

## NOTAS DE LIBROS

SLATER, Candace: *Dance of the Dolphin. Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), 314 pp., con fotografías.

Un delfín rosado y malévolo que de vez en cuando se viste de guayabera y panamá, zapato blanco y reloj de oro y va a la fiesta del pueblo, a bailar y a seducir mujeres decentes. Una ciudad sumergida en el lecho del Amazonas, donde reina el ocio y todo el mundo tiene comida abundante, aspirador y microondas. La Cobra Grande, monstruo pavoroso, que a veces es una gran anaconda, pero otras es un vapor mercante y otras un velero con las velas hechas de mortajas de novias. Son los personajes de una mitología mestiza del Amazonas, tópicos en su literatura nativista, y que entraron en la antropología en *Santos e Visagens*, de Eduardo Galvão —una obra en la línea de los estudios de comunidad de los años 40 y 50. En aquel contexto se destacaba su carácter sincrético (esas mitologías combinan tradiciones indígenas, europeas y en algunos casos africanas) y el contacto entre mundos que atestigua: lo nativo y lo extranjero, lo tradicional y lo moderno. Estudios posteriores han preferido ser menos culturalistas y más políticos, e identificar en esos «encantados» una reflexión popular, ambigua pero aguda, sobre los procesos «coloniales».

Esos estudios a los que me refiero, dígame de antemano, son pocos: los *caboclos* («mestizos» es una mala traducción, pero es útil para salir del paso), a pesar de componer la abrumadora mayoría de la población amazónica, ocupan un lugar insignificante en la bibliografía, si se comparan a los escasos indios. El libro de Candace Slater, que participa discretamente de la interpretación «política» deja ver por qué. Mientras las etnografías sobre grupos indígenas, escritas habitualmente como al margen del tiempo, o al menos de *nuestro* tiempo, parecen siempre actuales, los estudios *de comunidad* o sus herederos, preocupados con el devenir y el cambio acelerado, suelen transmitir una extraña sensación de estancamiento; el equivalente textual de una fotografía amarillenta, que desanima por igual a lectores e investigadores. *Dance of the Dolphin* se lanza a ese género difícil y da una visión puntillista —el texto está recamado de imágenes fugaces y ricos adjetivos— de la Amazonia corriente de este fin de siglo. El escenario principal es la pequeña ciudad de Parintins, próxima a Manaus, pero el libro recorre muchos otros lugares, desde aldeas en la frontera de la Guayana hasta remotos seringales del suroeste amazónico.

El delfín —más exactamente el *boto rosa*, *Inia Geoffrensis*, que hay que diferenciar del *boto tucuxi*, un animal benigno y un tipo de delfín más común en todo el mundo— es el hilo conductor de esa descripción de la vida y el arte de narrar de hombres y mujeres comunes. El delfín rosado es una bestia anómala, demasiado astuta y curiosa, pero también un ser sobrenatural anómalo, cuando se le compara con

los santos y demonios de las religiones brasileñas, o con los otros númenes de selvas y ríos —en general *elementales* en varios sentidos de la palabra. El *boto* es equívoco. Es el índice de un orden ecológico en retirada, y por eso sus «devotos» tienden a pensar que ya no se le encuentra allá donde la urbanización y la rapiña han sentado sus reales. Pero es también la encarnación del «blanco» rico, del dueño del caucho o del oro. Es en todo caso, y sobre todo, un sujeto y objeto del deseo: seductor al que la pasión puede perder, padre clasificatorio de todos los niños sin padre.

Candace Slater integra en buena parte la obra de Galvão —y los estudios de Heraldo Maués sobre curanderismo paraense— y ofrece así una panorámica del imaginario amazónico, en la que no faltan las referencias a ese imaginario *sobre* la Amazonia que va del Eldorado al Infierno Verde y que de ningún modo es ajeno al tema. Pero esencialmente se dedica a una tarea menos habitual, e igualmente necesaria: averiguar cómo esa mitología vive —o sea, cómo es contada, entendida, reelaborada, creída y descreída. Los mitos del delfín, que la autora prefiere a otros por su mayor sutileza y ambigüedad, no son creencias (he ahí una distinción que los antropólogos deberían hacer más a menudo), y ahí está el verdadero meollo del libro. Los narradores amazónicos se interrogan sobre el delfín —sobre la verdad o mentira de sus historias, sobre la razón de sus acciones, que nunca está clara, sobre su relación con Dios y el Diablo. La mitología, que no es una creencia, tampoco es una respuesta a los enigmas de la naturaleza; de hecho puede ser un modo de problematizarla.

La autora se detiene con provecho en la cultura sexual y las relaciones de género vigentes en la Amazonia, que son un contexto decisivo para las historias del delfín seductor. El sexo del narrador (y del personaje, ya que hay delfín macho y hembra en las historias) afecta sensiblemente a lo narrado. Me parece especialmente interesante, en el comentario a las versiones femeninas, la interpretación dada a la *enfermedad* del delfín, una especie de consunción que afecta a las que son seducidas por él. Esa revuelta doméstica impune, esa liberación de la condición cotidiana por el asedio de un seductor del más allá, recuerdan mucho a la *posesión periférica* de I. M. Lewis, y destacan un aspecto inédito, si no me engaño, de la cuestión.

La autora, profesora de español y portugués en Berkeley, ya ha escrito mucho sobre santos andaluces y romances de ciego en el nordeste brasileño. Su vasta cultura brasilianista —e hispanista en un sentido amplio y poco frecuente— le da al libro un fundamento seguro, que muchas veces se echa de menos en los esfuerzos de hermeneutas de urgencia. Aunque no tenga preocupaciones culturalistas —la química secreta entre cuentos indígenas y anécdotas urbanas no está en su mira— Candace Slater conoce bien la bibliografía reciente sobre mitología amazónica, y quizá hereda de ella la incapacidad que el americanismo estadounidense ha mostrado de asimilar la obra mitológica de Lévi-Strauss. Esto es más una digresión que una crítica, pero cabe preguntarse si la variedad de las coreografías del *boto* de un extremo a otro de la Amazonia no podría indicar diferencias sistemáticas, y sugerir para el caso de los *caboclos* por lo menos un poco de esa pluralidad cultural que nunca se niega a los indios.—ÓSCAR CALAVIA.

GIABELLINA BRUMANA, Fernando: *Las Formas de los Dioses. Categorías y clasificaciones en el Candomblé* (Cádiz: Servicio de Publicaciones. Universidad de Cádiz, 1994), 437 pp.

Resulta curioso que un libro como éste haya visto la luz en España —un país que ha borrado de su memoria el tráfico negrero, donde «macumba» es o era nombre de discoteca de provincias, en cuyas universidades la bibliografía referente a religiones afroamericanas suele limitarse a joyas muy raras (y antiguas). Curioso, pero sin misterios: se trata de un juego de manos de la migración posmoderna, el libro pertenece a una tradición intelectual brasileña o brasilianista, desembarcada en estas costas un poco al azar, y que en ellas se abriga de las marejadas intelectuales comunes en su puerto de origen.

Dicho de otro modo, *Las Formas de los Dioses* se beneficia del conocimiento directo y de la distancia. La literatura brasileña especializada —que, como ya he dicho, es de difícil acceso en España— suele oscilar entre la psiquiatría y una sociología militante. Los «cultos africanos» fueron tratados inicialmente como manifestaciones patológicas, como muestras del alma primitiva, por autores de orientación más o menos lombrosiana. Después fueron reivindicados por autores (especialmente Roger Bastide) que se adhirieron a ellos como una vía de acceso genuina a lo sagrado y a los oprimidos de la Tierra. Han escaseado, por contra, estudios que tomen estas religiones como un todo coherente, y aún más los que las pongan en relación con la sociología del país en que se desarrollan. Si religiones expresamente *mestizas*, como la Umbanda, tienen un lugar garantizado en las explicaciones vigentes del Brasil, el Candomblé sigue siendo considerado como si fuese una religión africana, introducida en Brasil por causas bien conocidas, pero de todos modos extrínsecas al propio culto.

Está con esto justificado el proemio y en general definido el libro. Escrito a una discreta distancia, *Las Formas...* deja ver con claridad que el Candomblé pertenece al Nuevo Mundo. Se basa en un extenso trabajo de campo, centrado en un «terreiro» de São Paulo —lo que ya de por sí es una novedad en un campo de estudios que hace de la antigua Bahía su santuario— pero no excluye una experiencia más amplia, con otros terreiros y con grupos de Umbanda. La descripción es rica, al mismo tiempo detallista (el anecdotario es sugestivo) y sistemática, y respeta así algunas peculiaridades del Candomblé. Por ejemplo, la prioridad absoluta del ritual en una religión cuya mitología es defectiva y subsidiaria, y que puede, sin mayores problemas, tomar prestada su teología de alguna otra religión (el catolicismo o el espiritismo). El discurso en general es accesorio en el Candomblé, lo que no siempre es comprendido por los adoradores del Verbo. La topografía ritual del terreiro, por ejemplo, es el mejor marco para sistematizar los seres sagrados —*orixás, exús, eguns*—, que no deben confundirse ni encontrarse más de lo debido, pero cuyos límites es a veces difícil trazar con palabras.

Insistamos en la mitología: el panteón del Candomblé no es protagonista de una historia ejemplar —de buenos o malos ejemplos— sino más bien un sistema clasificatorio (el zodiaco es un buen término de comparación aunque anémico), que se aplica a los fieles, a las fiestas o a cualquier otro elemento del universo religioso. El título del libro puede llevar a engaño: no se trata de la exposición formalizada de un sistema de creencias (hay quien opina que los análisis de cuño estructuralista se limitan a eso), sino de describir el modo, sumamente sofisticado, en que un sistema ri-

tual puede, a partir de un conjunto de dioses, dar un lugar a cada detalle de la vida individual y social de sus fieles. El del Candomblé es un politeísmo refinado, más dado a la reflexión pluralista que a la interpretación o a la fe, que lejos de disolver al fiel dentro de la divinidad consigue elaborar dentro de cada fiel una divinidad irrepetible —*fazer* o *santo* es el objetivo declarado de su trabajosísimo proceso de iniciación.

Hay mucho más, claro está, en el Candomblé y en el libro: las artes adivinatorias, el papel del secreto, el trance —un elemento espectacular cuyo peso dentro de la religión se ha exagerado indebidamente—, el lugar de la hechicería, o de conceptos de tipo *mana* (como *axé*, un término del Candomblé que hace fortuna lejos de él en los campos más variados, para designar un tipo de música, un perfume o el genio de una ciudad). En fin, todo el batallón de los misterios que ha poblado en fuertes dosis una vasta literatura, especializada o no, seducida por lo exótico. Nada que objetar: las imágenes y los olores son de hecho fuertes, pero el libro se ocupa de puntualizar que el Apolo del candomblé no es menos vigoroso que su Diónisos, y es sin duda más sorprendente.

El libro de Giobellina se aparta de las definiciones puristas del Candomblé, que creían posible y adecuado ignorar en la descripción cualquier elemento no africano, pero no se adhiere sin reservas a las revisiones críticas que han insistido en su carácter histórico y mestizo. La «raíz» del candomblé no es sólo una ideología, sino un criterio en la transmisión del conocimiento y en la economía —interna y externa— del Candomblé. Es decir, influye en las relaciones que unos terreiros mantienen con otros, y en la relación que el Candomblé mantiene con otras religiones. Fiel a su pluralismo, el Candomblé puede no obstante integrar segmentos de otras religiones; sus elaboraciones sincréticas están lejos de ser aleatorias y proceden de una marcada tensión entre el tradicionalismo y la voracidad brasileña hacia lo extraño.

El Candomblé, como ya se ha dicho, forma parte del Brasil, y por ello el libro dedica alguna de sus páginas fundamentales a indagar en las relaciones del terreiro sagrado con el hogar y la calle (los dos términos en que Roberto da Matta ha basado una de las más recientes y populares «explicaciones» del Brasil). No se trata de política externa, ni podría serlo en ese país en que las imágenes domésticas son lugares comunes para entender y dominar una sociedad demasiado extensa: la culinaria, la (homo)sexualidad y la autoridad familiar dentro del terreiro están paradójicamente entre sus datos más trascendentes.

Las novedades son muchas para los especialistas brasileños, y, claro está, muchas más para los lectores españoles, que aunque lleguen tarde a la fiesta van a encontrar en este libro una entrada franca.—ÓSCAR CALAVIA.

FRIBOURG, Jeanine: *Fêtes et littérature orale en Aragon* (Paris: l'Harmattan, coll. Recherches et Documents, Espagne, 1996), 327 pp, préface de Geneviève Calame-Griaule.

Jeanine Fribourg est un chercheur heureux, son ouvrage en témoigne. Fascinée par le potlach de la fête, elle consacra plus de vingt ans de sa vie à l'étude du phénomène dans l'Espagne profonde et c'est la somme de ses observations et de son expérience qu'elle nous livre.

De la rencontre d'un ethnologue avec son terrain sont souvent nées des œuvres vibrantes. Le terrain *absorbe* le chercheur en entier jusqu'à le parfaire. Les compétences d'ethnolinguiste hispaniste de l'auteur ont trouvé dans le «désert des Monegros» un lieu pour leur unification. La terre y est dure mais nullement ingrate dès lors qu'on l'irrigue et qu'on s'y consacre. Y ont soufflé les grands vents de l'Histoire depuis les fondations territoriales jusqu'au post-franquisme pour forger l'homme d'aujourd'hui au seuil de l'Europe de Maastricht. Car c'est de cet homme-là qu'il s'agit, de cet espagnol qui puise dans les manifestations d'un autre âge les ressources pour faire face à ce que demain attend de lui.

La référence à G. Balandier montre que J. Fribourg situe son travail au cœur de cette problématique: «les sociétés traditionnelles... ont un sens aigu des conditions de leur maintien *relatif*. Elles ont conçu des moyens de remise à neuf par la fête, par le rituel, par la réaffirmation ritualisée (véritable mise en scène sociale) des rapports les plus fondamentaux. Elles tentent d'utiliser l'événement qui les menace pour le convertir en occasion de renforcement...» (extrait de *Sens et puissance*, cité p. 266). Même si cette citation ne paraît pas la plus appropriée à la société espagnole —dont l'assimilation à une société «traditionnelle» qu'on y pourrait lire ne saurait être qu'une métaphore— cette citation, donc, a le mérite de mettre l'accent sur la fonction palliative et sécurisante de la tradition, sur ce que révèle de fragilité et de craintes le fait d'y recourir et, surtout, d'œuvrer à sa perpétuation.

En outre, pour aussi métaphorique que puisse être le raccourci amalgamant société complexe et communauté de tradition, les rapports entre les deux n'en habitent pas moins l'étude proposée. Sachant que les sociétés contemporaines englobent des îlots communautaires —qu'elles protègent ou engendrent—, l'intérêt se porte sur le réseau de leurs inter-relations.

De la créativité, dont l'auteur admet que la source reste plus urbaine que rurale, elle va s'attacher à révéler la part qui revient à la communauté villageoise comme preuve de sa vitalité et de l'authenticité de ce qu'elle promeut.

C'est en tant que prise dans ces tensions —avec les risques d'arythmie sinon de fractures qu'elles entraînent— entre tradition et modernité, temporisation et urgence d'adaptation, conformisme et innovation, régression et évolution que la livraison de J. Fribourg féconde des interrogations cruciales.

Son étude comporte une partie descriptive suivie d'une analyse fonctionnelle des éléments décrits.

Dans la description sont nettement distinguées les composantes festives non verbales et les verbales, lesquelles donnent lieu à analyses séparées de la forme et du contenu. Le titre même de l'ouvrage souligne combien il importe à son auteur que les paroles du «dance», comme celles des jotas et celles des slogans (mais qui se repèrent moins distinctement que les deux autres formes verbales), soient considérées comme formant un corpus de littérature orale.

J. Fribourg s'est donné les moyens de servir son propos. Par une traque systématique des variations de la forme et celle des lieux et modes d'insertion de l'actualité, fût-elle anecdotique, dans la trame traditionnelle du texte, elle parvient à circonscrire les points de jointure où le nouveau vivifie l'ancestral, à rendre visibles les rouages de la *dynamique* de la fête.

Le plan est très clairement découpé, scrupuleusement suivi, continuellement maîtrisé. La description des festivités reste exemplaire, à mettre entre les mains de nos étudiants, et hommage doit être rendu à l'auteur qui, partagée entre l'impératif scien-

tifique d'exhaustivité et le souci de ne pas lasser le lecteur, a su fournir les références tout en évitant l'excès de lourdeur. Il n'est pas jusqu'aux cadres historique et géographique indispensables dont n'aient été gommée toute surcharge pour en faciliter la lecture!

Si, maintenant, on confronte les facteurs essentiels dégagés du contenu du corpus avec l'analyse qui est faite de l'ensemble des manifestations en termes des rôles psycho-sociaux qu'il assume, une possibilité de dialogue s'ouvre entre l'auteur et le lecteur.

De ce qui ressort du traitement du corpus on pouvait, en effet, craindre qu'une vision tronquée, déformée, par trop idéalisée de ces réjouissances ne l'emportât. Aimable chronique villageoise, déchargeoir des antagonismes sociaux, tribune de critiques salutaires et jamais cruelles puisque toujours déviées par la drôlerie et la dérision, ainsi se présente la fête ; on y aborde les thèmes qui rallient, jamais ceux qui fâchent, sur une liturgie ancienne on y *joue* l'accord communautaire, à l'être si bien ensemble que chacun sortira de la *représentation* plus fort parce que plus catholique, plus espagnol, plus aragonais, plus villageois et, j'allais oublier, plus viril...

Exaltation des valeurs d'appartenance dont il est impossible d'évacuer la part d'ombre, le poids des stéréotypes, la vertu lénifiante des préjugés, l'inefficacité des réponses toutes prêtes à des situations inédites. Pseudo «monde à l'envers» qui n'offre du verso de la quotidienneté qu'une image convenue, trop jaunie pour faire long feu.

J. Fribourg a trop de finesse, trop de culture anthropologique et même politique pour tomber dans le piège d'un optimisme définitif. Elle est trop honnête pour couvrir les ambiguïtés et même les contradictions qui surgissent dès qu'on pousse plus avant l'analyse et ce, quitte à déplaire à sa communauté informatrice. Elle a dû se faire violence car, après avoir patiemment désamorcé le moindre pétard susceptible d'introduire une fausse note dans la joyeuse assemblée, elle lève le voile sur l'ambivalence de ces fêtes de tradition. Si, comme le dit Hannah Arendt dans *La crise de la culture*: «Une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites, c'est à dire par des préjugés», comment le conservatisme qui prédomine dans ces fêtes ne prêterait-il pas à caution? Dresse-t-il de véritables bastions de résistance à l'arasement de nos identités culturelles ou bien ne témoigne-t-il que d'un art consommé de créer de l'illusion?...

Il est au moins un autre biais par lequel peut s'engager la réflexion que suscite l'étude présentée. Dans la mesure où il est difficile de ne pas en faire une lecture comparative, on est amené à en conclure que la notion de «populaire» ne recouvre pas la même réalité en Espagne qu'en France, par exemple. Les conditions pour qu'une telle conclusion cesse d'être un poncife et accède au statut de constat objectivement établi paraissent remplies en l'occurrence; le dégagement de caractéristiques propres à la version espagnole du concept permet d'en cerner l'originalité.

En mettant à part les données historico-géographiques, toujours particulières à chacun des états-nations du monde moderne, la spécificité hispanique du «populaire» telle qu'elle émerge des manifestations décrites consisterait en la *théâtralisation* des fêtes sur trame religieuse.

J. Fribourg rectifie une telle vue en notant que, sur son terrain, tout se passe «comme si ce qui n'est pas sacré avait des racines plus profondes dans l'esprit populaire que le sacré, qui serait comme une sorte de couverture superposée à ce fond de culture traditionnelle» (p. 267), autrement dit, le rituel catholique servirait essentiellement d'alibi à la *fusion* de la fête et du théâtre.

Cette particularité intéresse le sociolinguiste au plus haut point en ce qu'il y voit converger les résultats de ses propres observations. En effet, lorsqu'une approche contrastive de données linguistiques montre que les espagnols et les français n'ont pas la même attitude face à leurs langues respectives, à l'usage quotidien qu'ils en font, la recherche d'une différence dans les rapports que les uns et les autres entretiennent avec le théâtre s'est imposée à titre d'hypothèse. L'éclairage qu'y apporte l'étude des fêtes en confirme le bien-fondé, ce qui est à verser au crédit de la complémentarité disciplinaire. Tel qu'il est, l'ouvrage de J. Fribourg déplace le débat, l'élargit, le fait déborder de son cadre; n'est-ce pas le plus grand mérite d'un travail que de repousser chaque fois plus loin le questionnement?—JACKIE SCHÖN.

*Les traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal du Moyen Âge à nos jours.*

Présentation de Rose DUROUX (Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1995), 355 pp.

*Moeurs des uns, coutumes des autres. Les Français au regard de l'Europe. Une anthologie.*

Sous la direction de Alain MONTANDON (Clermont-Ferrand: Université Blaise Pascal, 1995), 311 pp.

*Bibliographie des traités de savoir-vivre en Europe du Moyen Âge à nos jours.* Tomo II.

*Italie-Espagne-Portugal-Roumanie-Noruege-Pays Tcheque et Slovaque-Pologne.* Sous la direction de Alain MONTANDON (Clermont-Ferrand: Université Blaise Pascal, 1995), 411 pp.

El «Centre de Recherches sur les Littératures Modernes et Contemporaines» (CRLMC) de la Universidad francesa de Clermont-Ferrand lleva a cabo desde hace varios años una serie de estudios sobre la historia de los tratados de «savoir-vivre», un término que tiene difícil traducción en español ya que no se corresponde estrictamente con la urbanidad y sí más con el comportamiento en la sociedad. En el reciente congreso celebrado el mes de octubre de 1995 en el Senado de París sobre «L'Europe des politesses et le caractère des nations. Regards croisés» se han presentado las tres obras que arriba se mencionan.

En todos los tiempos las élites se han preocupado por transmitirse una serie de normas que les sirvieran para su promoción social. La forma ha sido diversa tanto en el género elegido como en el estilo, y va desde el tratado clásico con comentarios morales y un estilo que permitiera su memorización, hasta los manuales prácticos para hacer de la vida en sociedad un éxito. La literatura no ha quedado al margen y fábulas, sermones, epistolarios, novelas, comedias, etc., reproducen modelos de comportamiento de cada época.

La primera de las obras que reseñamos: *Les traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal*, es una excelente miscelánea coordinada por la profesora Rose Duroux, que permite una nueva aproximación a la historia social de España a través de fuentes muy diversas y desde la Edad Media a nuestros días.

Rita Costa Gomes en «Usages de cour et cérémonial dans la péninsule Iberique au Moyen Âge» (pp. 3-18) estudia los ceremoniales de la Corte, herederos del modelo carolingio, que se desenvuelven en un espacio sagrado y simbólico. Milagros Rivera

en «Los tiempos de la vida femenina en dos tratados del siglo xv» (pp. 19-26) compara las recomendaciones de un escritor anónimo castellano a sus hijas a principios del siglo xv con los escritos de Cristina de Pisan. Se manifiesta el contraste entre el sistema patriarcal estricto y el tiempo imaginario que la autora concede a las mujeres. Catalina Buezo en «Mosén Hugo de Urriés: La Cortesía poética como ideal de vida en el cuatrocientos hispano» (pp. 27-42) estudia los preceptos que este poeta, perfecto cortesano y embajador de Juan II de Aragón, dicta en su obra. Víctor Infantes en «La Cortesía en verso de Pedro de Gracia Dei y su tratado *La Criança y verdadera doctrina* (1488)» (pp. 43-54) comenta la conducta de Corte a través de este incunable que describe, con reflexiones éticas, las maneras a observar desde el paje al Grande. Nieves Baranda en «Gestos de la Cortesía en tres libros de caballerías de principios del siglo xvi» (pp. 55-68) se centra en el significado del beso según el lugar corporal en que se dé y cómo marca la elevación del caballero. Lucien Clare en «Que savoir vivre c'est savoir manger. Les contenances de table prêchées aux moines par l'évêque de Mondoñedo» (pp. 69-92) comenta el «Oratorio de religiosos» de Antonio de Guevara, destinado a leerse durante la comida de los frailes. José Miguel Martínez Torrejón en «Un avatar espagnol du *De civilitate* de Erasme: Le *Tratado de la buena criança* del humaniste aragonais Juan Lorenzo Palmireno» (pp. 107-20) analiza esta obra dirigida a los adolescentes de origen rural que acuden a la Universidad, con las normas precisas para la promoción social. Anne Milhou-Roudié en «Erasme et Dionisius Caton: deux modèles de savoir-vivre pour le jeune Espagnol (Civilité et éducation en Espagne du xv<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle)» (pp. 121-30) estudia el éxito de las distintas ediciones que a partir del siglo xvi se hacen de los «Dísticos» de Caton como parte de una cierta democratización de la buena educación, de tal modo que acabarán conociéndose popularmente como «catones». Jeanne Allard en «Les règles de l'étiquette à la cour des Habsbourg d'Espagne, xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles» (pp. 131-44) describe superficialmente las nuevas normas impuestas en la Corte por el emperador Carlos y la rigidez que dará fama al ceremonial español. Guy Lemeunier en «Façons de parler: Sur les normes sociales de l'expression orale dans la Murcie du xvii<sup>e</sup> siècle» (pp. 145-60) pasa revista a la importancia que los preceptistas murcianos conceden a la palabra en la actuación de eclesiásticos, militares y administradores. Françoise Zmantar en «Mains de femmes» (pp. 161-80) comenta la importancia concedida a la mano desde la Antigüedad para sellar contratos, dar palabra de matrimonio, etc., y cómo tras el concilio de Trento la Iglesia regulariza estos actos. Entonces la mano pasa a ejercer un poder de atracción, como se refleja en las comedias del teatro español. Agustín de la Granja en «Ronda y galanteo en la España del Siglo de Oro» (pp. 181-94) pinta un retrato de esta forma de comportamiento amoroso en el que nada se improvisa. Christian Andrés en «Le savoir-vivre dans quelques *Comedias* de Lope de Vega» (pp. 195-204) comenta a través del galán, la dama y el gracioso el desarrollo de las normas de urbanidad en la comedia. Maria-Grazia Profeti en «La danza como savoir-vivre en la España del siglo xvii» (pp. 205-14) nos habla de las escuelas de danza masculinas, donde el profesor posee las cualidades del perfecto cortesano y las inculca a sus discípulos. Felice Gambin en «Modelos y representaciones del comportamiento en Baltasar Gracián» (pp. 215-30) resalta la imposibilidad según Gracián, de resumir en un texto normativo el discurso de toda una vida al no haber reglas estables de comportamiento. Sebastian Neumeister en «Techniques de visualisation verbale dans le traité *El Discreto* de Baltasar Gracián» (pp. 231-48) destaca cómo Gracián se sirve de las viñetas que ilustran su estudio para lograr sus objetivos estéticos y morales. Un solo estudio se

consagra al siglo XVIII, el de Anne-Marie Pascal «Suivre la mode, choisir un époux ou l'art de vivre avec son temps dans la société portugaise au XVIII<sup>e</sup> siècle» (pp. 249-58) nos describe las reglas de comportamiento en la moda y el matrimonio según el teatro portugués de ese tiempo. Lucette Petit en «Nourriture et cérémonies de table: signe référentiel et narratologique dans les romans d'Eça de Queirós» (pp. 259-76) observa cómo la mesa es el lugar donde confluyen todos los vicios y las virtudes. Manuel Morales Muñoz en «Las enseñanzas de la virtud: Reglas cívico-morales en los catecismos del siglo XIX» (pp. 277-86) aborda la sociabilidad de la época a través de estos pequeños tratados que intentan promocionar por la educación a una población analfabeta en su mayoría. Jean-Louis Guereña en «École et socialisation. Les manuels de civilité à l'usage des écoles primaires en Espagne au XIX<sup>e</sup> siècle» (pp. 305-14) estudia los manuales de urbanidad bajo la legislación educativa que se interesa en ellos como vehículo para socializar a la población. Josette Borderies Guereña en «Traité d'hygiène et d'économie domestique pour les jeunes filles dans l'Espagne de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle» (pp. 305-314) comenta la escasa instrucción impartida a las jóvenes en ese tiempo. José Ramón González, F. Javier Rodríguez Pequeño y F. Javier García Rodríguez en «Los usos de la literatura. Buenos modales y normas de conducta e higiene en *La Novela Corta* (1916-1925)» (pp. 315-22) estudian la divulgación de la urbanidad en las clases medias a través de esta literatura breve y popular. Carlos Javier García en «Tristana y Fortunata: fórmulas sociales y escisión del personaje» (pp. 323-30) estudia el conflicto entre el comportamiento natural y el adquirido. Carmen Figuerola Cabrol en «Rol de la hipocresía en la sociedad española según *Cien años de urbanidad* de Amando de Miguel» (pp. 331-44) examina el grado de relación entre cortesía e hipocresía en nuestra sociedad. El libro concluye con un estudio sobre un tratado sefardita del siglo XVI aljamiado, ejemplo de la existencia en España de distintas normas de conducta.

Complemento de esta miscelánea es la primera bibliografía que se publica sobre el comportamiento social en Europa: *Bibliographie des traités de savoir-vivre en Europe*. La parte española da noticia de más de seiscientas obras aparecidas desde el siglo XVI a nuestros días.

En *Moeurs des uns, coutumes des autres* el tema es la visión que los franceses han tenido sobre el resto de los europeos a lo largo de la historia. En lo que se refiere a España se dan textos de B. Joly, A. Brunel, B. de Monconys, F. Bertaut, Mme. d'Aulnoy, Marin Le Roy, la Princesa de los Ursinos, Saint-Simon, J. B. Labat, Astholphe de Custine, T. Gautier, y L. Meynard. Precede a cada uno la presentación por un especialista.—M.<sup>a</sup> DEL CARMEN SIMÓN PALMER.

STOCKES, Martin (ed.): *Ethnicity, Identity and Music* (Oxford: Berg, 1995), 212 pp.

El libro *Ethnicity, Identity and Music*, recientemente publicado por la editorial Berg en Oxford, viene a constatar la consolidación de un proceso que no ha hecho más que intensificarse dentro de los trabajos etnomusicológicos en las últimas décadas: es decir, la «normalización» de la etnomusicología como disciplina antropológica que ha de ocuparse de la música como cultura en nuestra época. Y aunque se trata de un proceso en el que aún quedan muchos caminos por recorrer e importantes pasos por dar, puede afirmarse también que, dentro del panorama internacional, esta orienta-

ción de la etnomusicología hoy constituye, ya, una realidad afianzada e irreversible. Es algo, además, que se traduce en la bibliografía utilizada, en los grandes autores que sirven de principal guía, en los enfoques, en la terminología y en los planteamientos metodológicos.

Repasando lo que ha sido el titubeante camino de la etnomusicología durante este siglo, viene al recuerdo lo que Franz Boas dijera a Margaret Mead ante el primer trabajo de campo de ésta: «no perder el tiempo con la etnografía». Frase que debe ser entendida en lo que parece su verdadera intención, no como desdén ante el mayor acopio de datos posible, sino ante la indiscriminada recopilación de los mismos. O sea, que el etnógrafo neófito ha de preocuparse más por un conjunto de problemas dentro de una cultura concreta que por la interminable enumeración de descripciones sobre aspectos que tengan que ver con ella.

Y es en ese sentido donde la obra a la que me estoy refiriendo refleja con más rotundidad el grado de madurez de la disciplina etnomusicológica en algunos países. El libro no «pierde ya el tiempo» en discusiones sobre la medición musical y en la prolíja consignación de lo pintoresco. Aquí se va directamente al asunto: cómo y de qué manera la música sirve para preconstruir, construir y reconstruir nuestro concepto sobre un lugar. No en vano el trabajo se subtitula *The Musical Construction of Place*. Y como señala el coordinador de la obra, Martin Stockes, en la introducción: «Este volumen trata de mostrar cómo los antropólogos podrían emplear la materia musical en sus discusiones de la construcción social, exploración y control de las categorías de identidad y sus límites».

La música aparece en el libro como centro de una serie de conceptos (espacio, lugar, territorio) que solemos utilizar vagamente para señalar: bien el ámbito que todos podemos transitar en un momento dado, bien el lugar que individualmente hacemos nuestro, o bien el territorio que un grupo concreto reivindica y defiende. Y cada música nos hace prefigurar Oriente u Occidente, éste o aquél país y región incluso antes de conocerlo, del mismo modo que también propicia la consecución del rito o define y evoca nuestra identidad. No sólo armoniza y une, sino que igualmente apuntala fronteras e instiga a la violencia o al acatamiento. ¿Seguiremos tan sordos como para no comprender que, en nuestro propio espacio y tiempo, los jóvenes se autodefinen por la música que escuchan?—LUIS DÍAZ G. VIANA.

PELEGRÍN, Ana: *La flor de la maravilla - Juegos recreos retabílas* (Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996), 382 pp., con ilustraciones.

El libro recientemente publicado por Ana Pelegrín bajo el sugestivo título de *La flor de la maravilla* establece un paso adelante en el conjunto de los trabajos dedicados a lo que la autora, en palabras de Peter Burke, denomina «pequeña tradición». El estudio de la tradición oral infantil española e hispanoamericana ha sido dignificado desde atrás por la autora que, sin renunciar a integrar los textos documentados, diacrónica y sincrónicamente, en sus correspondientes categorías literarias, ha venido ampliando la comprensión de los mismos con aportaciones relacionadas con su función lúdica, gestualidad, sentido de la teatralidad y representaciones iconográficas. Se trata, una vez más, de un libro cuidadosamente editado, de lectura amena y numerosas ilustraciones perfectamente engranadas con los contenidos teóricos de cada uno

de los capítulos. Únicamente cabría poner algún reparo a la estructuración de los contenidos del libro, sobre todo en el capítulo dedicado al tema de las retahílas, pues la acumulación y la diversidad de los elementos informativos puede llegar a desdibujar la línea seguida en la argumentación central.

Un rasgo de originalidad destacable en *La flor de la maravilla* deriva, a mi modo de ver, de la armónica presencia de dos enfoques o puntos de vista complementarios entre sí. De un lado, una visión «desde dentro», momentos en que Ana Pelegrín asume el papel de receptora de una tradición familiar que se amplía a las sensaciones experimentadas a través de su labor como recolectora de textos orales. De otro lado, una visión «desde fuera», más intelectual y reflexiva, basada en el conocimiento de las fuentes antiguas y modernas y en el dominio de los trabajos teóricos fundamentales y las compilaciones que atañen al estudio de los textos de la tradición oral infantil; según queda reflejado en las notas y en la bibliografía final. Prueba de ello son las numerosas referencias a las fuentes antiguas, Correas, Alonso Ledesma, Covarrubias, Rodrigo Caro, etc.; tratados generales sobre oralidad, Ong, Finnegan, Zumthor, etc.; estudios hispánicos y compilaciones, Ménendez Pidal, Benichou, Asensio, Sánchez Romeralo, Margit Frenk, Diego Catalán, etc.; de la tradición hispanoamericana, Garrido de Boog, Henríquez Ureña, Díaz Roig, etc., y de la literatura popular, Caro Baroja, García Enterría, etc.

La obra se presenta estructurada en siete capítulos en los que se enlaza el pasado con el presente y la literatura culta con la popular, se analiza la poética de la tradición oral infantil, se muestra el carácter pan-europeo de una serie de juegos infantiles y sus textos oralizados, se describen las cronologías de los ciclos festivos y se averiguan referencias en la literatura de autor culto, a través de consistentes ejemplificaciones, se nos sitúa en el ámbito en el que se hacen explícitos los varios géneros del repertorio infantil. A todo ello cabe añadir las aportaciones de la autora en lo que se refiere a la terminología y, lo que resulta más arriesgado, propuestas de clasificación de los géneros y temas que pueden servir de base a estudios futuros. Finalmente, el apartado «Ramillete nuevo de antiguo vergel» recoge una selección de textos inéditos, retahílas, canciones de corro y romances, de la colección reunida por la autora que viene a engrosar los *corpora* documentales de los géneros orales de transmisión infantil hasta ahora conocidos.

Dada la función lúdica de los textos oralizados por los niños, la cuestión del engarce entre «Juego y poesía oral» desarrollada en el capítulo inicial constituye una premisa necesaria que afecta al conjunto de los temas tratados a lo largo del libro. Aquí encontramos ya una esclarecedora definición de los juegos tradicionales infantiles y una propuesta de clasificación que intenta superar las dificultades que implica la agrupación de un conjunto de textos, nada homogéneos, donde las funciones, los temas e incluso los géneros se resisten a someterse a reglas estables. Al tratar de las «Retahílas» (cap. 2), se enuncian las diversas funciones a partir de las cuales se esboza el esquema para su clasificación. Una vez constatado el pan-europeísmo del género se nos muestra la relación entre los textos del pasado y los documentados en época reciente, textos cuyos procedimientos expresivos ofrecen los rasgos definitorios de una cierta tradicionalidad oral. Las ramificaciones de algunos temas de cultura popular que abocan en el llamado «Mundo al revés» (cap. 8) ofrecen un atractivo panorama aprovechado por Ana Pelegrín que, a través de ilustrativas ejemplificaciones, nos va adentrando en los contextos recreadores de los disparates que incluyen gestualidad e iconografía.

La fragilidad de los testimonios procedentes de la tradición oral desde la óptica de una buena parte de los estudiosos de la literatura culta justifica el esfuerzo realizado por Ana Pelegrín para rastrear los testimonios «materializados» que dan fe de la existencia de la «pequeña tradición», descritos en los siguientes capítulos: múltiples referencias contenidas en los *Días geniales o lúdicos* de Rodrigo Caro (s. XVII); documentación de algunos entretenimientos mediante la aplicación del comparatismo a las fuentes textuales (autores cultos del Siglo de Oro), fuentes iconográficas (*Juegos de niños* de Peter Bruegel, el viejo) y fuentes orales de la tradición andaluza; periodización de los ciclos festivos en la rememoración dieciochesca de José María Blanco White, y otras referencias, que conjugan lo oral y lo escrito, a los ámbitos donde se manifiestan los géneros orales infantiles: cuentos, enigmas y adivinanzas, retahílas, romances, etc.

Las páginas que, en el último capítulo, se dedican al análisis de los «Romances orales en la tradición infantil», constituyen una significativa contribución que viene a llenar un vacío derivado de la escasa atención prestada por los especialistas a esta sección del Romancero, desinterés justificado en cierta medida por la reducción y carencia de viabilidad de los textos como resultado de la propia dinámica de la transmisión infantil que tiende a frenar la capacidad de apertura de los modelos. Refiriéndose a los romances, la autora manifiesta su extrañeza ante la actitud de Jacobo Grimm, excepcional colector y divulgador de los cuentos folklóricos, porque «no hizo alusión alguna al repertorio de la infancia» pero, parece olvidar que en el prólogo a su *Silva de Romances* de 1815, nutrida en su totalidad por versiones impresas del Romancero antiguo, Grimm, como buen romántico, refleja su admiración por los más remotos testimonios romancísticos y reconocía tener escasa noticia de la tradición oral moderna en textos «inéditos, recogidos por un viajero aficionado a la poesía castellana». En la actualidad, y salvo raras excepciones, las versiones del Romancero infantil se limitan a ocupar un lugar relegado a las últimas páginas de las colecciones publicadas de romances tradicionales. Ana Pelegrín realiza un minucioso estudio de la tradición romancística de la infancia que, a menudo, traspasa los límites de lo puramente literario. Sin renunciar a la necesaria objetividad, pero asumiendo la perspectiva del niño como receptor, recreador y transmisor de tradición, la autora muestra la incidencia de la función lúdica en la transformación de los poemas a través de acoplamiento de los textos al movimiento y al gesto de los juegos. En lo que se refiere a la clasificación, conviene precisar que pese a su afirmación, el Instituto «Seminario Menéndez Pidal» no cuenta todavía con una clasificación definitiva de los temas del repertorio infantil aunque, obviamente, la propuesta de agrupación de los poemas en novelescos, históricos, religiosos y burlescos responde a taxonomías preestablecidas. El listado de romances recoge cuarenta y siete títulos que, sin ser necesariamente privativos del repertorio de los niños, han penetrado, más o menos ocasionalmente, en su cadena de transmisión. Sobre este listado cabría señalar la innecesaria repetición del romance *Muerte del galán* contaminado con *No me entierren en sagrado*, incluidos ambos como temas autónomos, y la no pertenencia al Romancero de canciones narrativas como *Atropellado por el tren*, *Muerte de Prim* y algún otro.

El aparente desacuerdo de Ana Pelegrín con el parecer de Ramón Menéndez Pidal cuando éste afirmaba que «La última transformación de un romance y su último éxito es el llegar a convertirse en un juego de niños» se diluye en los propios argumentos de la autora en el apartado de los «Procedimientos expresivos de la actividad recreadora del niño», pues ella misma corrobora la decadencia de los romances como género

literario por la merma del carácter narrativo de los textos, la significación de los procedimientos poéticos y la presencia en los repertorios de la infancia de contaminaciones ajenas al ámbito del Romancero tradicional. Pero, pese a su relativo declive, no debemos olvidar que los romances infantiles todavía comparten ciertos rasgos definitorios con los romances de mayor abolengo, por lo que deben ser considerados como parte del género visto en su conjunto. Prueba de ello es que un buen número de las transformaciones apuntadas por Ana Pelegrín para los repertorios infantiles, reflexiones acerca de la transmisión y del estilo tradicional, memorización de los textos en el ámbito familiar, prevalencia de las informantes femeninas, interferencias de la censura, etc., afectan de lleno a la mayor parte de los romances sean estos infantiles o no. Con acusadas matizaciones centradas en el caso específico de los niños, se alude por ejemplo a la «fragmentación» o «condensación de secuencias», tendencia derivada de la escasa actualización de una buena parte de los romances en las sociedades que aún los conservan, «sustituciones léxicas», variantes definitorias del Romancero en su nivel verbal e «inclusión de estribillos» o «repetición de versos», modo normal de recreación de los poemas romancísticos acompañados de melodía desde su origen como género cantado. En consecuencia casi todos los textos (aunque no todos) hasta ahora inéditos, agrupados bajo el título de «Romances» en la última sección del libro constituyen parte integrante de los *corpora* del Romancero tradicional.

*La flor de la maravilla* es, en definitiva, el fiel reflejo de la continuada preparación de su autora en el campo de lo que entendemos por literatura de transmisión oral (pese a lo inadecuado de la terminología) y sus conexiones con la literatura escrita. El interés de este libro no se reduce por tanto al espacio modestamente ocupado por los repertorios de recreación infantil, donde Ana Pelegrín es ya una autoridad reconocida, sino que, además, ofrece información y perspectivas que repercuten en el contorno de otra categoría de estudios también relacionados con la oralidad. *La flor de la maravilla* es asimismo una obra escrita con sensibilidad hacia el tema tratado que, por su contenido y su cuidada presentación, reúne las cualidades exigibles en una obra de divulgación donde lectoras y lectores no especialistas podrán reconocerse como depositarios de una hermosa herencia cultural asumida inconscientemente durante los años de infancia.—ANA VALENCIANO.

PEÑA, Justo y ZAVALA, Antonio: *El pastor del páramo* (Oyarzun, Guipúzcoa: Editorial Sendoa, 1995), 2 vols., 177 y 213 pp., con fotografías.

Antonio Zavala comparte con la tradición folklórica más extendida en España su interés inicial por el conocimiento y recuperación de la propia cultura. También, incluso, el hecho de que en esa labor se haya centrado —especialmente— sobre la literatura popular, lo que viene siendo frecuente en muchos de los folkloristas europeos desde la aparición de esta disciplina en el siglo XIX.

Como algunos de ellos, ha pasado a interesarse más y más por el fenómeno de la creación literaria que ha venido llamándose «popular» en cuanto a problema en sí; por encima de confines territoriales y estrecheces localistas. De ahí que, tras una inmensa tarea de recogida de literatura popular en euskera haya empezado a publicar, en los últimos tiempos, varios trabajos del mismo tipo realizados, ya, en ámbitos de habla solamente castellana.

Pero Zavala no es —exactamente— un folklorista «al uso». Por lo menos, al uso de aquí. Su amplio concepto de «literatura» le ha llevado a recoger no sólo aquellos materiales que —tradicionalmente— son considerados como folklóricos (romances, cantos, cuentos), sino también la memoria de lo vivido por sus informantes. De modo que algunos de sus últimos libros se parecen más a lo que, en antropología, conocemos como «historias de vida» que a una recopilación convencional de literatura popular. Hay pues, un cambio —quizá no muy perceptible para quienes hayan seguido su ingente tarea de recopilador desde los primeros trabajos— en los planteamientos teóricos y metodológicos de este investigador independiente que resulta fundamental: pues, ahora, Zavala trabaja «de otra manera», recogiendo texto y contexto, lo colectivo y lo individual, lo que es aceptado convencionalmente como «literatura» —aunque se la tilde de «popular»— y lo que empieza a trascender ese concepto.

Puede decirse que Zavala ha ido «antropologizando» su trabajo. Y esa nueva orientación —de recogida cada vez más antropológica de la literatura popular— es la que, por escasamente cultivada (y comprendida) en nuestro país, a mí me parece más interesante. Los dos volúmenes que, con el título de *El pastor del páramo*, se han publicado en 1995 constituyen un buen ejemplo de ello. El «informante», Justo Peña, aparece como coautor de la obra, lo cual es, ya, cosa poco corriente y muy significativa. Zavala no le ha tratado como a un simple «archivo parlante» de reliquias folklóricas, sino como a un ser humano perfectamente individualizado con experiencias particulares que contar; y ha transcrito esas experiencias con el pulso de un amanuense meticoloso no carente de sensibilidad etnográfica.

Muchos folkloristas no hubieran sabido qué hacer con este material no estrictamente «tradicional» —o de tradición actualizada desde la propia vida— y hubieran dejado pronto a Justo que, según aquí declara, apenas recordaba romances. Zavala supo escuchar —y valorar— otras cosas; más aún, supo «traducirlas» al código de la escritura y, por lo tanto, reinventarlas en el mejor sentido del término: el de descubrir lo que estaba oculto. Pues transcribir un relato oral de estas características es hacer, incluso, más que una traducción, aunque Zavala modestamente se quite importancia y deje hablar (sin interrupciones) a Justo, de principio a fin.

La viuda del pastor, muerto tan sólo un año antes de que el libro viera la luz, comprendió perfectamente esta colaboración entre el investigador y su informante: «O sea, que ha escrito usted las memorias de Justo» —le dijo a Zavala—. Y, más adelante, dio —con gracia no exenta de solemnidad— su consentimiento para la publicación del texto: «No hemos encontrado palabra que pueda ofender a nadie». Así es, pues pesares y hambre, gentes buenas y malas, trabajos y días están contados en estas «memorias» —o, mejor, memoria— de Justo sin que nadie pueda (ni deba) ofenderse.

Los dos volúmenes —estructurados en torno a los lugares donde Justo vivió y trabajó— transcurren en un «no tiempo», de manera que lo próximo se hace lejano y el pasado vivencia de ahora mismo. Justo lo expresa con certeza: «¡Cómo te acuerdas de las cosas que te han pasado de chiquito! De lo que hiciste ayer, en cambio, ya te has olvidado».

El lobo —al que se prefiere nombrar, no sin misterio, «el amigo»— no podía faltar en los relatos de un pastor. Sigue siendo el gran antagonista. Se le habla, se le teme, se le admira. Es, como el mismo hombre, cruel y fuerte. Rival y complementario. Justo soñó una noche que lo mataba porque «dicen que sueña uno lo que lleva en la sangre» y el lobo siempre había estado allí, en el páramo. Al acecho, como la muerte.

Hay gentes —no muy lejos de nosotros— que saben todavía muchas de las cosas que hemos empezado a olvidar. No sólo romances, canciones o danzas —esos productos «típicos» que sí acostumbran a recoger los folkloristas—; saben integrar su oficio, sus experiencias, el conocimiento del entorno y la tradición cultural que recibieron en una visión total del mundo (la nuestra, al tiempo que se hace más pluricultural se vuelve, también, más fragmentaria). Y algunas de esas gentes saben, además, narrar maravillosamente sus vidas, evocar la memoria, reinventar el pasado. Hay gentes que aún saben contar lo vivido y ése es, seguramente, el principio de toda literatura.—LUIS DÍAZ G. VIANA.

ALVAR, Manuel; LLORENTE, Antonio y SALVADOR, Gregorio: *Textos andaluces en transcripción fonética*, Edición de Manuel Alvar y Pilar García Mouton (Madrid: Gredos, 1995), 442 pp.

Con los *Textos andaluces en transcripción fonética*, M. Alvar y P. García Mouton ponen en manos de los lectores una colección de textos de gran valor lingüístico y etnográfico. Es la primera vez que aparecen en letra impresa todos los *etnotextos* que M. Alvar y sus colaboradores A. Llorente y G. Salvador recogieron directamente en transcripción fonética como parte del trabajo de campo del *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía (ALEA)* en los años cincuenta<sup>1</sup>. Se trata de fragmentos de las conversaciones espontáneas que generalmente se hacen una vez completado el cuestionario dialectal. En estas conversaciones, los informantes hacían narraciones sobre temas muy diversos que se habían ido revelando de interés a lo largo de la encuesta y que luego los investigadores transcribían por su contenido etnográfico y lingüístico; etnográfico porque todos ellos abordan una temática relacionada con la cultura popular; lingüístico porque presentan la palabra, no sólo en transcripción fonética, sino también en su contexto sintáctico y pragmático. Esa misma ordenación del léxico que en los cuestionarios permitió hablar de una semántica estructural se nos ofrece ahora en forma de texto. Son narraciones en las que se explican actividades en torno a la casa como «la matanza», la preparación de «un amasijo», «el modo de descuartizar el cerdo»; sobre el trabajo del campo con «el cultivo del algodón», «la siembra», «la caña de azúcar», «el cultivo del olivo»; se explican detalles sobre los oficios tradicionales en textos como «la fragua», «hacer carbón», «el herrero», «el corcho» y se incluyen, en fin, muchas otras narraciones de todo tipo, algunas de tema libre, hasta componer un total de noventa y dos.

Los textos se han dispuesto en el libro de manera que en la página de la izquierda se presentan transliterados en ortografía normal, mientras que en la derecha pueden leerse en transcripción fonética, fiel reproducción de la que hicieron los investigadores en su día. Muchos de los textos se acompañan además de algunos de los mismos dibujos que Julio Alvar hizo para el *ALEA*. Con ellos se ilustran las «cosas» por las que se preguntaba: tipologías de botijos y cantimploras, el carro, instrumentos

---

<sup>1</sup> Ya antes, M. ALVAR había publicado una selección de textos hispánicos dialectales (*Textos hispánicos dialectales*, Madrid, Anejo LXXIII de la *RFE*, 1960, 2 volúmenes) entre los que se incluía una pequeña parte de éstos.

de labranza, el arado, prensas para el vino con sus distintas partes especificadas y acompañadas de sus nombres, etc. La inclusión de las ilustraciones completa la parte etnográfica, mientras que la lingüística cuenta, por un lado, con el empleo de un detallado sistema de signos fonéticos —listados al principio del volumen—, el testimonio de la sintaxis y morfología andaluzas de la época, propias del medio rural y, lo que a mi parecer es más importante, la recogida de un léxico especializado, ordenado temáticamente en los propios textos, pero también por orden alfabético en un *Vocabulario* de 470 entradas preparado por Pilar García Mouton. El *Vocabulario* recoge la terminología dialectal y además todas aquellas palabras que precisaban de alguna aclaración. Los vocablos aparecen junto a su significado, reproduciendo el del propio texto si éste lo aclara. Cuando no sucede así, se ha recurrido al *Diccionario de la Real Academia Española* y al *Vocabulario Andalus* de Alcalá Venceslada para definir con los significados que proporciona alguna de estas dos fuentes. Se ha comprobado, asimismo, si la definición del texto coincide con la académica y con la del citado vocabulario, aportándose esta información en la propia entrada, tanto en los casos en que los significados son iguales como en los que no lo son. Queda con ello abierta una vía para el futuro enriquecimiento de los diccionarios a partir de la dialectología.

En resumen, la edición de los *Textos andaluces en transcripción fonética* consta de 1) una «Introducción» de M. Alvar; 2) un listado de «Signos fonéticos» igual al que incluye el *ALEA*; 3) los «Datos de las encuestas» en las que se recogieron los etnotextos; 4) una serie de noventa y dos «Textos» andaluces transliterados y en transcripción fonética; 5) una breve colección de «Mapas» cuya finalidad es «ayudar al lector a situar cada modalidad lingüística local —y según M. Alvar, los textos reflejan hasta cien modalidades lingüísticas—, tal como figura en los textos transcritos, dentro del conjunto de las hablas andaluzas». Para esta parte se han elaborado algunos de los mapas fonológicos de los rasgos más característicos del andaluz distinguiendo zonas dialectales: «la oposición fonológica de abertura vocálica», «las soluciones palatales o palatalizadas de la terminación átona -as», la «distinción /ll/ y /y/», el «mantenimiento o neutralización de la oposición /s/ y /ʃ/», de los «tipos de s», de la aspiración o fricación de la *b*, y la «oposición /x/ y /h/». Por último, ayudarán al estudiante a situar la variedad local, otros dos mapas morfosintácticos muy caracterizadores: la distribución geográfica de las variantes de *nos* (forma átona del pronombre personal, 1.<sup>a</sup> persona del plural) y las áreas de *ustedes* (con el significado de 'vosotros') + 2.<sup>a</sup> persona plural del verbo. La edición de los textos andaluces concluye con 6) el mencionado «Vocabulario»; 7) un «Índice de ilustraciones» y un «Índice general».

Queda pues, al alcance del dialectólogo y del estudioso de la filología esta cuidada colección de materiales de gran valor pedagógico y científico, cuya publicación debemos agradecer al esfuerzo de sus dos editores.—ISABEL MOLINA.

TRAPERO, Maximiano: *Para una teoría lingüística de la toponimia (Estudios de toponimia canaria)* (Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas, 1995), 207 pp. + Referencias Bibliográficas.

Desde hace años varios aspectos de la historia y la tradición oral de Canarias vienen siendo objeto de atención por parte de Maximiano Trapero en sus investigaciones

nes. En esta ocasión reúne en un solo volumen nueve estudios sobre toponimia canaria, tres de los cuales son totalmente inéditos y los seis restantes, previamente dispersos en otras publicaciones.

El mismo título del libro pone de manifiesto el enfoque novedoso desde el que su autor aborda los estudios de toponimia canaria, con el objetivo de formular una amplia reflexión lingüística. En efecto, frente al análisis básicamente etimológico, habitual en este tipo de trabajos, el punto de vista de M. Trapero «se centra en el funcionamiento lingüístico del léxico toponímico, como si de un conjunto léxico cualquiera se tratara, actual y funcional, con sus peculiaridades dialectales incluidas» (p. 16).

Dentro de un ambicioso proyecto general de sistematizar la toponimia de cada una de las Islas Canarias (proyecto en el que trabaja un equipo interdisciplinar de geógrafos, topógrafos, historiadores, biólogos y lingüistas), sobre un amplio *corpus* de topónimos recogidos de la tradición oral, los estudios de Trapero se refieren particularmente a la toponimia de Gran Canaria. A este respecto mencionaré otro aspecto positivo de esta obra y es que, aunque ofrece un interés muy particular para esta zona de Canarias, sin embargo, el autor busca en la explicación de los topónimos su conexión con los de otras áreas de la Península. Esto hace del libro una valiosa aportación a los estudios de toponimia española, en general.

Agrupados en un único volumen, los nueve artículos ofrecen una lectura complementaria, pues cada uno de ellos desarrolla un aspecto concreto. En el capítulo 1, que da título al libro, «Para una teoría lingüística de la toponimia» (pp. 21-55), por primera vez se propone una distinción del léxico toponímico según su función: términos «primarios», usados exclusivamente en la toponimia, específicos y propios de la toponimia mayor; junto a éstos, los términos «secundarios», que son antes, y además, nombres apelativos, genéricos, presentes en la llamada toponimia menor. Distingue, a su vez, tres grupos dentro de los topónimos secundarios: léxico simple «primitivo» (*Hoya* es en Gran Canaria topónimo muy frecuente, mientras que *Hoyo*, accidente menor, aparece en contadas ocasiones); léxico derivado que funciona siempre como topónimo (*Solapón*, *Paso* < *Pasadizo*, *Umbría*); y léxico procedente de una relación metafórica: en este punto, las soluciones léxicas dialectales enriquecen muchísimo la toponimia canaria (*Degollada*, *Cabezo*, *Cuchillo*, *Lomo*, *Morro*, etc.). Merece la pena destacar los usos dialectales meramente canarios, en el sentido de que la diferencia de género gramatical supone allí una diferencia semántica. Así, por ejemplo, *caldera* es un canarismo que designa una gran depresión de origen volcánico en forma más o menos circular, mientras que *caldero* es sólo un hoyo en forma circular; en contra de la norma general del español, en Canarias, en los casos de *Lomo*, -a y de *Mato*, -a, el masculino significa mayor tamaño.

El capítulo 2, «Un nuevo método de estudio del léxico toponímico: las estructuras semánticas» (pp. 57-84), insiste en el enfoque señalado en el capítulo anterior, y se precisa un paso más en el estudio verdaderamente léxico-semántico de la toponimia, que implica el establecimiento de los campos semánticos, método que ha de verse como complementario a los enfoques tradicionales de la toponimia, meramente etimológicos. En las páginas 80-83 Trapero esboza una clasificación, ciertamente arriesgada, sobre los posibles campos semánticos de la toponimia de Canarias, sin considerar como tales a aquellos grupos léxicos que pueden hacerse con los topónimos según su procedencia lingüística (guanchismos, canarismos, portuguesesismos, etc.); los grupos que pueden clasificar los fitotopónimos; los zootopónimos; los grupos que pueden hacerse desde el punto de vista histórico-cultural; los relacionados con la

religión, etc. Todo ello no deja de ser una propuesta metodológica que deberá comprobarse en cada caso, y tomarse como una primera aproximación al estudio semántico del léxico de la toponimia.

El capítulo 3, que ocupa las pp. 85-122 del libro, se centra en un campo semántico concreto, «La cromotoponimia de Gran Canaria»<sup>1</sup>. Partiendo de la acertada y útil ordenación que de los nombres de color hace Espejo Muriel (1990), completa la clasificación con grupos de cromotopónimos que no eran citados en ese estudio. Destaca el predominio del término *Blanco* y *Blanquízal* (con más de 250 registros), seguido de términos como *Las Coloradas*, *Los Colorados*, *Coloradillo*, *Colorado*, con más de 80 registros; asimismo sorprende la ausencia total de términos de las tonalidades ‘anaranjado’ y ‘violado’; tampoco son frecuentes los peninsulares *Alba* y derivados; *Rubio* y derivados; *Dorado* y derivados; *Bruno*, etc., y es muy significativa la escasísima presencia de *Rojo*. Dos términos llaman la atención entre los cromotopónimos: *Quemado*, alude a lugares cubiertos por ríos eruptivos de lava, lugares de volcán, siempre de color negro (p. 99), y *La Calzada* que nada tiene que ver con el valor que tiene en la Península, y hace referencia a una ‘piedra que en la base tiene un color diferente al resto’, procedente de la denominación de los animales con partes de su cuerpo de diferente color (p. 113).

Los tres artículos siguientes constituyen una unidad temática, pues se refieren a los nombres prehispánicos, propios de la lengua de los pueblos que habitaron las Islas antes de la llegada de los castellanos. En el conjunto de la toponimia canaria los guanchismos no son muchos (el 50 %), pero sí son los más característicos. A este tema, con su variada y compleja problemática, se dedican tres estudios: el capítulo 4, «Problemas de bilingüismo histórico en la toponimia de Canarias» (pp. 123-140); el capítulo 5, «Los topónimos guanches de Gran Canaria en la obra de Juan Bethencourt Alfonso» (pp. 141-152), y el capítulo 6, «Importancia de la tradición oral en el estudio de la toponimia: *Roque Nublo* ¿un guanchismo?» (pp. 153-166).

El capítulo 7 se encarga de «Un topónimo canario: *El Sao*» (pp. 167-172); explicado como cubanismo (DRAE), o como guanchismo (Álvarez Delgado), *El Sao* ha suscitado las más extrañas teorías sobre su etimología, y sólo el conocimiento de la realidad geográfica que nombra nos da la clave de la interpretación correcta: alude a una especie botánica propia de las Islas, el *Salix canariensis*. También es un canarismo por su forma lingüística, a partir de SAUCE > \*sause > \*saus > sao, con dos pasos intermedios no documentados, pero fáciles de imaginar. «Léxico patrimonial y terminología científica en la denominación toponímica: En defensa de la toponimia local» es el título del capítulo 8, que ocupa las páginas 173-186 del volumen. Se insiste en que una de las características de la toponimia es el valor local, o a lo sumo regional, que tiene su vocabulario. Topónimos muy comunes en España tienen en Canarias un significado particular, acomodado a las características físicas y geográficas de los territorios a los que se aplican. Así, por ejemplo, en p. 175 se repite un dato ya mencionado en pp. 35, 54, 72 y 79, a propósito de que *Montaña* no es en Canarias cualquier ‘elevación del terreno’, sino el accidente que se configura como un ‘cono volcánico’. El léxico toponímico caracteriza mejor que ningún otro las peculiaridades lingüísticas y geográficas de cada lugar; así, verdaderos canarismos son muchos de los apelativos

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, L, 1 (1995), pp. 93-123.

que se usan en la descripción geográfica de las Islas y de los que está llena su toponimia, como *Malpaís, Picón, Jable, Roque, Andén, Caidero, Degollada, Bufadero, Tablero, Toscaí*, etc. A una comarca de la isla de Gran Canaria, el Valle de Telde, dedica Trapero su último capítulo «Sobre la motivación semántica de la toponimia (lugares 'bien bautizados')», pp. 187-207.

Acabo de apuntar el contenido de un libro esencial para conocer la realidad toponímica de Gran Canaria, atrayente por la riqueza que ofrece desde un punto de vista sociohistórico y lingüístico. Es evidente el extraordinario interés y la curiosidad que manifiesta su autor por documentarse en el aspecto lingüístico (semántico), histórico y de tradición oral. Una nota menos positiva puede ser la repetición de ideas y datos que aparecen mencionados en diferentes páginas. También se echa de menos un índice onomástico, que recoja todos los topónimos estudiados en el volumen. Pero, por encima de estos aspectos menos positivos, hay algo en este volumen que es verdaderamente valioso: la idea que recorre todos y cada uno de los trabajos, la toponimia no se limita exclusivamente a la etimología.—M.<sup>a</sup> FÁTIMA CARRERA DE LA RED.

*Atlante Toponomastico del Piemonte Montano. 1. Gaiola. Area occitana* (Torino: Regione Piemonte, 1990). 2. *Aisone. Area occitana* (Torino: Vivalda ed., 1993), 95 pp. + 2 mapas; 3. *Mombasiglio. Area piemontese* (Torino: Vivalda ed., 1993), 132 pp. + 2 mapas; 4. *Quassolo. Area piemontese* (Torino: Vivalda ed., 1993), 100 pp. + 2 mapas; 5. *Chianocco. Area francoprovenzale* (Torino: Edizioni dell'Orso, 1995), 140 pp. + 2 mapas; 6. *Roccaparvera. Area occitana* (Torino: Edizioni dell'Orso, 1995), 84 pp. + 2 mapas.

Resulta interesante dar noticia de este atlas toponomástico italiano porque puede, en muchos aspectos, constituir un ejemplo para otros trabajos similares dentro del mundo románico. El responsable científico del *Atlante Toponomastico del Piemonte Montano*, Arturo Genre, planteó la idea de este atlas ya en 1970, recién licenciado, en un Congreso de Lingüística celebrado en Briançon, pero las condiciones necesarias para ponerlo en marcha no se dieron hasta veinte años después, cuando la Regione Piemonte y la Universidad de Turín firmaron un acuerdo enmarcado en un proyecto más amplio sobre la cultura alpina.

El ATPM se propone recoger la red completa de los nombres tradicionales de los lugares mayores y menores en los que se ha desarrollado la actividad humana de estas montañas. Se trata de una gran empresa cuyo campo de trabajo abarca todo el arco alpino occidental del territorio piamontés (45 comunidades con sus 530 municipios): un área en la que viven cuatro familias dialectales: occitano, francoprovenzal, piamontés y alemánico.

El ATPM parte de la base de que los topónimos deben recogerse sobre el terreno, algo que debería darse por hecho en este tipo de investigaciones, ya que la toponomástica puede penetrar en la profundidad del tiempo para ofrecer, bajo forma de sedimento que ha ido consolidándose poco a poco hasta alcanzar la forma actual de cada topónimo, una visión estratificada de los acontecimientos ocurridos sobre el territorio considerado, con la alternancia de poblaciones y de culturas que, en distinta medida, han ido dejando su impronta sobre él. La toponomástica, al aislar y fijar aspectos sobresalientes de la dimensión espacial y temporal de lo vivido, consigue una cantidad enorme de datos relativos a la morfología de los lugares y los fenóme-

nos naturales, también de los catastróficos, que han modificado su aspecto, la composición del terreno, su exposición y fertilidad, la presencia de edificios y de obras inherentes a la actividad humana en el pasado, los límites, que han podido variar en el tiempo con los cambios climáticos, la presencia de plantas y animales, etc., como se puede ver en las encuestas ya publicadas del ATPM.

De este tipo de informaciones pueden sacar provecho los geógrafos, los historiadores, los lingüistas, los geólogos, los arqueólogos, los botánicos, los zoólogos y muchos otros especialistas. Sin embargo, como señala Arturo Genre, lo recogido directamente sobre el terreno era hasta ahora muy poco. Incluso los mapas del Istituto Geografico Militare de Florencia en los que se basa toda la cartografía civil del área que interesa al ATPM, recogen sólo un 5 % del patrimonio toponímico real. Además, a la hora de registrar nombres relacionados con variedades dialectales o, incluso, con lenguas diferentes, en todas las cartografías nacionales los datos toponímicos disponibles resultan escasamente fiables, porque los topónimos se han registrado históricamente de un modo incorrecto, reinterpretados a través de la lengua oficial, trastocados en su grafía, etc.

El ATPM nació —según explican Arturo Genre y Daniele Jalla en la introducción— como el instrumento adecuado para tratar de resolver esta situación con una metodología adecuada, que se caracteriza por:

- una recogida completa de la red toponímica: operación que no se había hecho nunca sistemáticamente, sólo en algún caso con los macrotopónimos.

- una transcripción precisa y, al tiempo, sencilla de los nombres, para hacerla fácil, aprovechable y sin ambigüedades.

- una descripción detallada de los lugares y de todo lo que se relaciona con ellos: morfología, naturaleza y composición del terreno y su exposición, cultivos, historia, leyendas. Todos estos datos son esenciales para el toponomasta, porque le ayudan, en muchos casos, a aclarar el valor de los nombres que estudia. Quien trabaja habitualmente en un despacho no ve ni conoce el terreno y, de esta forma, tiene información sobre los porqués de la nominación, evitando así muchas confusiones.

- la colocación de los topónimos en el mapa, dimensionados de manera que cubran la zona denominada. El estudioso obtiene así la posibilidad de aislar los referentes de forma fácil y segura, condición necesaria para una investigación seria.

- el recurso, lo mismo para la recogida de datos que para su elaboración y cartografiado, a personas del lugar, previamente preparadas con una formación apropiada para familiarizarlas con la metodología de encuesta y con la transcripción. Esto es una novedad en este tipo de investigación y resulta fundamental para su eficacia, ya que los habitantes de un lugar son los únicos que tienen un buen conocimiento de los nombres, de los lugares y de las circunstancias que los rodean.

- la introducción de una serie de códigos, relativos a las categorías de pertenencia de los materiales recogidos. Estas referencias no aparecen en los fascículos publicados, pero se memorizan en los archivos informáticos para una posible investigación más amplia por parte de los especialistas.

- la creación de un índice que permite encontrar, por orden alfabético, todas las palabras significativas de los sintagmas que componen los topónimos, facilitando la posibilidad de encontrarlos inmediatamente en el elenco general.

Las encuestas del ATPM se hacen municipio por municipio, o bien tomando como unidad de investigación los Parques y las Reservas naturales del Piemonte Montano. Un grupo de redactores de la Universidad de Turín se encarga de la preparación final de los materiales y de la fase de publicación. Merece la pena reproducir aquí una

de las fichas técnicas. Tomaremos la que se propone como ejemplo en la solapa del vol.2, de Aisone, dentro del área occitana:

- 1 **Lou Baragge**
- 2.3.4 ms 650 m 01-B8-C7
- 5 Pi: *Al Baragi* It: *Baraggi*
- 6 IGM: *Baraggi*
- 7 Altre denom.: *Lou Châtèl*
- 8 Etnico: Oc: *Baragin*; Pi: *Baragèts*; It: *Baraggesi*
- 9 "Lo sbarramento"
- 10 Piccolo villaggio ai piedi di un crestone impervio che chiude il vallone a mo' di sbarramento. La conformazione geologica ha originato anche la seconda denominazione, che tuttavia si riferisce a un'area più vasta, comprendente sia il rilievo roccioso sia il villaggio e le terre circostanti.
- 11 *Il nome ufficiale è un grossolano adattamento che maschera il significato originario.*

Los campos que se tienen en cuenta en esta clasificación del 1 al 11 son los siguientes:

- 1 Topónimo
- 2 Género y número: si están sin definir, se sustituyen por 'NI' (no identificado).
- 3 Cota media del topónimo, en metros (a los cursos de agua, canales, etc. se les da convencionalmente la cota '0').
- 4 Coordenadas correspondientes a la situación del topónimo en el mapa. La cifra que lo precede (01) indica el número de la hoja.
- 5 Variantes lingüísticas del topónimo (Fp: francoprovenzal, Fr: francés, It: italiano, Li: ligur, Lo: lombardo, Oc: occitano, Pi: piemontés, Wa: walser).
- 6 Forma actual en las hojas cartográficas del Istituto Geografico Militare de Florencia.
- 7 Otras denominaciones de la localidad, incluidas también en el elenco alfabético con reenvío a esta voz.
- 8 Nombre con el que se designan los habitantes del lugar.
- 9 Significado atribuido al topónimo por el informante.
- 10 Descripción del lugar.
- 11 Notas del encuestador.

Hay que señalar que el Proyecto ha sido adoptado casi íntegramente —sólo se diferencia en la grafía— por la Regione Valle d'Aosta, cuyas encuestas, aún no publicadas, constituyen una prolongación geográfica y lingüística de las piemontesas. También el *Thesaurus de la langue occitane*, que se está poniendo en marcha desde la Universidad de Niza, recoge las líneas generales del ATPM.

Al margen de las consecuencias académicas de un proyecto de estas características, puede ser interesante apuntar que la implicación en él de los habitantes de la zona y de las administraciones locales está favoreciendo una toma de conciencia del sentido de este trabajo y de su valor para salvaguardar un patrimonio que se encuentra en peligro por el abandono gradual de la actividad agropecuaria y el descenso demográfico de los valles alpinos, que en pocos decenios ha supuesto más de cien

casos de desertización de pedanías completas. De hecho, en algunos de los municipios afectados por la investigación se han vuelto a rotular los indicadores de las carreteras con toponomástica "real", es decir, dialectal, junto a la oficial, italianizada. Esto supone una aceptación de los resultados del Proyecto por parte de los implicados, lo que tiene que constituir un motivo de satisfacción para quien lo financia y para quienes trabajan en él.

Hasta ahora se han publicado seis fascículos del ATPM y se anuncian otros tantos, que actualmente están en proceso de redacción, mientras que las encuestas actuales hacen esperar más de veinte fascículos para el futuro. Con estos trabajos, la zona del Piemonte Montano va a ser en poco tiempo un área privilegiada dentro de la Rumania en cuanto a posibilidades de conocimiento de su toponomástica. Al felicitar a los responsables de este proyecto —que ya es parcialmente realidad—, conviene animar a los investigadores cercanos a emprender, con la misma seriedad, labores similares en nuestro ámbito.—PILAR GARCÍA MOUTON.