origen morisco, y nos hablaron de las resistencias a reconocer esta parte de nuestra identidad y la inclinación a borrar de nuestra memoria incluso los gestos y los dichos o refranes que aludían a tales dimensiones. Isabela de Aranzadi, en un estudio de instrumentos musicales en la Guinea Ecuatorial Española postcolonial, recoge testimonios orales dónde sí aparecen elementos que hacen referencia a la esclavitud, aunque no se encuentre ninguno documento escrito al respecto. Arianna Cecconi, en una ponencia finalmente no recogida en el CD adjunto al libro de actas del Congreso, habló de los Sueños y la Memoria. Su trabajo está realizado en Ayacucho, Perú, en una aldea del altiplano andino, donde se produce una intensa actividad de Sendero Luminoso y de las fuerzas militares del gobierno. Donde los hombres, maridos, hijos, padres, desaparecen y se cree que mueren. Las mujeres, esposas, madres e hijas *sueñan* el lugar dónde se encuentra el cadáver, avisando de ello a las autoridades. En la mayoría de los casos los cuerpos son encontrados, dando paz a la familia y permitiendo «descansar» al difunto. Se cree que es una manera social, el sueño, «permitida» a las mujeres, para dar y recibir una información que, en otros ámbitos, su rol de género les niega.

Por lo visto, la memoria —o *memorias*— no sólo nos hace individuos, sino que también nos reconstruye socialmente y hace un poco más habitable nuestros paisajes —o *lugares*— desolados en virtud del calor humano y de la relación ética que debe presidir nuestras interacciones como grupos; sea cual sea la época —o *tiempos*— que nos toque vivir.

MARGARITA F. ZEHAG MUÑOZ
UNED. Madrid