

## NOTAS DE LIBROS

BANKS, Marcus: *Ethnicity: Anthropological Constructions* (London/New York: Routledge, 1996), 210 pp.

Marcus Banks pretende en este trabajo, tal y como él mismo declara (p. 8), ofrecer una *biografía de la idea de etnicidad*, y para conseguirlo, además de analizar las distintas formulaciones que del concepto han hecho autores diversos, quiere explorar su relación con temas afines, tales como raza y nación, y termina intentando incluso evaluar su uso en los medios de comunicación y en el lenguaje extra-académico.

Para ello el autor ha dividido el libro en cinco capítulos, de los que dedica el primero a hacer una introducción y una declaración del sentido del estudio, de las dificultades que presenta a la hora de abordarlo, y del por qué de la elección de la línea argumental que se propone seguir, al hilo de la cual estructura el resto de los capítulos. El segundo, titulado «etnicidad desenterrada» resume pormenorizadamente las que él considera principales formulaciones y desarrollos del concepto de etnicidad, agrupándolos en tres escuelas: la «escuela de las fronteras» o «escuela noruega» en honor de Fredrik Barth, su figura más representativa, la «escuela soviética», en torno a la obra de Yulian Bromley, y la «escuela de Manchester», que reúne a Abner Cohen, A. L. Epstein, Philip Mayer y J. C. Mitchell en torno a Max Gluckman.

El segundo y el tercer capítulos exploran la relación del concepto de etnicidad con el de raza en los Estados Unidos y Gran Bretaña, respectivamente. El cuarto hace lo mismo respecto de la idea de nacionalismo, y el quinto lo dedica a lo que podríamos denominar la popularización del concepto de etnicidad, o su uso extra-científico, a través del análisis de dos casos que el autor considera paradigmáticos: la expresión de «limpieza étnica», utilizada por primera vez por los medios de comunicación en relación con la guerra de Yugoslavia, y la polémica pública que tuvo lugar en Inglaterra como consecuencia de la reclamación del derecho a una educación multicultural, después de que a unos niños de origen pakistaní les fuera denegada la admisión al colegio que solicitaban.

Termina el libro con un apartado titulado «conclusiones», pero en él el autor se declara incapaz de ofrecer una explicación coherente del concepto de etnicidad como alternativa a todas las críticas acumuladas acerca de la ambigüedad de las distintas formulaciones del concepto de etnicidad y sus múltiples desarrollos.

Las conclusiones las ofrece más bien en la introducción, donde además de expresar su intención de organizar lo que se ha escrito sobre etnicidad y grupos étnicos, hace explícita su hipótesis de que en realidad se trata de un concepto que es «una rueda inventada varias veces de forma independiente y sin que ello implique necesariamente coherencia entre las posiciones adoptadas por cada autor» (p. 7), y que por lo tanto, los conceptos se han convertido en una especie de «cajón de sastre», de

cuya utilidad llega a dudar. Un lector poco familiarizado con el tema del libro o con la obra de los autores tratados puede perderse fácil e irremisiblemente a lo largo del minucioso proceso de «deconstrucción» (por utilizar un término del propio autor) al que somete cada una de las formulaciones que analiza, sin conseguir nada más que percibir un caos, producto de la falta de coherencia que el autor atribuye a la invención múltiple, de la que hace responsable a los autores y al aislamiento en el que trabajan, a veces por desconocimiento de lo que hacen los demás, otras por motivos más oscuros entre los que interviene la lucha por el prestigio personal. Sin embargo, creo que la propia elección de la trama argumental es responsable de al menos una gran parte de la perplejidad y la desorientación que el libro puede provocar con respecto al concepto de etnicidad.

Al optar por exponer agrupadas en ficticias escuelas las distintas formulaciones de los conceptos, el autor nos está escatimando parte de la explicación, puesto que nos esconde los contextos en los que y para los que fueron producidas. La mayor parte de la producción sobre etnicidad es instrumental: lo que ha ocurrido generalmente ha sido una difusión de los términos, de las etiquetas, que luego han sido reinterpretadas explícita o implícitamente por distintos autores, temas e incluso disciplinas. De manera que en mi opinión, más que de una invención múltiple, se trata de un proceso de difusión superficial de unas herramientas, las propias palabras, acompañadas de unas vagas «instrucciones de uso», y sometidas posteriormente a profundo proceso de reinterpretación contextual. Por eso creo que no es afortunada la elección de la perspectiva elegida por el autor a la hora de tratar de poner un orden, intentando agrupar en escuelas lo que el considera que son formulaciones teóricas o simplemente usos parecidos, y olvidando el dónde se usan y el por qué.

No se trata tampoco de agrupar los trabajos por lugares geográficos ni de procedencia de los autores ni en función de los lugares sobre los que trabajan, que es otra de las alternativas que plantea el autor. De lo que se trata, en mi opinión, es de argumentar qué tipos de cosas se quieren explicar y por qué utilizar «etnicidad» y «grupos étnicos» como herramientas conceptuales. Quizá de esa forma hubiera sido un poco menos complicado aventurarse a explorar las relaciones de ambos conceptos con temas mucho más complejos, tales como «raza» o «nación», y aún incluso tratar sus usos extra-científicos.

Es evidente que el autor conoce mucho mejor los usos «europeos», tanto de unos temas como de otros, pero su desconocimiento de la literatura científica norteamericana al respecto a partir de los años 60 resulta incluso chocante. Citar los trabajos de la Escuela Sociológica de Chicago en reimpresiones de finales de los 60, sin advertir al lector que se trata de títulos que comenzaron a publicarse a mediados de la década de los 20 (e incluso anteriormente) es, cuando menos, engañoso. Pero afirmar que los trabajos norteamericanos «...raramente ofrecen formulaciones novedosas sobre la naturaleza de los términos raza o etnicidad en el discurso sociológico, y tienden a adoptar una visión positivista o de sentido común» (p. 55), o que a partir de las obras de Glazer y Moynihan «...poco más se ha dicho en los Estados Unidos sobre raza y etnicidad» (p. 84) demuestra una ignorancia profunda de la producción en ese país, por lo que la bibliografía a ese respecto debería considerarse absolutamente mutilada.—MARGARITA DEL OLMO PINTADO.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo: *El banquete aymara. Mesas y yatiris* (La Paz: Hisbol, 1995), 570 pp.

A través de la obra de Lévi-Strauss observamos los elementos conformadores de un enfoque de la interpretación etnológica del registro etnográfico que tiende hacia la configuración de una teoría de las sociedades en torno al concepto de «estructura». Es un enfoque abstracto, rico en poder explicativo y lo suficientemente amplio como para ofrecer un sesgo interpretativo útil al antropólogo.

Adolece, en cambio, de varios defectos, el más simple de los cuales es su exceso generalista y, en ocasiones, la ductilidad con que se amolda a ciertos casos particulares que, en una más atenta observación, pueden afirmarse más heterogéneos que homogéneos respecto a los que son considerados «similares». La particularidad de ciertas sociedades ofrece elementos suficientes como para justificar su estudio específico, sin introducirlas en un terreno que puede modificar los significados hasta hacerlos entrar en huecos inicialmente no apropiados a sus formas primitivas. Es quizá este defecto, el de un exceso de racionalización, uno de los que *no* vamos a hallar en *El banquete aymara*.

De G. Fernández Juárez se pueden decir muchas cosas. La primera de ellas es que no es ajeno a la obra del antropólogo francés. Algo obvio, pues dado el carácter de la obra, hubiera sido extraño no encontrar alguna referencia —del tipo que fuere— a ciertos conceptos, v. g., lo *crudo* y lo *cocido*. Otra de ellas, que viene a amortiguar el posible efecto de la primera, es que posee una clara intención observable en cada línea, cada apartado y cada capítulo del texto: *describir* con fidelidad todo el sentir de una comunidad e *interpretar* de forma tal que el comentario antropológico suponga un diálogo a tres bandas. En efecto, pues la correspondiente descripción etnográfica de las mesas aymaras es lo suficientemente amplia —dando a conocer sensaciones, no sólo imágenes— como para que seamos capaces de participar en los comentarios interpretativos desde el papel del «iniciado», y no del mero espectador. El resultado es un diálogo con la cultura en la que nos introducimos poseyendo en nuestras manos ciertos elementos de juicio. El hacernos partícipes logra que podamos argumentar en paralelo al propio autor y con la propia cultura, estableciendo un cierto y posible proceso de contrastación de opiniones.

El bagaje descriptivo con que contamos es abundante. En la misma línea, conforme a lo pausado de ese registro etnográfico, hallamos un proceso igualmente pausado y minuciosamente estudiado de interpretación etnológica. Parece un defecto el deseo de no trascender, en el estudio antropológico, el nivel de inmersión en una sola comunidad y adentrarse en la generalización siempre posible de los elementos abstraídos hasta hacerlos comulgar con otros de comunidades de cierta cercanía cultural y/o geográfica. Pero sólo lo parece. En oposición al citado Lévi-Strauss, también a Émile Durkheim, y en cuanto a las reflexiones en torno a la cultura de Occidente, a Michel Foucault, hay elementos muy positivos que caracterizan el tipo de antropología en que se desenvuelve Gerardo Fernández Juárez que ofrecen una placentera alternativa a los puntos de vista de los tres eminentes sabios franceses citados. Es esto mismo lo que nos traduce el defecto en virtud.

En efecto. *El banquete aymara* nos introduce en una reflexión en la que debemos entrar antes de ahondar en los contenidos relativos a la sociedad aymara, y ésta es la que hace referencia al límite abstraccional del sesgo interpretativo de la antropología.

Y es que el problema que ello plantea no es «qué explica» el modelo en cuestión, sino, «dónde nace», qué razones motivan y justifican un modelo del grado de abstracción que sea. Es difícil señalar una tipología de elementos básicos que lo indiquen, a la que ceñirse. No tanto, en cambio, hablar de los elementos que han de quedar fuera. La pérdida de factores vitales configuradores de la «personalidad» propia de una cultura, o su confusión con otros ajenos, aparece como un peligro claro. Ésta es una razón que creo fundamental y quedará, espero, suficientemente ilustrada tras estas líneas.

El nacimiento de un modelo de interpretación antropológica ha de permanecer férreamente adherido a un principio básico, y es no violar aquellos elementos que la propia cultura, que la propia sociedad —y mejor aún en plural: «culturas», «sociedades»— puede decir por sí misma. Sin poder ofrecer «atributos» de los que es consciente por sí misma una sociedad, su cultura ofrece una cierta coherencia interna que puede aprehenderse desde una perspectiva también interna, siempre y cuando sepamos relajar los condicionantes que, como barreras, establece la nuestra. Se trata de «escuchar» a las fuentes de información que, al contrario que en otras disciplinas, expresan un sentido determinado de las cosas, de su mundo. En *El banquete aymara* queda muy claro que en la etnografía cobra mayor sentido el sentimiento que la propia observación; la aprehensión de formas de sentir emotivas, tanto más que el registro fiel del manejo de los símbolos. La labor del antropólogo es dura. La observación es muy necesaria, pero lo es de igual forma el permanecer semi-conscientemente sensible, emotivamente atento, al sentir de toda una comunidad. En estas circunstancias debería poderse apreciar en el estudioso de campo una cierta cercanía diferenciadora hacia la comunidad en que ha permanecido largo tiempo —y que aún suele permanecer tan cerca—. Esa diferenciación *puede impedir* que sea factible una apresurada generalización, un acelerado proceso que trate de incluir un esquema cultural en todo un mundo antropológico creado —como es lógico, por otra parte— *a posteriori*. En ese «nuevo mundo» la pérdida de caracteres propios puede hacerle perder gran parte del valor intrínseco que posee. La citada diferenciación no es, por otro lado, sino un sentimiento similar al que nos hace comparar, en todo momento, otras culturas con la nuestra, con la occidental, en lo que, como en toda comparación, se ponen en relación conjuntos *asumidamente diferentes*.

Esto es —y no me parece descabellado— lo que el autor pretende para el mundo andino: «... creo que habrá que “dudar” razonablemente de todos aquellos esfuerzos de generalización tendentes a considerar “lo andino” como algo fácilmente homogeneizable.» (p. 428). La descripción densa del pueblo aymara, el fino y especificador registro etnográfico de su cultura, conduce a la posesión de una cantidad suficiente de elementos de juicio como para hacer que el camino a un modelo general del pueblo andino aparezca, de forma obvia, en exceso largo. La tarea, a este fin, parece —es— ardua. Una apresurada generalización no es ni por asomo conveniente. A este respecto el autor aporta un apéndice sobre las mesas kallawayas, y una puesta en relación de éstas con las aymaras, que no es sino un testimonio fiel de una comparativa nunca simplificadora que alude a los elementos que disponen dos —o más— conjuntos culturales en el campo de un diálogo entre lo heterogéneo.

Y es que, con el antropólogo como vehículo, la cultura, en este caso la aymara, ofrece los elementos necesarios para una interpretación ajustada a tal campo delimitado; particularizada y localizada dentro de los límites diferenciadores de un claro cinturón cultural.

Así, decíamos en un principio, la cuestión a que nos remitía el límite abstraccional de la interpretación antropológica era encontrar el origen, las bases, que nos señalan hacia dónde no se ha de escapar, volando, en una visión en exceso generalista. La respuesta que podemos intuir, que se materializa con toda inmediatez es que hemos de ceñirnos a la sociedad de la que deseamos hablar, a los elementos culturales que la configuran en su propia identidad. Hemos de permitir que se exprese por sí misma a través del crisol de nuestra propia y subjetiva visión de las cosas con la mayor pureza posible. Una teoría de las culturas no habrá de ser tanto un prodigio constructivo y sumamente hipotético, cuanto un modelo siempre justificable, nacido del conocimiento cercano de las diferentes sociedades que englobe. Hemos de intentar lograr un punto de adopción y comprensión interna de las categorías y de los códigos simbólicos de esa cultura; empaparnos de ellos, no sólo entenderlos. Las «estructuras» de Lévi-Strauss y otras muletas interpretativas empleadas por algunos de los autores citados aquí, —y de otros no citados—, pasan por incluir elementos propios en teorías sobre culturas enteramente ajenas a la nuestra —quizá no sea el caso de Foucault— y completamente diferenciables desde sus presupuestos cognoscitivos más básicos.

Estando así las cosas, parece sencillo resguardarse en una auto-asumida imposibilidad de escapar de los esquemas básicos del pensamiento, que se generan en nuestra sociedad y se aplican de forma apriorística. Es cierto, y gran parte de las corrientes de pensamiento de nuestra época lo confirman, que es complicado huir de los tópicos de la propia cultura. Es cierto, igualmente, que los elementos que configuran las categorías de nuestro pensamiento «contagian» a aquellos otros que a través suyo debemos comprender y sobre los que pasamos a menudo a teorizar. Pero el weberiano intento de *comprensión* es una regla obligada para todo aquél que pretende ofrecer una visión de otras sociedades, otras culturas, otras formas de pensar, de vivir, sentir y crear, de forma tal que aparezcan como tales formas *alternativas*. A este respecto, *El banquete aymara* es, en sus presupuestos metodológicos, un muy digno ejemplo de tal esfuerzo.

Con esta limitada introducción a un texto lleno de matices, puedo atreverme a ensayar un reducido esquema que incluya los componentes principales de *El banquete aymara*. Como acabo de señalar, un trabajo de tan amplia magnitud de información y densidad argumentativa ha de ser, por fuerza, continente de un variado abanico de elementos singulares destacables. Efectivamente lo es. Esto no impide que pueda realizarse una pequeña sinopsis conceptual, útil para apoyar todo lo dicho hasta ahora. Queda claro que, por extensa que pudiera ser, siempre estará trazada con un pincel demasiado grueso en comparación con los matices del texto original, hacia el cual llamo la atención.

La sociedad aymara ilumina en los contenidos de su cultura, y dentro de ella en su faceta religiosa, un sector en el que poder incluir los significados de su, podríamos decir, institución más importante: la *mesa*. Empleando ese tipo de enlace durkheimniano, y algo wittgensteiniano, he hecho nacer la religión, directamente, de un anhelo social, de un principio de explicación cognoscitiva del mundo circundante, que poco a poco se transforma, no sólo en objeto de conocimiento, sino de acción sobre lo conocido. En la cultura aymara, el Cosmos —en su significado más amplio—, la Creación, supone al mismo tiempo un objeto de contemplación y un medio de acción; implica la fusión de una doble dimensión —doble— desde nuestro pensamiento occidental, no así en la cultura andina que observamos—, como es el camino

de la recepción de fenómenos y del acceso al remedio o devolución en función de esa recepción. Más explícitamente, estoy hablando de un elemento de continuidad, de posibilidad de relación de reciprocidad entre el hombre y lo que compone su entorno. La clave de esa relación, el vehículo y el símbolo que expresa sus contenidos cuasi-transaccionales, es la *mesa*. No sólo en la relación del hombre con el exterior, sino, en su propia intimidad, dentro de los elementos que configuran su cotidianeidad, el aymara introduce, en un mismo saco, elementos variados de naturaleza tanto material como anímica, cuya carencia asume como de un mismo carácter, y probablemente, con un mismo origen.

En el Universo del aymara hay un cierto orden, un orden que se manifiesta en la apropiada realización positiva de ciertos eventos, logros y estados de reposo y tranquilidad, que abarcan el terreno de lo material y de lo anímico. Cualquier alteración en tal terreno se entiende, se siente, como una alteración en el orden cosmológico. Teniendo esto en cuenta, nos adentramos en la complicada continuidad aymara que enlaza lo terreno con lo trascendente, con la *mesa* como puente de unión. Esa continuidad posee un orden acostumbrado cuya alteración es apreciable y se manifiesta en el mundo del individuo. A partir de aquí hemos de indagar el origen de ese «desorden» manifiesto.

Nos encontramos ante la aflicción divina originada en un «apetito» que el aymara ha de consolar. La perturbación en el orden que el aymara percibe no se origina en dicho apetito divino. Éste es más bien, un «signo» de esa perturbación en el orden. Un «signo» ha de ser algo *no difícilmente identificable* para los miembros de una cultura en la que se han configurado los principios básicos que han dotado a un cierto hecho o clase de hechos como elementos en que se basa la identificación del dicho «signo». ¿Cuáles son esas pautas de identificación?

Podemos decir que hay coyunturas ante las cuales *puede* producirse este tipo de «signo». Y también he de mencionar que hay casos en que, sin prevención posible, los elementos configuradores del «signo» *aparecen*, en muchas ocasiones de forma nefasta. Dentro del primer caso se encuentran los momentos precedentes a ciertos eventos de carácter cíclico —cosechas, inicio de empresas, negocios, proyectos, casamientos, marchas del campo a la ciudad—. En cuanto a los del segundo, ciertas modificaciones respecto del curso normal de los acontecimientos personales, de familia, de entorno, configuran un mundo de aflicciones que traen a la conciencia del individuo la señal que identifica una aflicción divina, un cierto tipo de apetito y, como corolario, una perturbación en el orden cosmológico, que engloba a todo elemento que se incluye en este Universo: hombres, divinidades, elementos, antepasados.

La *mesa*, ante estas situaciones, cumple el papel clave de vehículo de comunicación que puede provocar la interrupción de la situación crítica; también es el elemento mediante el cual se lleva a efecto la preparación preventiva hacia un suceso determinado, sin la cual se puede dar la temida modificación de un determinado estado de cosas. En este «drama social», el *yatiri* —principalmente—, o en su defecto, el *ch'amakani*, el *layqa*, o el enigmático *kallawaya* —de uno de los cuales, nuestro antropólogo se convirtió en fiel aprendiz y ayudante—, actúan como personaje situado en una posición privilegiada. El *yatiri* conoce a la perfección los procesos de comunicación y de satisfacción de la divinidad: «lo que hay que hacer» ante los momentos críticos, que requieren un cierto tipo de actuaciones previas, preparatorias; y, por supuesto, sabe del correcto manejo de los símbolos materiales y de los simbólicos gestos que, en su conjunto, configuran el ritual adecuado de comunicación que se identifica a través del mayor de los símbolos aymaras: la *mesa*.

La *mesa* se compone de montones de elementos variados, no siempre presentes, intercambiables, que configuran formas de ofrendas distintas según el caso, la aflicción, la necesidad perentoria o la preparación adecuada a un cierto tipo de situación futura. No es solamente la presencia de ciertos elementos, sino *cómo aparecen dispuestos*, pues depende del fin y del tipo de medio que configuran, y *cómo van apareciendo* a medida que el proceso del rito va desencadenándose bajo la segura tutela de un docto *yatiri*. El *yatiri* adquiere sus conocimientos a través de una cierta preparación marcada por la aclaración de la mente, de sus ideas, del «aprender a pensar con claridad», y por un cierto proceso heurístico que lo prepara para las variadas e impredecibles situaciones futuras. Su elección de tal ocupación no es voluntaria. Hay signos, bien congénitos, bien adquiridos, que identifican al futuro *yatiri*, y que no son siempre bien recibidos por el afectado: particularidades físicas, haber atravesado situaciones muy características, suponen elementos identificatorios de un posible *yatiri*. En su formación aprende lo que la mesa significa, lo que implican todas y cada una de las acciones que conducen a su composición, encaminada a un fin particular.

Pero, ¿qué significados podemos hallar en la *mesa* aymara? Es una pregunta clave, que en el texto aparece extensamente tratada tras un abundante volumen de información etnográfica ilustradora de los procesos de composición de mesas. Los capítulos VI, VII y VIII son, a este respecto, centrales.

En la *mesa* se configura un Universo paralelo al que se halla en cuestión. La disposición de sus elementos sigue un plan previo que ilustra el modelo de configuración del cosmos subjetivo que el anfitrión —alguno de los citados— configura a expensas del doliente, del paciente y sus circunstancias. La *mesa* refleja problemas, el carácter de sus comensales divinos, el sacrificio que ofrece el paciente y un orden determinado universal restablecido. La relación entre los tres elementos que se comunican es muy íntima, y permanece conforme a esa solución de continuidad que mencionaba más arriba. En ese Universo del plato se introducen las características materiales —color, sabor— que se identifican con las que permiten «visualizar» la personalidad de la divinidad a que están siendo dirigidas. Esos elementos materiales, sensibles, adquieren un significado emotivo que habla con admirable especificidad de los caracteres personales que son aparentes, «obvios», de la divinidad en cuestión. Así, en la *mesa*, adquieren cuerpo los rasgos de personalidad del comensal; aparecen aquellos conceptos que ilustran un universo ordenado, como debería permanecer si estuviera en el orden debido —que no es nunca un orden «objetivo», sino subjetivizado y subordinado al caso particular—. Pero no sería completo, no podríamos apelar a ese elemento de continuidad característico del orden cosmológico aymara, si no habláramos de la otra faceta, de la otra faz de la moneda: el aymara y su mundo. Debemos referirnos a los significados de los que la mesa es recipiente, y que corresponden a aquellos elementos que incumben al mundo vital del aymara, que no ocupan el campo de lo trascendente. Gracias a esos elementos —y sus significados— podremos observar qué ofrece el aymara, cómo lo hace y a qué responde su ofrecimiento.

El elemento fundamental es el proceso actual de *cambio cultural*, marcado por la migración del campo a la ciudad, en que se debate el mundo aymara del presente. El trasfondo *ciudadino*, la cercanía a las ciudades, la configuración del campesino como un «residente», supone para el aymara un paso atrás, un irremediable estancamiento en un estadio cultural atrasado. La situación en el campo, donde la mayor parte de las condiciones en que uno viva dependen de la cumplimentación rigurosa de las

«obligaciones» —laborales; para con los adecuados «comensales»; realizando las acciones debidas para una existencia digna— se transforma en la ciudad, en La Paz. Con todo, quizá las condiciones aparecen en el campo, en la comunidad, de cierta forma, algo precarias, llamadas a resolverse, si es que ello es posible, sólo de una forma lentamente progresiva. El pasar a la condición de residente supone una decisión crítica, nunca, o casi nunca, bien recibida por los restantes habitantes<sup>1</sup> de origen. La llegada a La Paz conlleva una modificación de las costumbres, probablemente de la propia conciencia de la ubicación de uno mismo en un entorno poblado por una heterogeneidad de factores no siempre aprehensibles y muy difícilmente dominables. El sentido de «extrañeza» que ha de generar, ha de tener, necesariamente, un reflejo en la mesa aymara, pues es ésta espejo de los anhelos, configuraciones cosmológicas y acciones encaminadas a la resolución de problemas del aymara.

Y es cierto. Gerardo Fernández distingue en su texto siempre la configuración de las mesas cuando éstas corresponden a un entorno *ciudadino*, y cuando el entorno es comunitario, se realiza en el campo. Por ello estamos ante un registro en *El banquete aymara* de toda una cultura, sumado a los efectos de un *cambio cultural*. El efecto que ello produce es demoledor, por cuanto asistimos a un paréntesis histórico en la evolución de una cultura, la aymara, en la que se están produciendo progresivas transformaciones que no dejan de ser preocupantes. El texto es también una llamada a la conciencia. No sólo hemos de registrar y comprender los elementos propios de una cultura, sus rasgos diferenciadores, los conceptos que nos hacen enlazar el estudio antropológico con un profundo y llamativo fin: conocer al ser humano en toda su variedad. También es responsabilidad propia no dejar escapar rasgos patrimoniales de toda una sociedad y evaluar los efectos, y quizá las causas, de una confrontación y un solapamiento de culturas, de sensibilidades, y de emergencia de sentimientos ocultos del ser humano como los que se dan cita en un proceso de cambio cultural. El autor lo señala de la siguiente manera (p. 429): «El auge del laicismo protestante, la influencia de la ciudad y su descrédito sobre las creencias populares y finalmente la renuencia de las jóvenes generaciones a implicarse en las tradiciones comunitarias, consolidan un porvenir un tanto «incierto» para las ofrendas rituales en el altiplano aymara». Un poco antes, afirma que «El trabajo queda, de esta forma, «abierto» a nuevas reflexiones y contribuciones etnográficas que considero hay que efectuar con cierta «urgencia» antes de que *pachamama* (divinidad doméstica aymara, comensal frecuente de las mesas) se vuelva definitivamente «sorda».

Así pues, el cambio cultural afecta a las *mesas*. Si el sacrificado individuo de la comunidad, que conoce sus obligaciones, que es consciente de su mundo, pide que le sea defendido —o curado— de la enfermedad, del dolor, obtener armonía, y no perder nunca su propia identidad, el «residente» *ciudadino* suplica, desde un entorno hostil, el perdón, la suerte y la integración. La diferencia es obvia. El dominio, la posibilidad de control de las circunstancias, la visión de los límites en el horizonte, es algo de lo que adolece el «residente» y en función de lo cual se registran sus súplicas, sus peticiones y sus ofrendas y sacrificios.

Con lo dicho, lo que ofrece el aymara y, no menos que esto, cómo lo ofrece, en las *mesas* a través del anfitrión depende mucho del tipo de *mesa*, del fin y origen de la misma y, por supuesto, del entorno en que ésta se configura. Los alimentos de las

<sup>1</sup> «comunidad» y «comunitario» es empleado por oposición a «ciudadino».

*mesas* comunitarias aparecen con una estudiada ordenación sectorial, dentro de una conversación de opuestos, y observan una cuidadosa cocción en mayor o menor grado en función del comensal. Por contra, el ritual de la *mesa citadina* observa una ordenación algo más relajada, en una disposición que configura algo más parecido a un torbellino, y en la que los alimentos son más bien «asados» que «cocidos». Esto trae consigo una presentación del alimento con los defectos que implica el asado —desde una perspectiva «comunitaria»—: alimentos algo «quemados», poco hechos por dentro.

Para el individuo estamos ante un acto sacrificial. En lugar de ofrecerse a sí mismo, se presta simbólicamente a un canibalismo simbólico por parte de unos comensales que están llamados a consumir al individuo que está «viviendo» una serie de circunstancias especiales. La divinidad no consume *al individuo*, sino a *un individuo*, una versión situacional de sí: la continente de los problemas, de las aflicciones, de los anhelos, y de los deseos de resolución que han de desaparecer de alguna forma. Todo ello ha dado al traste con su Universo subjetivamente contemplado. El apetito del comensal aparece como un «signo» de una alteración en el orden de la Creación. La aflicción del hombre y el apetito divino son, ambos, «signos» de una misma cosa: la perturbación en el orden de todo un Universo, que sobreviene, que ya ha llegado. La solución para las dos aflicciones, para los dos anhelos, para ambos apetitos, es que se produzca una reconciliación de este orden perdido mediante la satisfacción del elemento desplazado en el desorden: el ser divino se alimenta —recuperando lo perdido— de las aflicciones del hombre, superando la suya propia, liberando a éste de aquello que lo aqueja. Así se produce el sacrificio. Así se restablece una configuración óptima de un Universo marcado por una gran continuidad en una casi absoluta exención de dualidades, de bifurcación de los caminos de lo divino y lo terreno.

Poco más queda por decir de *El banquete aymara* que no aparezca ya como un pálido reflejo de la colorística y variada población de matices y sugerencias que pueblan sus páginas. El comentario sobre las relaciones de la *mesa* con la *misa* cristiana requeriría mucho más espacio que el de este corto resumen, para un breve apunte.

Tras la argumentación precedente parece claro que en gran cantidad de ocasiones, el amplio número de detalles es razón suficiente para prestar atención a una cultura por sí misma, en lugar de empezar por aclarar los elementos tipificados visibles en un estudio de orden comparativo. Dicho estudio puede abordarse, lográndose elementos de gran valor, tras el análisis en profundidad. Gerardo Fernández Juárez alcanza en *El banquete aymara*, el idóneo grado de lo que Clifford Geertz ha dado en llamar la *descripción densa*, el estudio comprensivo que distingue y no sólo observa; la convivencia que ilustra y transmite, que ha sentido y comprendido las cuestiones que se han de distinguir y los elementos que no han de encontrar significados forzados. El conjunto es una imagen vívida de toda una sociedad.

Al inicio de esta crítica analizaba —o trataba de hacerlo— el límite abstraccional de la interpretación antropológica, y señalaba que los elementos que nos muestran el camino a la identificación de tal límite se encuentran en los orígenes mismos del estudio: en la propia cultura, en el propio sujeto. Las cotas las marca el estudio de un conjunto cultural en particular, de manera suficientemente específica como para poder observar «qué no pertenece» a nuestro sujeto. Un grado máximo en esta descripción densa incluye el *conocimiento profundo* de una sociedad. El sendero que parece haber elegido nuestro autor indica, junto a un amplio matiz literario en la

descripción de los hechos, un afán de registro fiel de los mismos, dentro de una metodología que lo enlaza con el modelo humanista defendido, por ejemplo, por Evans-Pritchard. A buen seguro, con la lectura de *El banquete aymara*, podemos tener un testimonio fiel de una sociedad, un pueblo, una cultura, una religión y un sentimiento. Y quién sabe si un futuro, no muy lejano, dibuja una teoría de la cultura asentada sobre tan pulidas bases. De momento parece un diamante en bruto. Los albores del proceso de pulido están marcados por estudios como el que nos ocupa. Tal vez sean éstos los primeros e importantes momentos de aclaración e iluminación de la amplia y sugestiva variedad cultural, sobre los que toda teoría de la cultura ha de asentar sus cimientos.—JUAN VICENTE MAYORAL DE LUCAS.

PRIETO LASA, José Ramón: *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniense* (Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal-Fundación de la Universidad Autónoma de Madrid-Universidad del País Vasco, 1995), 417 pp. con fotografías.

Este estudio analiza los orígenes míticos del linaje medieval de los Haro, uno de los que mayor preponderancia alcanzaron en el reino castellano durante los siglos XIII y XIV, centrándose en la historia de la antecesora conocida como la *Dama de Vizcaya*. El tema no había sido tratado anteriormente con profundidad, pero sí abordado por especialistas de diferentes ciencias sociales, tanto por lo que respecta a la fuente escrita originaria, como al gran grupo de relatos míticos en los que se inserta éste de los Haro.

En efecto, las primeras noticias genealógicas sobre esta familia proceden del *Livro de Linhagens*. Fue redactado total o parcialmente entre 1340 y 1344 por el conde don Pedro de Barcelos, hijo natural del rey don Dinís de Portugal y nieto de Alfonso X de Castilla. Junto con otros dos tratados portugueses del mismo tipo y época, constituye el primer gran nobiliario de ámbito peninsular y, especialmente, de las formaciones políticas de Castilla y Portugal. En consecuencia, resulta un punto de partida obligado para los estudiosos de la nobleza de ambos reinos y sus vínculos de parentesco. Además, el hecho de que sea el único de este género que en la Edad Media ibérica incluya narrativas de fondo legendario, y que éstas se refieran exclusivamente al norte de León, Galicia y País Vasco, ha contribuido a ampliar los campos de investigación en dos líneas básicas: el análisis de la conciencia mítica de los antepasados entre la aristocracia y el tratamiento de las peculiaridades de la tradición oral, y sus vínculos con los textos escritos, en estas zonas geográficas.

Además, y como subraya justamente el autor, los orígenes legendarios de los Haro entroncan con la historia de Melusina y otras similares, de la que se han ocupado reiteradamente especialistas del folklore y la antropología, y que en los años 70 fue objeto de algunos de los más brillantes trabajos de la antropología histórica francesa.

En definitiva, y a ello se debe este largo preámbulo, resulta un tema de interés común a historiadores, etnólogos, antropólogos, filólogos y estudiosos de la literatura. Ahí reside su gran atractivo. Pero, al mismo tiempo, hace gravitar un problema previo sobre cada nueva aportación y, naturalmente, sobre la forma de juzgar sus resultados: cuál de estos enfoques se ha seguido o, en el caso de que no se haya optado por uno específico, cómo se han conjugado todos ellos.

El libro de Prieto Lasa se abre con una introducción, que constituye un conciso resumen de las vicisitudes de don Diego López de Haro y *la dama*, una presentación de los asuntos que se desarrollarán posteriormente y una declaración sobre los presupuestos metodológicos a seguir. Según sus propias frases, el autor se propone situar esta leyenda entre las del mismo género de los citados nobiliarios lusos, realizar un estudio diacrónico de las versiones castellanas y portuguesas posteriores y de las interpretaciones de anotadores y eruditos e insertarla dentro del gran conjunto de la tradición melusiniana peninsular y del continente europeo, a través de un corpus de cuarenta narraciones orales y escritas, clasificadas de acuerdo con el espacio geográfico o la historia del grupo familiar. Por lo que respecta a las pautas del análisis textual se inscriben en las directrices del Seminario Menéndez Pidal y en las de C. Segre, remitiéndose, en última instancia, a las de V. Propp, R. Barthes y J. Greimas. Denota una voluntad exhaustiva, una primacía del plano filológico y un afán de no abandonar los restantes. En contrapartida, no se advierten unos criterios claros para elaborar y estructurar ese corpus, ya que no se analizan previamente las características melusinianas de la leyenda tratada y, sobre todo, algunas inclusiones de textos parecen arbitrarias y sin vínculos, o muy lejanos, con esa tradición que se postula en el mismo título como determinante para el estudio.

Los dos primeros capítulos se dedican, respectivamente, a las versiones de los orígenes de los Haro en las copias y ediciones del *Livro de linhagens* anteriores al siglo XIX y a las interpretaciones y juicios de los eruditos acerca del nobiliario y el relato concreto. Destaca en ellos el minucioso tratamiento filológico y observaciones muy atinadas acerca de la postura racionalista y de las censuras eclesiásticas de los escritores de la Edad Moderna. Se echa en falta, sin embargo, una visión de conjunto sobre las transformaciones en la mentalidad aristocrática y en la cultura erudita que tienen lugar entre los años centrales de los siglos XIV y XVI. Las líneas consagradas a la utilidad social del *Livro de linhagens* durante este período son poco concretas y matizadas. La falta de comprensión de estos cambios impide entender en su totalidad algunas variantes textuales, que aquí se achacan únicamente a errores paleográficos, o la omisión de la leyenda en el tratado genealógico de Lope García de Salazar.

El capítulo III, dedicado a las versiones procedentes de los siglos XIX y XX, adolece de un considerable desorden en la estructuración de su contenido, que ya se apuntaba en las páginas inmediatas. Está motivado por su carácter mixto entre el estudio filológico y de la tradición folklórica. Además, los materiales utilizados consisten en una mezcla heterógena de literatura erudita, escrita en la primera de estas centurias y, por otro lado, de las calificadas como «narraciones tradicionales». El elemento erudito está representado, básicamente, por una novela romántica del portugués Herculano a partir de la ya citada fuente medieval. Sus elementos son examinados por el autor de forma muy minuciosa, aunque, a mi entender, se centra excesivamente en el análisis estructuralista de las formas narrativas y, en cambio, no se explica apenas cómo veían los eruditos del siglo XIX, y entre ellos Herculano, la Edad Media.

Como es sabido, el concepto de lo tradicional es muy ambiguo. Su empleo requiere una reflexión previa que aquí, lamentablemente, no se ha realizado. La consecuencia es que, en este capítulo y en el siguiente se introduce el anunciado corpus formando parte de una serie realmente desconcertante. Por enunciar simplemente algunos de los problemas que plantea, me parece evidente que no se pueden apilar textos elaborados por un autor, por mucho fondo «popular» y mítico que contengan,

con los recogidos por vía oral, sin considerar las modificaciones que introduce el vehículo de transmisión. Hay que introducir en el análisis las circunstancias históricas en las que se produjeron los primeros y su finalidad, ya que se da noticia de escritos entre los siglos XII al XX. Para los segundos, se hace necesario intentar rastrear los diferentes sustratos de las narraciones y deslindar las etapas y criterios con las que fueron recopiladas. Tampoco me parece adecuado el criterio geográfico para clasificar el relato folklórico si, como en este caso, no se intentan plantear modelos ni se da cabida a las interinfluencias y préstamos espaciales ni a la herencia del escritor con respecto al legado cultural anterior.

Ciertamente, algunos de estos problemas procuran resolverse en el capítulo dedicado al «Análisis de la leyenda melusiniana», pero con excesiva brevedad y casi siempre referida al período medieval. Lo que predomina en este apartado es el análisis estructural y filológico de los textos. Indudablemente, resulta muy útil y adecuado para dar cuenta de todas las variantes, pero, al menos tal como se plasma aquí, por sí solo resulta muy farragoso para el lector y, además, no explica suficientemente las causas de estas modificaciones.

La parte final de la obra también causa perplejidad, aunque por otros motivos. Empieza combinando el mencionado análisis filológico con el tratamiento histórico de los Haro reseñados por el conde Barcelos. Este último plano va ganando terreno para terminar en unas páginas de historia cultural y antropológica sobre el linaje y otros afines del reino castellano en la línea de Duby, Mattoso y algunos estudiosos de la sociología de la literatura. Todo este apartado muestra una gran riqueza de documentación, pero se explaya en cuestiones fuera del problema nuclear de los vínculos entre la leyenda de los Haro y la de Melusina y se encuentra, quizás, excesivamente influida por modelos y planteamientos extranjeros.

En definitiva, se trata de una obra de recopilación muy exhaustiva y de mucho empeño, pero sin una estructuración clara. Muy probablemente, José Ramón Prieto Lasa se haya propuesto realizar, además, una visión de conjunto interpretativa. Sin embargo, a mi juicio, se ha visto desbordado por la amplitud y complejidad del tema y por el afán de abordarlo bajo todas las ópticas. Y es que conviene no olvidar que la interdisciplinariedad, esa aspiración común a la mayoría de los especialistas de las ciencias sociales, tropieza con la dificultad para su puesta en práctica de la diferencia de trayectorias, enfoques y métodos de cada materia. Y, de momento, sus mejores frutos no se han logrado por la amalgama de diversos puntos de partida metodológicos dentro de un mismo estudio, sino por la reflexión en el seno de una disciplina de los problemas y aportaciones puestos de relieve por las otras.—ISABEL BECEIRO PITA.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO: *Orígenes y elaboración de «El Burlador de Sevilla»* (Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1996. Acta Salmanticensis. Estudios Filológicos, 264), 202 pp.

He aquí un libro breve edificado sobre vastos cimientos, que derivan de ramas muy diversas de las disciplinas humanísticas de nuestros días. Su autor, en la plenitud de una trayectoria de investigación cuyo alcance han de calibrar las nuevas generaciones de estudiosos, explora en este caso el huidizo material legendario que en la Sevilla del siglo XVII conoció Tirso de Molina, y reconstruye el proceso de crea-

ción por el que un poso de oralidad y múltiples influencias literarias se integraron en una obra maestra, que es también un alegato moral contra actitudes de la sociedad y un manifiesto teológico.

El mercedario percibió, a juicio de Márquez Villanueva, esa difusa figura del burlador como la expresión del espíritu de una ciudad histórica y moderna que le cautivó, aunque la juzgó severamente. Inseparables son el burlador y Sevilla, como también esta investigación se apoya en el conocimiento íntimo de lo sevillano por parte del crítico. Su intuición de hijo de la ciudad le orienta en un exhaustivo rastreo de las formas más diversas de escritura en ella producidas y sobre todo en la formulación de hipótesis que tienden puentes entre indicios del estado latente de una figura proverbial, que por un lado conecta con múltiples personajes literarios y personillas de la tradición oral, y por otra parte echa raíces en el patrimonio legendario de la capital andaluza.

Planteamiento y metodología se exponen en una breve y densa introducción, característica de la prosa de Márquez Villanueva, que exprime la capacidad reflexiva de la lengua culta, sin alejarse de la dicción coloquial y rotunda. «Don Juan,» nos dice, «tan español y tan hijo de su tiempo, es a la vez un gran espacio neutro y ajeno por lo mismo a ninguna determinación polémica, con capacidad de grata acampada para cuantos, en cualquier momento, quieran venir a visitarlo. Igual que Don Quijote, Celestina, Hamlet y Fausto, Don Juan puede volar muy alto pero, a diferencia de ellos, sin desarraigarse de un suelo elemental y como pre-literario, al que debe la lozanía semi-obscura de su congénita juventud y de su pletórica salud literaria» (p. 12). La leyenda preexistió, pero quedó suplantada y olvidada: «sin Tirso de Molina el mundo no habría sabido nunca de Don Juan» (p. 3). Pese a ello, se constata que el dramaturgo es casi un desconocido para el público no español y la crítica no hispanista sigue centrada en los epígonos.

Por el contrario, este libro se orienta hacia la etiología de la figura del burlador, dando a la búsqueda una perspectiva interdisciplinar que aprovecha investigaciones etnográficas, junto a los instrumentos de la filología tradicional y la historia. «Estado de una vieja cuestión», «La leyenda sevillana» y «Del *trickster* al Burlador» son los títulos de los tres amplios bloques en que se divide el estudio. Cada uno de ellos consta de cerca de una veintena de apartados, de variada temática, en los que se pueden espigar breves pero enjundiosos ensayos, alternando con páginas dedicadas a apurar conexiones, calibrar las previamente señaladas, y aportar nuevos elementos de enlace con el entorno social o con antecedentes literarios. Los juicios sobre muy variados aspectos de la comedia española surgen a cada paso. Huelga decir que las copiosas anotaciones traen a colación lo que sobre cada tema ha aportado la crítica responsable de ayer y de hoy.

He aquí algunas de las cuestiones tratadas en la primera parte. Se reseñan brevemente las posiciones críticas respecto a las dos redacciones conocidas de la comedia y su común arquetipo perdido, que debió escribirse a principios de la década de 1620. Dada la coherencia «de lengua y discursos con el resto de la obra» tirsiana (p. 21), se reafirma tal paternidad, pese a la prudente semi-ocultación de que fue objeto. Busca el crítico una explicación a la enorme —y a la postre beneficiosa— influencia ejercida sobre la producción dramática por el público teatral en la España del XVII, y la encuentra en la ausencia de un mecenazgo responsable. Más adelante observa que la comedia española otorga a la mujer «la libertad de elegir en amor» (p. 19), actitud que alienta en el personaje de doña Ana.

En cuanto al protagonista de *El Burlador de Sevilla*, cuya coherencia interna no es de orden psicológico sino doctrinal, considera Márquez Villanueva inviable la hipótesis de que se creara a imitación de una persona real. También se van eliminando varios supuestos modelos literarios, aunque dejando en pie un interrogante respecto a *El infamador* de Juan de la Cueva. El crítico destaca los antecedentes dramáticos y los romancísticos del macabro encuentro que augura la muerte del libertino, así como la presencia de este motivo en el folklore gallego. También pone de relieve la tradicionalidad del juego reiterativo a base de la respuesta «¡Qué largo me lo fiáis!». Observa que, a falta de un asidero histórico, se trató de legitimar la leyenda a base de referencias, en su mayoría espúreas, a las estatuas que en Sevilla supuestamente perpetuaron el recuerdo del sobrenatural castigo del burlador. Aunque fracasara la búsqueda de testimonios arqueológicos, Márquez Villanueva reconoce su pertinencia, dado el hecho de que la intervención de la estatua es elemento básico de la leyenda, cuyo origen medieval se inserta en el resurgir del pensamiento mítico. El crítico recuerda que el teatro español del XVII supo recuperar y renovar un buen número de mitos que habían tenido arraigo en el sentir colectivo. *El Burlador* es un excelso ejemplo de tal proceso. Si a Tirso le repugnaba —y de ello hay testimonio en su obra— la despreocupación de tantos galanes burladores de la vida real, para que llevase tal sentimiento a un plano trascendente, fue decisivo su encuentro con la leyenda sevillana, en que la reiterada transgresión desemboca en el convite de ultratumba.

Sevilla sigue siendo protagonista, en la segunda parte del estudio. Se inicia comentando la identificación de don Juan con una ociosa juventud aristocrática que otros autores también dan a conocer; sigue un esbozo de la vida teatral de la ciudad. También se pone de relieve su contraposición a Lisboa, antes de entrar en el análisis de los datos históricos referentes a la ilustre familia de los Tenorio. Hay que advertir que la comedia no trata de tales hechos, y tampoco respeta la cronología del enmarque histórico en que sitúa la acción. Sin embargo, es digno de saberse que un Don Juan Tenorio y sus hermanos vivieron a mediados del siglo XIV una caída de fortuna con rasgos siniestros. Favorecidos y luego tremendamente perseguidos por el rey don Pedro, desaparecieron de la capital hispalense, donde este monarca fue siempre respetado. De su adhesión a los Trastámaras quedó probablemente un mal recuerdo, junto a la nota de pujanza, gallardía y vanagloria que atribuye a uno de ellos Fernán Pérez de Guzmán. También cuenta con un homónimo medieval Don Gonzalo de Ulloa, el Comendador que desde la tumba proclama su nombre frente a su ofensor, como lo hacían los caballeros al iniciar la lid.

Imposible es resumir los apartados dedicados a obras literarias que presentan analogías con la leyenda. Márquez Villanueva persigue los nombres equivalentes al de don Juan en personajes afines de las letras europeas: Chaucer, el escritor hispanofrancés Francisco Loubayssin de la Marca, un pasquín italiano del siglo XVI. Otro precedente es una burla romana de carnaval, que se fecha en 1519 y tiene concomitancias con las últimas escenas de *El Burlador*. Ello da lugar a que se esboce una interpretación de Don Juan como mito carnavalesco. También entran en juego los muchos Juanes que son personillas proverbiales, destacándose el Joazinho portugués, cuyo origen se relaciona con la gesta francesa de *Floovant*. Finalmente, Márquez Villanueva ratifica la plausible aparición en Sevilla de la leyenda local de don Juan, y sostiene que en su origen pudo apuntar a un blanco más político que religioso.

La tercera parte del libro analiza la comedia en sus dimensiones didáctica, política y teológica, comenzando por contrastar los planteamientos tirsianos con la tradición

literaria que había surgido en torno a proverbiales transgresores, como Roberto el Diablo. En cuanto al mensaje político, consiste principalmente en una fuerte censura al sistema de privanza, que no sólo se expresa con palabras, sino también por la representación de una vida cortesana en que todo está permitido al hijo de un valido, mientras que su futura víctima es el único que posee sagacidad política y virtudes de buen vasallo.

La maestría dramática de Tirso introduce al nivel de la lexicalización signos premonitorios de la confrontación final. La elección de una figura de *trickster*, dedicada, más que a la seducción, al engaño gratuito, resulta la más eficaz para ilustrar con ejemplo negativo la libertad otorgada al hombre para aceptar o rechazar la gracia divina. La burla, que la cortesanía renacentista admitía a cierto nivel, fue siempre condenada por los teólogos como atentado contra la caridad. Practicada como un programa de vida, ayuda a Don Juan a triunfar en el mundo hasta el momento en que le sale al paso la justicia divina, portentosamente representada por la estatua del hombre justo, muerto a sus manos. Entonces, esa actitud vital a que aún se aferra le hace caer en su propia red, mientras que Catalinón alcanza la salvación por la vía del temor y la atrición. Da coherencia al drama teológico el cuadro de humanidad caída, que representan, con distintos atributos, el resto de los personajes, incluidas las cuatro mujeres burladas, aunque esta fragilidad no implica la radical elección del pecado que singulariza al protagonista.

Por lo que tiene de nueva aportación y de puesta al día —cuando el autor desarrolla con metodología actual líneas interpretativas clásicas—, este breve volumen debería acompañar a partir de ahora la lectura o relectura de la obra maestra de Tirso y toda reflexión sobre el mito que configura. No hemos dicho que el último apartado se orienta hacia el «destino final del Burlador». La rehabilitación de Don Juan en la Edad Contemporánea confirma «su naturaleza de supremo *trickster*, por valer poéticamente lo mismo como ejemplo de edificación que como mensaje de rebeldía» (p. 184).

Cierran el volumen un apéndice sobre un *Exemplo de Dn. Juan*, de redacción próxima a la comedia y destinado a la predicación, un cuadro sinóptico que compendia la etiología de *El Burlador* y un índice onomástico.—M.<sup>a</sup> SOLEDAD CARRASCO URGOTI.

DÍAZ VIANA, Luis: *Castilla y León: Imágenes de una identidad. Notas para un manual de Etnografía* (Valladolid: Ed. Ámbito, 1997), 126 pp.

Luis Díaz ha reunido en este libro unos cuantos trabajos cuyo interés no está sólo en el refinamiento y profundización de viejos temas ya tocados por él en publicaciones anteriores, sino en la comedida ambición de ir proporcionando con reflexión crítica los fundamentos para «un manual de Etnografía». Como comienza este libro, el desmantelamiento de estereotipos debería ser en las etnografías una primera tarea, pues no es cierto que en las antropologías *at home*, es decir, en las antropologías que los investigadores construyen sobre sus propias sociedades, se parta de cero. La fortaleza de los estereotipos nacionales, regionales e incluso locales es tal que resulta ciego pensar que el punto de partida no está ya garabateado. «Castilla y los castellanos» ha sido un tema con tan larga y tan debatida historia de elaboración que no puede obviarse. Luis Díaz proporciona una toma de conciencia crítica y revela los sutiles y múltiples matices de los estereotipos en torno a Castilla, un centro que en

realidad es económica y políticamente periferia, y a los castellanos, gentes que no son ni campesinos adustos, ni hidalgos de alcurnia, sino «una población... con un peso desproporcionado de clases medias no industriales» (p. 17). Advirtiendo siempre que la identidad es un proceso dinámico, inestable, cambiante, establecido entre ejercicios de diferencia arbitraria y de discontinuidades, el conocimiento de las claves de la selección de los rasgos de identidad y el contexto histórico en el que se fue forjando es en este caso —y en otros— el comienzo necesario de un buen «manual de Etnografía». Resulta más que justificado que la tarea inicial puede estar por tanto dedicada al cuestionamiento de imágenes que para muchos parecían inmutables, imágenes asumidas y tal vez amadas, a cuestionar incluso lo que para muchos parece esencia de «tradición», y además, y en consecuencia, puede ser resultar obligado el replantear la óptica de aproximación que parece a veces focalizarse exclusivamente, bajo el supuesto criterio de lo auténtico, en la llamada «cultura tradicional».

La portada del libro es una sorprendente fotografía de una pareja de campesinos, de espaldas al espectador, que contempla un seco terruño con ralo arbolado. (Se diría que es justo la antítesis de muchas estereotipadas estampas de parejas vestidas con trajes regionales). Más que el reverso de una identidad estereotipada, se trata de otra visión, que por contraste obligue a lo que el autor propone, un cambio de perspectiva en los análisis de la identidad castellana.

Llamaría la atención del lector sobre el estudio «Visiones y niveles de identidad (ciudad, provincia, región, nación: El caso de Ávila y lo castellano)». Tal vez Ávila sea una muestra privilegiada de lo que se suele considerar quintaesencia de lo castellano: «fría, mística y guerrera». El análisis de Luis Díaz rastrea las remotas fuentes de estas imágenes. Curiosamente se fueron dibujando como equivalentes de la esencia de lo castellano y en parte confundida con lo español, sin generar la esperable inquietud que produce el velo esquizoide de la doble imagen de Castilla, por un lado tan selectivamente urbana y por otro tan distintivamente rural, siendo sin embargo, ambos ámbitos interdependientes. El análisis descubre las contradicciones de los tópicos literarios, las reinenciones sobre Ávila y las «reconstrucciones» de la muralla, símbolo definitivo de la ciudad. Tales imágenes que tomaron el símbolo como revelador del carácter de un pueblo, podrían haber advertido que ya no sólo materialmente, sino también socialmente la muralla cierra y protege, y del mismo modo limita y envuelve.

Con bastante osadía editorial, la parte final del libro consiste en unos materiales bibliográficos, precedidos por un ensayo de revisión histórica sobre la antropología, el folklore y la etnografía en Castilla y León, y que no son ofrecidos sino como referencias de trabajo. El ensayo discute con razón la dicotomía entre antropología y folklore, alerta sobre los tratamientos «folklorizantes» y también sobre los «antropologismos» y proporciona una interesante información sobre los precedentes etnográficos (el papel de la Sociedad castellana de excursiones merece un estudio más minucioso) y los trabajos más relevantes de folklore musical, narrativa oral, etc. Es obvio que, dada la abundante producción última, habrán de añadirse a estos materiales algunos otros en futuras ediciones de este libro, pero como conjunto sirven muy bien para reflexionar con el autor sobre el pasado, el presente y el futuro de la antropología y el folklore en Castilla y León. Es obligado hacer notar que pese a la abundancia de trabajos en determinadas áreas geográficas, temas o «géneros», queda mucho por hacer. No sólo siguen faltando monografías etnohistóricas sobre las comunidades de villa y tierra y sobre sociedades de pastoreo transhumante, queda por hacer etnografía sobre la mayoría de las comarcas y poblaciones dedicadas a la viticultura, sobre las mine-

ras, sobre las enclavadas en áreas de dehesa, sobre las aldeañas a zonas industriales, sobre los barrios —algunos bien distintivos— en ciudades como Valladolid, León, Salamanca..., sobre tantas ciudades de tamaño menor que ejercen aún de cabecera de comarca —incluso aún más que antes del despoblamiento por emigración de muchas áreas—, sobre poblaciones largo tiempo dedicadas al transporte o a la venta ambulante, sobre la red de ferias y mercados de ganado y el complejo de interacción tejido en torno ellos, sobre las poblaciones dedicadas a la producción y comercialización de determinados productos artesanos, sobre alimentación, ...e incluso queda mucho trabajo por hacer en temas clásicos, religiosidad, patrimonio, medicina popular, etnobotánica, etc., etc.

Pero fundamentalmente queda consolidar la institucionalización de la antropología en las universidades, formar grupos de investigación estables y con proyectos a medio plazo y que participen en discusiones y en investigaciones multidisciplinares con otros científicos sociales. Además, queda por renovar muchas de las aproximaciones desde el folklore y desde aquella perspectiva que se identifica como cultivo o recuperación de la «cultura tradicional». Queda, también, por hacer una historia social del folklore, que en Castilla y León, precisamente, promete ser laboriosa y apasionante. Sería ésta una tarea necesariamente colectiva, pero posiblemente hiciera justicia a tan gran eco social que el folklore ha tenido y tiene en muchos sectores.

La obra de Luis Díaz Viana es en conjunto una encomiable contribución a toda esa tarea, encomiable en la capacidad de dinamización, en la laboriosidad y en el espíritu renovador. Este libro, en concreto, no es aún un manual de Etnografía, pero es un conjunto de iluminadoras Notas.—HONORIO M. VELASCO.

CHRISTIAN, William A., Jr.: *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ* (Berkeley: University of California Press, 1996), 544 pp.; cronología de acontecimientos, apéndice, fotografías en blanco y negro, índices de temas y personas. Edición española: *Las visiones de Ezkioga. La segunda República y el Reino de Cristo* (Barcelona: Editorial Ariel, 1997), 515 pp.

Entre los temas abordados por Christian, religiosidad popular, religiosidad local, culto a los santos, santuarios, prácticas religiosas, ...todos ellos estudiados en distintos contextos históricos y espaciales en España, el de las apariciones ya había sido objeto de su interesada atención en libros como *Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1981), cuya versión en español se haría más tarde con el título, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)* (Madrid: Ed. Nerea, 1990) y *Moving Crucifixes in Modern Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1992). También se trata de ellas en *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1981) traducido como *Religiosidad local en la España de Felipe II* (Madrid: Ed. Nerea, 1991). Su primer trabajo *Person and God in Spanish Valley* (New York: Seminar Press, 1972) con versión castellana, *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español* (Madrid: Ed. Tecnos, 1978) se había realizado en el Valle del Nansa, poco tiempo después de que se hubieran producido en San Sebastián de Garabandal unas apariciones, que aún atraían a numerosos peregrinos y curiosos. La ubicación hace presumir que seleccionó esa población debido a ellas, pero entonces no fueron objeto prioritario de su

análisis, más bien supuso —según confesión propia— que le ayudarían en la investigación «pues las gentes estarían más dispuestas a hablar de sus relaciones con lo sagrado». Se diría que el tema de las apariciones ha sido uno de los focos centrales de su investigación. Este libro —que ya ha sido también publicado en castellano (Barcelona: Ed. Ariel, 1997)—, sobre las que tuvieron lugar en Ezquioga a partir de 1931 revela que, en cierto modo, ha sido su gran tema. Atraído sin duda y tal vez fascinado por él, tras haber realizado una y otra vez aproximaciones, Christian ha escrito finalmente una obra modélica, que se convertirá, sin duda, en referencia obligada.

Es fácil deducir que esta investigación ha debido exigir una larga e intensa dedicación. Para apreciarlo baste saber que se trata de acontecimientos de los cuales la documentación es ingente, el número de posibles informantes aún vivos inmenso, las dificultades en procurarse información contrastable grandes, dado el tiempo transcurrido, la ocultación impuesta o asumida y lo intrincado de la madeja de conexiones e intervenciones de niños inocentes, adultos astutos, mujeres fuertes, hombres iluminados, prelados cautelosos, fundadores de órdenes religiosas con misiones redentoras, párrocos abrumados, secretarios de ayuntamiento entregados a la causa, gobernadores civiles represores, parlamentarios agnósticos asustados por la marcha de los acontecimientos, políticos y religiosos nacionalistas, periodistas ávidos de noticias sobre milagros, fotógrafos aprovechados, jesuitas expertos en fenómenos sobrenaturales, capitalistas protectores, familias con enfermos incurables o preocupadas por el destino en la otra vida de alguno de sus miembros, peregrinos atraídos por lo sorprendente, vecinos descreídos,... Las primeras visiones empezaron el 29 ó el 30 (?) de Junio de 1931 ya de noche. A mediados de Julio se congregaban casi diariamente multitudes de más de 50.000 personas. A comienzos de Agosto se produjeron más visiones en otros pueblos de Navarra y posteriormente hubo otras muchas no sólo en el lugar original sino en un sinnúmero de poblaciones dentro y fuera del País Vasco. El 16 de Octubre acudieron a Ezquioga unos 80.000, al día siguiente cerca de 50.000 personas estuvieron esperando los «milagros» anunciados por la chica de Ataun y otros videntes... La magnitud de estas concentraciones, la proliferación de videntes, la movilización de peregrinos desde lugares alejados (y especialmente desde Cataluña), el gran número de artículos de prensa, y luego folletos y libros que tomaron partido publicitando las visiones es poco comparable con indicadores similares en otras «apariciones» de la época o posteriores, como lo ocurrido en Limpias, Mendigorria, Torralba, Guadamur, Bachicabo, la Barranca, San Sebastián de Garabandal, etc. o más recientemente Monte Umbe o El Escorial. Casi resulta extraño que Ezquioga se diluyera hasta el olvido, aunque se comprenda que la relativa facilidad y profusión con la que se reproducen estos acontecimientos puede también haber contribuido a ello.

Para intentar deshilar esa intrincada y tamaño madeja que debió ser Ezquioga, Christian —como el lector advertirá si presta cuidadosa atención al interminable número de notas—, estuvo al menos visitando informantes durante los años 1982, 1983, 1984, 1985 y 1986. Pero también hay visitas reseñadas en Octubre de 1989, Junio de 1990, Junio y Noviembre de 1993. Mientras tanto ha debido rastrear incontables ejemplares de los periódicos de la época, *El Pueblo Vasco*, *El Pensamiento Navarro*, *El Día*, *La Voz de Guipúzcoa*, *El Liberal*, *El Matí*, *La Gaceta del Norte*, *Heraldo de Madrid*, etc. Y sin embargo el autor, aparte de algunos comentarios sobre el mutismo de muchas personas, no aporta mayores noticias del proceso de su investigación. El aprendiz de etnógrafo seguramente quedará abrumado, pero se le suscitarán monto-

nes de preguntas acerca de los procedimientos de reconstrucción de acontecimientos tan difícilmente asibles, con tantos y tan dispersos núcleos de acción, con desarrollos de configuración tan difusa, de una dinámica a veces compulsiva, otras casi inhibida, con una sospechada competencia entre los videntes, entre los promotores y entre sus protectores, con impulsos de propagación y actitudes descalificatorias, con presiones institucionales y estrategias de resistencia,... Preguntas también acerca de la red de relaciones necesaria para poder acceder a la comprensión de las motivaciones y creencias al cabo del tiempo enterradas en el recuerdo, trasladadas bajo tan contradictorios filtros en los periódicos, libros, folletos, caricaturas, carteles, estampas y fotografías de la época. (Todos ellos localizados y revisados por el autor tras una larga, paciente y azarosa búsqueda). Y preguntas acerca del perfil de un investigador sobre manifestaciones de lo sagrado capaz de entrevistar con habilidad a videntes ya ancianos que vivieron ocultando que lo fueron a sus propios hijos,... Preguntas cuyas respuestas no tendrían por qué constituir un manual de investigación, pero que al aprendiz de etnógrafo le proporcionarían interesantes, si no decisivos motivos de reflexión. Proporciona, sin embargo, una bibliografía excelente. Sólo se echan en falta algunos trabajos, por ejemplo, un número monográfico de la *Revista de Estudios Marianos*, editado por la Sociedad Mariológica Española (Volumen LII, Salamanca, 1987), con numerosos artículos teológicos e históricos, en el que, sin embargo, apenas se menciona Ezquioga).

Esta es una obra de etnografía compleja. No es etnohistoria, tampoco lo que algunos llaman «etnografía histórica», pero indudablemente hace historia y antropología a la vez. Sea cual fuere la etiqueta que pueda adherírsele, importa más subrayar la complejidad de su etnografía. En realidad no hay propiamente relato entero de sucesos, ni siquiera de los días álgidos. Por ejemplo, hay (p. 50) una más bien breve descripción de lo que ocurrió la tarde-noche (15 de Octubre) de los falsos estigmas de Ramona Olazábal, pero esta descripción aparece en la presentación de esta vidente entre los «personajes» principales (los promotores y los videntes), con una breve biografía de cada uno de ellos, con caracterizaciones de su personalidad, con apuntes sobre sus familias, con noticias de las ligazones o conexiones con otros. Es decir, una de las claves está en el entrelazamiento del contexto con la sucesión de los acontecimientos. Un contexto que en muchas ocasiones toma forma de breve biografía, o básico perfil psicológico, otras de sucinto relato de precedentes, otras de direcciones de acción paralela o consecuente, otras de síntesis de la información que circulaba en la época, otras... Esta pretensión está enunciada en p. 40: «Para los estudiosos de otros tiempos y lugares, el primer verano de las visiones de Ezquioga valdría para sugerir la importancia del contexto en el que “profetas” y líderes carismáticos formulan y luego van dando forma gradualmente fija a sus mensajes. En estas visiones y movimientos vascos, los individuos videntes respondían a las ansiedades y expectativas generales con lo que ellos decían que eran instrucciones de Dios, pero parece claro que los mensajes eran tanto o más un producto consensuado de los deseos de los seguidores y de la sociedad en general que de los líderes, profetas o santos. Por ello, prestaremos tanto o más atención a la audiencia —al coro de tragedia griega, al hagiógrafo, a los receptores de los mensajes, a sus transmisores— que a los propios videntes».

En realidad no es que no preste más atención a los videntes, sino que no presta tanta a las visiones mismas, a las «apariciones» si es que eran tales y a los innumerables microsucesos que debieron tener lugar aquellas tardes-noches entre y con tan

gran muchedumbre compuesta por incontables grupos de familiares, amigos, vecinos, etc. formando allí un agregado focalizado pero escasamente homogéneo incluso en acciones y actitudes en los momentos previos, simultáneos y posteriores. (Alguna apreciación puede obtenerse de las fotografías en pp. 21, 51, 87, 101, 252, etc.). No está tan interesado por lo que vieron aquellos niños y adultos, cuanto por las formas como justificaron que lo que veían era «sobrenatural», ni en suma, tan interesado por lo que hacían los videntes, por sus trances, por sus aparentes coloquios con la Virgen y otros seres sagrados, como si fueran comportamientos respecto a tales seres, sino como comportamientos, actitudes y mensajes en relación con los humanos que les rodeaban, con sus demandas, sus temores, sus intereses e incluso sus prejuicios. Y tanto o más interesado por cómo esos acontecimientos fueron interpretados y manejados por los propios videntes y por su medio inmediato, cómo fueron asimilados o rechazados dentro y fuera del nacionalismo vasco, dentro y fuera de la iglesia oficial vasca, del clero común, de las órdenes religiosas, y por parte de fieles de distinta procedencia. No se trata de un estudio de «apariciones», sino de «visiones». En esa distinción está en parte la posibilidad de la etnografía, pero también esa distinción invita a valorar la gran exigencia que conlleva.

Alguno de los horizontes contextuales, la segunda República, la iglesia española y vasca en el primer tercio del siglo XX, las confrontaciones entre modernización y tradición vividas entonces en áreas geográficas determinadas del Norte de España que no habían dejado de ser rurales, pero estaban ya involucradas en procesos de industrialización y urbanización, ...parecen tan inmensos que los esfuerzos de Christian por hacerlos comprensibles en inmediatez respecto a los acontecimientos, aun cuando proporcione de ellos sólo afloraciones fragmentarias, con en todo caso ejercicios de una gran lucidez.

Otra clave es el delineamiento de múltiples tramas de acción, como seguramente es inevitable en cualquier etnografía en las sociedades modernas. Ezquioga no fue un conjunto unitario de acontecimientos. Más de 200 videntes, algunos de ellos formando núcleos, pero los más, gentes sin vinculación alguna entre sí, con entornos sociales relativamente diferenciados. Además, algunos de los peregrinos que acudieron al reclamo de las primeras visiones se convirtieron en videntes. Sus experiencias no tuvieron un ámbito de resonancia común. Algunas no parecen haber tenido eco alguno fuera de sus respectivos círculos familiares o de amistad. De ellas hay apenas referencias en artículos de prensa o en cartas personales. Los inicios y el desarrollo primario del proceso han sido reconstruidos por Christian como una embrollada red de conexiones e interdependencias entre promotores y videntes. Los capítulos dedicados a estas redes son especialmente apasionantes. En ellos el autor ha construido una representación antropológica de enorme finura. Pero a mi juicio falta la etnografía de las peregrinaciones multitudinarias (y de los encuentros minoritarios ya en tiempos de represión eclesiástica y gubernamental) que tal vez sólo sea estrictamente posible, si es que puede darse de ellas una aproximación satisfactoria, en presente real etnográfico.

La tercera clave de la complejidad de esta etnografía está en la combinación de una perspectiva procesual y otra, se diría, «segmentaria», confeccionada a base de la apreciación de «*patterns*»: las instituciones religiosas y su variada forma de intervención, los tipos de videntes, las características de los estados de visión, la cambiante configuración de los paisajes y lugares sagrados, el espectro de peticiones que los creyentes hicieron a los videntes, y dos de los contenidos más relevantes en Ezquioga como enclave «privilegiado» de la relación entre los hombres y Dios, la preocupación

por el destino de los familiares difuntos en la otra vida y la angustiada inquietud, más acentuada en unos sectores sociales que en otros, por el destino final del mundo entonces percibido como próximo. Este conjunto de «segmentos» puede tener gran interés para los estudios comparados de otras «visiones», por otra parte tan frecuentes y tan generalizadas a lo largo y ancho del mundo [por citar algunas modernas, Zeitoun (Egipto) 1968-69, Kibaho (Rwanda) 1982, Akita (Japón) 1973-1981, Medjugorje (Yugoslavia) desde 1981, Bayside (USA) 1970, Piendamó (Perú) 1971, Natividade (Brasil) 1967, Cuapa (Nicaragua) 1980, Ladeira (Portugal) a partir de 1961, etc.]. Pero también cabría como propuso Turner [*Dramas: Fields and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974)] estudios comparados manteniendo la perspectiva procesual. La combinación de ambas perspectivas que Christian ha tejido en esta obra es iluminadora y podría convertirse en modelo de trabajo. Cada una de ellas tiene su propia consistencia y ambas se entrecruzan para retornar a la procesual en un penúltimo capítulo cuyo título podría haber recibido la traducción de «¿Y qué fue de Ezquioga, de los videntes, de los promotores, de...?». Y revela hasta qué punto Christian ha reescrito un «drama» y ha sido capaz de despertar en el lector no tan sólo el interés por las «apariciones», sino algún grado de identificación con los actores, las *dramatis personae* y de generar admiración y desasosiego, empatía, compasión y repulsa, alivio, sorpresa, extrañeza, decepción, catarsis, casi, como si sutilmente hubiera introducido al lector como miembro de ese «coro de tragedia griega» al que alude.

Las reflexiones finales, *Preguntas sin respuesta* —un título que sintetiza una interpretación— invitarían a una larga discusión. Algunos de sus puntos podrían ser los siguientes:

1. A diferencia de la famosa definición de Geertz —no está citado, pero parece que es lo que Christian tiene en mente—, la religión da algunas respuestas, pero levanta otras tantas preguntas y las deja en el aire. Si son o no las viejas preguntas (¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿qué será de nosotros?, ¿por qué me ha tenido que pasar esto a mí?, ¿dónde está la justicia?, ¿por qué no triunfa la verdad?, ¿cuál es la verdad?, ...y otras que se refieren al presente y al futuro del País Vasco, de España, del género humano), si son o no siempre las mismas preguntas formuladas de distinta forma, si cada tiempo trae nuevos y tal vez más irresolubles problemas, si..., son cuestiones que movieron seguramente a muchos creyentes en Ezquioga. Estudios comparados podrían revelar que no necesariamente se levantan ante todo tipo de «visiones» de lo sagrado o no necesariamente las «visiones» de lo sagrado se multiplican como búsqueda de respuestas para ese tipo de preguntas.

Hay, sin embargo, otras preguntas que son las que se dirimen en cada caso. La lógica interna del Catolicismo, entonces amenazado no tanto por herejes —como en otros tiempos—, sino por librepensadores racionalistas, o por materialistas ateos canalizaba la formulación de preguntas básicas en dos direcciones. En una primera, Ezquioga, como otros muchos sucesos de «apariciones» parecen ofrecerse como evidencias que el Catolicismo proporciona a cuestiones sobre la existencia de Dios, de la Virgen, del demonio, de los santos. En otra, el Catolicismo está permanentemente obligado a discriminar con precisión si realmente era la Virgen quien allí estaba presente, o si no era todo «obra del diablo». A ambas direcciones apuntan los tratadistas clásicos, como Tonquedec o Poulin, que distinguen tres tipos de juicios que la Iglesia ha de emitir sobre las apariciones. El juicio «histórico» y el juicio «psicológico» por un lado, es decir, la determinación de que los sucesos no han sido un engaño, o una alucinación, y el juicio «teológico», es decir, la determinación de que los sucesos no

son de origen diabólico sino de origen divino. [Vid. A. Luis, «Las Apariciones de María ante la historia (1830-1986)», *Estudios Marianos*, 52 (1987), pp. 213-347]. El examen atento de los fundamentos de tales juicios lleva a pensar que en el fondo se trata de juicios de fe, cuya legitimidad corresponde exclusivamente a la autoridad eclesiástica. Todo el entorno de Ezquioga y las gentes, grupos e instituciones involucrados en los sucesos estuvieron agitados por la necesidad de emitir estos juicios. El proceso mismo en parte puede contemplarse como el desarrollo de una viva y general controversia entre detractores y defensores. Y muchas de las intervenciones de videntes, promotores, expertos, etc., los signos, «milagros», mensajes, las acciones para organizar el lugar, los libros, etc. pueden entenderse como estrategias fraguadas en el seno de la controversia. El vicario Echeguren, el jesuita Laburu y el obispo Múgica con sus informes finalmente contribuyeron decisivamente a que ya en Junio de 1934 Roma declarara que las visiones «no eran sobrenaturales». La lógica interna del Catolicismo estimula las visiones, pero igualmente las disuelve, de forma que en todo caso absorba su dinamismo si resultan aceptadas y, si no, que su coherencia, su consistencia no quede afectada por ellas.

La pregunta se desplazaría a por qué Ezquioga no y otras «visiones» sí. Una pregunta a la que Roma ya dio respuesta definitiva. Los estudios comparados podrán mostrar que estos dictámenes de autoridad en realidad reconducen los acontecimientos, pero como piensa Christian, las preguntas subsisten. Esta obra contribuye a replantearlas.

2. Las «visiones» son parte de los movimientos de renovación de una organización eclesial que se ha mostrado tan altamente adaptativa. Una de las formas en las que la gracia encuentra expresiones frescas de manifestación, que despierta interés y proporciona nuevas esperanzas y nuevos caminos (p. 399). Este lenguaje weberiano sugiere que la gracia o el carisma es como una energía difícilmente contenida por los reglamentos y las instituciones religiosas y que acaba rebrotando una y otra vez en imágenes, objetos, lugares, prácticas y personas. En alguna medida este proceso parece implicar una concepción de lo sagrado como algo exterior (y ¿superior?), nunca completa ni definitivamente cristalizado. Un criterio definidor de «aparición» es precisamente que la iniciativa es exterior, que en absoluto corresponde a los videntes (*vid.* Holstein, citado por A. Luis, *l.c.*). El matiz de la distinción entre «apariciones» y «visiones» radica en eso. Pero parece como si las afloraciones de lo sagrado fueran a veces demandas, exigidas. Incluso desde y para la propia Iglesia. Tal vez las muchedumbres que acudieron a Ezquioga o la proliferación de «visiones» mostraran un momento álgido de demanda. Esta obra de Christian es una magnífica ilustración de que la sacralización es un proceso. Pero por esta vez parece haber evitado abordar el análisis de todas las ambigüedades y contradicciones que conlleva.

Aunque parezca contradictorio, esta obra no es más que otros trabajos suyos un estudio sobre las relaciones con lo sagrado. Si investigó en San Sebastián de Garabandal porque las apariciones recientes harían más fácil la conversación sobre esas relaciones, las apariciones de Ezquioga han sido estudiadas porque tales excitantes acontecimientos muestran con mayor viveza la intrincada madeja de la relación entre promotores estimulantes y videntes maniobreros, clero bajo, clero alto y laicos con distintas capacidades, instituciones totalizadoras, individuos dóciles e individuos desajustados...

Y naturalmente esta obra es el estudio de un santuario frustrado. No llegó a ser Ezquioga otro Lourdes u otro Fátima. Si en el trabajo anterior sobre el Cristo de Limpías, Christian había reconstruido la «biografía» de un santuario frustrado, en éste ha

deshilado hasta devolverla a la forma de madeja —la metáfora es suya— los tejidos de prácticas, creencias, ideas y relaciones sociales con los que se visten algunos singulares acontecimientos religiosos. Si Christian se especializara en santuarios frustrados, en santos no canonizados, en órdenes religiosas no aprobadas, en prácticas devotas no aceptadas o suprimidas, etc., es decir, en la etnografía (o en la historia) de lo no institucionalizado, su aportación sería ya significativa. Si además mantiene la aspiración de transcribir la religión como una pasión humana, los lectores tendrán una sólida motivación para leer sus trabajos. Y si consigue revelar los misterios humanos de lo sagrado...—HONORIO M. VELASCO.