

## NOTAS DE LIBROS

GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz *et al.* (éds.): *Les «relaciones de sucesos» (canards) en Espagne (1500-1750)*. Actes du premier colloque international (Alcalá de Henares, 8, 9 et 10 juin 1995) (Madrid: Publications de la Sorbonne/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1996), 348 pp.

Gracias a los trabajos pioneros de M. Agulló, J. Simón Díaz, M. C. García de Enterría, H. Ettinghausen o A. Redondo ya se sabía de las «relaciones de sucesos» en España, pero con este libro puede decirse que queda consagrado un nuevo género editorial, periodístico o literario. De esta fecunda ambigüedad dan cuenta las 26 contribuciones (en español) recogidas por orden alfabético de los autores, con acompañamiento de reproducciones de documentos originales (como el «peixe Nicolao» utilizado para la cubierta), que desde distintas perspectivas participan en un novedoso esfuerzo de definición, inventario y estudio.

¿Qué es una relación? A esta pregunta fundamental, contesta V. Infantes que se trata de «textos breves de tema histórico concreto con intencionalidad de transmisión por medio del proceso editorial» (p. 208) o un «impreso breve —con características editoriales muy precisas— informativo de carácter no periódico» (p. 211). El componente icónico no parece tener la misma importancia que en los demás pliegos de cordel aun cuando puede dar lugar a un sutil estudio de Pierre Civil sobre las representaciones de la Inmaculada de Sevilla, por ejemplo. La posibilidad de identificar a sus autores es más bien excepcional y el caso del relacionero o «periodista» Andrés de Almansa y Mendoza, activo entre 1603 y 1627, con sus cartas numeradas que prefiguran las gacetas merece por lo singular que M. Borrego y H. Ettinghausen le dediquen sendos estudios. De los impresores y del tema clave de sus relaciones con el poder trata J. Moll a propósito del privilegio para el calendario anual.

Se trata de un género abundante aunque poco conservado y difícil de ubicar en las bibliotecas: lógicamente, varios estudios (el de V. Campo, en parte, y el muy sistemático de M. Rubio Arquez, por ejemplo, que tienen su origen en el programa de catalogación de los pliegos sueltos poéticos del siglo xvii llevado a cabo en la Universidad de Alcalá de Henares) se dedican a aplicar técnicas bibliométricas a las relaciones: las 1.000 publicadas entre 1477 y 1626, las 2.000 ó 3.000 impresas en el siglo xvii a raíz de un evidente aumento de la demanda. Otros estudios se dedican a los fondos existentes para la orientación del investigador: las 42 relaciones góticas de la Colección Medinaceli descritas por M. Fernández Valladares, la muy socorrida colección de los Folletos Bonsoms evocada por J. Escobedo, los laberínticos fondos de Varios especiales y Varios Caja o los manuscritos de la Biblioteca Nacional por I. Ruiz de Elvira. Ya merecen unas descripciones bibliográficas muy cuidadas que propone sistematizar en una base de datos N. Pena Sueiro y, afortunadamente, gracias a la

edición por H. Ettinghausen de 49 facsímiles de relaciones en *Noticias del siglo XVII: relaciones españolas de sucesos naturales y sobre naturales* (Barcelona: Puvill, 1995) hasta las puede *ver* el lego lector.

Ya pueden llevarse a cabo estudios específicos sobre relaciones particulares como las dedicadas a las fiestas segovianas en el Reinado de los Austrias (S. López Poza), a las fiestas religiosas con un interesante ensayo de tipología por G. Ledda (pp. 227-237), a San Isidro Labrador con visos hagiográficos (A. Cordón Mesa), pero también estudios temáticos: sobre los prodigios, lo cual permite a A. Redondo ilustrar lo que llama la «pedagogía del miedo» dentro de una «cultura dirigida»; los hermafroditas (A. Morel d'Arleux), los temas bélicos y políticos en los pliegos sueltos del XVII (V. Campo), el Luteranismo (J. C. Izquierdo) o el terremoto de 1755 (M. J. S. Rodríguez de León). A través de dichos estudios se percibe el grado de supeditación o de instrumentalización ideológica de las relaciones pero también los matices que pueden dejar traslucir hasta situarse en los márgenes de la contravención o diferencia.

Las relaciones, como otros textos o impresos, también pueden dar pie para otros estudios como el de «Fiesta y auto de fe: Un espacio sagrado y profano» (J. Contreras) o la cautiva que llega a gran sultana, donde la oralidad tiene más importancia que la relación (E. Sola).

Pero donde mejor se aprecia todo lo que puede dar de sí (para los demás) este género es en los estudios sobre su también consustancial intertextualidad «transgenérica», en la diacronía y la sincronía: así por ejemplo, en su origen están las llamadas epístolas de relación a las que dedica 32 páginas P. Cátedra y los avisos —entre relación y carta— según escribe J.-P. Etienne— que oportunamente quedan evocados, ya que algunas relaciones se escriben en forma de carta (V. García de la Fuente). También se puede observar, con I. Galiano, la presencia bajo forma de «confluencia» del relato tradicional en la «verdadera relación» de «como mato una doncella a sus padres porque la estorvaron de que tratasen amores, con un mancebo», o la utilización de las relaciones en otras formas o géneros: en los pliegos de villancicos, incluso de modo paródico (M. C. García de Enterría) o en las crónicas y en la ficción sentimental (R. C. Gonzalo García).

No cabe duda de que, con este primer coloquio, queda subsanado el «vacío crítico» a que se referían sus organizadores (M. C. García de Enterría, H. Ettinghausen, V. Infantes y A. Redondo) y que para los estudios áureos se trata de una aportación mayor. El «fenómeno» no dejará de interesar a los historiadores de la cultura incluso de los siguientes siglos en que el proceso de génesis de la información, la escritura y la intertextualidad, la recepción y los usos evolucionan con el auge de la prensa en general, de las gacetas a la prensa «amarilla», sin que desaparezca el género hasta bien entrado el siglo XX: prueba de que, con funciones invariables a la par que evolutivas, la *relación de sucesos* en prosa o en verso de romance, con otras muchas expresiones y productos tenidos en poco por las historias al uso, bien merece que se le preste una científica y plural atención.—JEAN FRANÇOIS BOTREL.

GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz (ed.): *Literatura popular. Conceptos, argumentos y temas*. *Anthropos*, n.º 166/167 (Barcelona, mayo-agosto 1995), 192 pp.

*Anthropos*, «revista de documentación científica de la cultura», ha encargado a María Cruz García de Enterría un número doble sobre el inabarcable, complejo y poco conocido aún tema de la «literatura popular», 192 muy apretadas y nutridas páginas que les habrán resultado muy estrechas a los exploradores de un campo tan inmenso...

Ahí están los 27 temas seleccionados y encargados a conocidos especialistas, escogidos para dar una puntual y cabal idea de esta variopinta literatura «desde los orígenes hasta hoy»: las historias caballerescas breves, las relaciones de sucesos y el periodismo popular —con cuatro contribuciones<sup>1</sup>—, el entremés, el teatro de títeres, la comedia lacrimógena, el romancero «vulgar», la poesía burlesca, la música popular de tradición oral (con el muy sugestivo estudio de M. Manzano Alonso sobre la relación entre texto y melodía y la anisometría, dimensión poco tenida en cuenta en los estudios del romancero como *literatura*), la copla española, el cante flamenco, el bolero, las canciones de guerra, la literatura religiosa popular, iconografía y stampa religiosa, los pliegos de aleluyas, hasta llegar a expresiones más contemporáneas: *El Guerrero del Antifaz*, la novela rosa, la prensa del corazón, la telenovela, la fotonovela, sin olvidar la literatura oral infantil —sobre la cual podrá leerse con provecho y placer el libro que le dedicó A. Pelegrín<sup>2</sup>— ni las obligadas referencias a la importante dimensión lingüística —caso de la literatura popular española en catalán— o a los lejanos ecos de la América hispanófila y lusófila. Con notable eficacia, dado el corto espacio de que dispone cada especialista (antropólogo, historiador de la literatura, musicólogo, hispanista, etc.), se presentan los temas con total libertad de criterios (puede ser un cuestionamiento, un estado de la cuestión, un mini-ensayo, una mera presentación o una noticia de enciclopedia) y de perspectiva, aunque por supuesto se siente en todos la clara voluntad de dar a conocer y —tal vez— a descubrir un campo por mucho tiempo ignorado o despreciado. Tal pluralidad parece muy legítima y apropiada para un territorio aún poco explorado y que además tampoco es neutral ni anodino.

Por supuesto, no se pretendió agotar con dichos temas todos los posibles aspectos de la literatura popular: los Autos de Navidad recogidos por J. Díaz y J. L. Alonso Ponga (León, 1983), los colloquios valencianos tratados en la tesis de Rosa Julia Cañada Solaz (Valencia, 1994), los impresos «menores» de la Sección Ephemera de la Biblioteca Nacional, la poesía anarquista analizada bajo la dirección de J. Maurice (Córdoba, 1986), el cuplé estudiado por S. Salaün, la producción editorial «de gran difusión» analizada en la *Historia ilustrada del libro español* editada por la Fundación G. Sánchez Ruipérez (1996), etc. hubieran podido, por ejemplo, hacer al caso, pero puede darse

---

<sup>1</sup> Véase al respecto *Les «relaciones de sucesos» (canards) en Espagne (1500-1750)*. Actes du premier colloque international (Alcalá de Henares, 8, 9 et 10 juin 1995) (Madrid: Publications de la Sorbonne/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1996), 348 pp. edición de M. C. García de Enterría, H. Ettinghausen, V. Infantes y A. Redondo, también colaboradores de este número.

<sup>2</sup> *La flor de la maravilla. Juegos, recreos, retabillas* (Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996).

por seguro que lo expuesto en las 120 páginas dedicadas a tal «análisis temático» (pp. 47-166) basta para que, de la «literatura popular» se tenga unas correctas, precisas y estimulantes imagen e idea.

De los «habituales» debates terminológicos y teóricos, algo se trasluce en la parte «Argumento» (pp. 17-46) donde se cruzan puntos de vista no muy opuestos aun cuando la perspectiva puede variar: sobre el concepto de género editorial aplicado de manera muy convincente a la poesía de cordel por V. Infantes, sobre la canción popular como «vehículo de expresión que funde lo artístico y lo cotidiano, lo ideal, emocional y soñado con lo experimentado, percibido o parodiado por el pueblo» con palabras de J. M. Pedrosa, sobre las relaciones con la comedia nacional del sinnúmero de comedias sueltas, fenómeno mayúsculo destacado por G. Vega García-Luengos, sobre las características —las leyes— del cuento popular enunciadas por J. Camarena desde supuestos post-proppianos o con la sugestiva síntesis sobre narrativa de consumo popular, adecuadamente calificada por L. Romero Tobar, gran conocedor del campo, hasta la expresión de partidarios, como A. Saraiva, titular en Portugal de una cátedra de «Literaturas marginais», de una literatura «marginada» o «marginal», concepto que con este número y los estudios en curso<sup>3</sup> está en trance de resultar casi anacrónico e inadecuado, aunque, por supuesto, bastante queda aún por hacer. Contra la «exclusión acompañada de etiqueta» o la abusiva asimilación con oralidad y tradicionalidad que afecta a la llamada literatura popular, reivindica L. Díaz Viana, con gallardía, una visión más pragmática, «actual» y antropológica de esta «otra» cultura.

En el pequeño tratado de literatura popular ofrecido por M. C. García de Enterría en la parte titulada «Percepción intelectual del tema» (pp. 8-14), encontré el curioso lector marcadas con toda nitidez algunas características fundamentales y definatorias del campo como son el juego intertextual/intercultural —las continuas interacciones entre textos pero también entre el texto y la música, la imagen (poco estudiada en general), el impreso, la *performance*— observable en los entremeses p. e. (p. 164), la reafirmación del protagonismo de los textos que, de una u otra forma, aparecen escritos (*vs* oralidad), el papel del público —auditor o lector— como co-realizador del texto literario, la fluidez o proteica adaptabilidad pero también un peculiar estilo que, con visos antropológicos, puede ser caracterizado por su «morbo y desmesura, junto a la redundancia, su énfasis retórico exagerado, el recurso a la emotividad, al erotismo más o menos larvado, al llanto provocado, a los finales felices, al triunfo del maniqueísmo con una profunda vitalidad que se manifiesta sin tapujos ni falsos pudores intelectuales» como escribe M. C. García de Enterría quien afirma —hasta cierto punto— «la espontaneidad de lo popular que sufre o goza sin grandes complicaciones a la hora de explicar sus

<sup>3</sup> Sin querer ser exhaustivo, desde la publicación del número de *Anthropos* reseñado, se pueden señalar: N. BARANDA & V. FUENTES, *Narrativa popular de la Edad Media* (Madrid: Akal, 1995); Brigitte MAGNIEN (ed.), *Hacia una literatura del pueblo: del folletín a la novela* (Barcelona: Anthropos, 1995); P. APARICI & I. GIMENO (eds.), *Literatura menor del siglo XIX. Una antología de la novela de folletín* (que será más bien por entregas) (Barcelona: Anthropos, 1996), 134 pp. (Biblioteca A/clásicos), la tesis de Marián GARCÍA COLLADO sobre *Los libros de cordel en el siglo ilustrado* (Universidad del País Vasco, 1996, 598+XII p.), sin olvidar las altruistas colecciones bibliográficas como *Bibliografía e historia de las colecciones literarias en España (1907-1957)* de Alberto SÁNCHEZ ÁLVAREZ-INSÚA (Madrid: Libris, 1996).

dolores o sus risas», sin olvidarse de la implícita o explícita carga ideológica, con o sin manipulación. Únicamente se podrá sugerir con R. Chartier, que los usos y prácticas «populares» —individuales, ocultas<sup>4</sup>, o socializadas— vistas desde perspectivas sociológicas o antropológicas —caso del frecuente consumo de unidades breves y/o fragmentadas, por ejemplo<sup>5</sup>—, o la reelaboración «comunal» ritualizada y espectacular y /o escrita de los textos se tuvieran más en cuenta, así como el impacto en el juego dialéctico entre la autoridad legitimadora y el pueblo «desviante» de la civilización escrita «de masas» (aunque no tan masiva en España en la época contemporánea como se sabe) y el «problema» de las fronteras con el folklore.

Más que un mero «recorrido por territorios poco conocidos de la literatura popular», el resultado es, pues, un convincente, novedoso, llamativo y coherente panorama, cual un mosaico en el que cada pieza o contribución (36 en total, con ilustraciones y documentos) encuentra su debida colocación, dejando abierto un espacio para más matices o «temas» en un conjunto abierto y movedido.

Gracias a *Anthropos*, a M. C. García de Enterría y a los estudiosos por ella solicitados se está dibujando con nitidez y coherencia algo hasta ahora bastante desdibujado y queda sentada una base teórica y documental (con muchas buenas bibliografías, además de las 115 referencias seleccionadas por M.<sup>a</sup> José R. Sánchez de León) muy apta para establecer, desde una perspectiva comparatista, más puentes con la Europa del Norte<sup>6</sup> y para que nadie se olvide de que existe una literatura que, llámese «popular» o «del pueblo», remite a formas, cánones y gustos que por su importancia cuantativa y sus recurrentes manifestaciones no pueden ser desestimados ni ignorados<sup>7</sup> y, a todas luces, para suscitar nuevos estudios y apasionantes calas en ese «gran saco sin fondo».—JEAN-FRANÇOIS BOTREL.

GOMARÍN GUIRADO, Fernando (ed.): *Romancerillo Cántabro* (Santa María de Cayón: Ayuntamiento, 1997) [Colección Biblioteca Poética, 13], introducción de Diego Catalán, XII + 123 pp.

La selección de romances publicados en este pequeño volumen supone un recorrido por la vida del romancero en tierras cántabras desde finales del siglo pasado

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, la edición de *La muy devota oración de la emparedada* por J. M. Carrasco González, con un estudio preliminar de M. C. García de Enterría (Badajoz, 1996).

<sup>5</sup> Merece destacarse, al respecto, la encuesta llevada a cabo por B. Lahire sobre prácticas de lectura y escritura en las clases populares urbanas y el libro que resultó de estas investigaciones: Bernard LAHIRE, *La raison des plus faibles. Rapport au travail, écritures domestiques et lectures en milieux populaires* (Lille: PUL, 1993).

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, el reciente libro dedicado a *Colportage et littérature populaire. Imprimés de large circulation en Europe, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, dirigido por R. Chartier y H.-J. Lüsebrink (Paris: IMEC Editions/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996), 469 pp.

<sup>7</sup> La literatura «popular» tiene ya su templo en la biblioteca del Centro Etnográfico Joaquín Díaz en Uruña (Valladolid).

hasta nuestros días. Se abre con un prólogo de Diego Catalán sobre la actividad romancística en la provincia desde los primeros trabajos de Ramón Ortiz de la Torre y Menéndez Pelayo —algunos de cuyos romances inéditos habían publicado Cossío y Maza— hasta las encuestas más recientes realizadas por investigadores del Centro de Estudios Históricos Menéndez Pidal y por el propio Gomarín. Permite conocer la historia de la recolección de romances en la región y está amenizado con curiosas anécdotas que, para bien o para mal, nunca faltan en este tipo de actividad antropológico-filológica.

Defiende Catalán las encuestas y publicaciones promovidas desde entidades regionales porque «cada cual ha de aguantar su vela» (p. XL). Desgraciadamente, el proyecto de Ramón Menéndez Pidal consistente en la publicación temática al modo de los volúmenes que ya han salido a la luz del *Romancero Tradicional de las Lenguas Hispánicas*, ha tenido que pasar al terreno de la utopía. Sin embargo, la promoción de la cultura local desde ayuntamientos, diputaciones provinciales y comunidades autónomas puede permitir la realización de encuestas sistemáticas y la publicación de romances unidos por un mismo origen geográfico. Este trabajo es, sin duda, necesario, pero no por ello excluyente, y habría que intentar recordar, pese a los serios problemas económicos, la utilidad del estudio de los romances en toda su vida tradicional, independientemente del lugar donde hayan sido recogidas cada una de las versiones, como único modo válido de acercamiento global a una poesía que vive a lo largo de los siglos transformándose sin entender de diferencias lingüísticas ni de fronteras geográficas o políticas.

En cuanto a los textos, la versión más antigua recogida en este volumen es la del romance *El cautivo del renegado*, publicada en 1897 por Ramón Ortiz en *Recuerdos de Cantabria. Libro de Bejorís* (ver prólogo, pp. IV-V). La mayor recolección de la zona se dio a conocer en el *Romancero Popular de la Montaña (RPM)* que publicaron José María de Cossío y Tomás Maza Solano (Santander: Librería Moderna, 1933-34). De los dos tomos de esta obra, se han seleccionado tan sólo diez versiones; se trata de los romances de *Aliarda*, *La aparición*, *El conde Alarcos*, *El conde Grifos Lombardo* (que en la obra de Cossío y Maza recibe el título de «Bernardo del Carpio», I, pp. 39-40), *Don Manuel de León y el Moro Muza*, *Flores y Blancaflor*, *Grimaldos desterrado + El nacimiento de Montesinos*, *La infanta parida* (con un *incipit* de *La mala hierba* poco corriente en la tradición) y *El sacrificio de Isaac*. De las tres versiones que ofrecía el *RPM* del romance *El robo del sacramento* (I, pp. 463-5), Gomarín recoge la única no contaminada con *La penitencia del rey Rodrigo*, que en el *RPM* se editó autónomamente pero con nota aclaratoria la vinculación entre los dos (I, pp. 37-8).

En este *Romancerillo cántabro* podemos conocer una versión del romance de *Toros y cañas* de letra manuscrita de Tomás Maza Solano, perteneciente a la colección particular de Fernando Gomarín, recogida en la década de los treinta y que no fue incluida por los editores del *RPM*. Estos publicaron cuatro versiones del romance (II, pp. 32-8), y tal vez consideraron que no era necesario incluir ésta, ya que no añadía variaciones secuenciales comparadas con las otras dos versiones de la misma comarca, Polaciones, ya editadas con los números 282 y 283.

La labor recolectora en Cantabria durante los años treinta tiene en este volumen otro excelente representante: una versión de *Celinos* recogida por Eduardo Martínez Torner cuyo manuscrito se conserva en el Archivo Menéndez Pidal. De este tema, que no surge con frecuencia en los trabajos de campo, contábamos sólo con un fragmento de Cantabria publicado en el *RPM*, y recogido por Ramón Ortiz, por lo que

esta versión de Torner completa la geografía oral cántabra del mismo (ver al respecto el prólogo de Diego Catalán y la bibliografía que allí ofrece, p. V y notas 5 y 6).

*La guarda cuidadosa*, versión recogida por Diego Catalán en 1948 y publicada en *Por campos del romancero* (Madrid: Gredos, 1970, cap. VIII: ver prólogo a esta ed., p. XXXVI) es la única representante, aunque excepcional, del estado del romancero cántabro desde la década de los cuarenta hasta finales de los sesenta.

De 1969 a 1994 son las versiones procedentes de encuestas individuales o colectivas de Gomarín. Buen número de estas versiones proceden de la misma informante, María Gómez González, de Fontecha, quien en dos ocasiones, 1969 y 1970, recitó los siguientes romances: *Albaniña*, del que el *RPM* ofrecía 10 versiones bajo el título de «La esposa infiel» (t. I, pp. 215-27), todas ellas con un desarrollo secuencial unitario y un desenlace mayoritario con la devolución de la joven a sus padres por el airado marido; *La apuesta ganada* con un final en el que la joven engañada intenta envenenar al pícaro apostador, que se acerca a las numerosas versiones que continúan con la venganza de *El veneno de Moriana*; *El conde Dirlos*, *La condesita*, *La mala suegra* (bien representado en el *RPM* con 18 versiones, I, pp. 241,74), y los populares de *Delgadina* (del que el *RPM* publicaba once versiones, I, pp. 293-309) y *Gerineldo* (*RPM*, I, pp. 124-47, 16 vers.). Aunque sin alcanzar el nivel de excepcionalidad del repertorio del gitano andaluz Juan José Niño, la calidad y la cantidad de versiones que reposan en la memoria de esta depositaria de la tradición bien merece al menos el reconocimiento a su antiguo saber.

De otros informadores de Gomarín proceden excelentes versiones ahora publicadas. Entre ellas cabe destacar una notable de *La Merienda del Moro Zaide*. De este romance contábamos con un fragmento publicado por José M.<sup>a</sup> Ortiz en «Los reyes de mi pueblo», *El Adalid* (5 de enero de 1908) y editado por Cossío y Maza, que no pudieron identificarlo más que como un «Romance fronterizo» (*RPM*, I, p. 65, n.º 30). La versión recogida por Gomarín de este romance que se canta como aguinaldo de Reyes, y que es cada vez más raro, es realmente notable. Contamos con otros romances procedentes de encuestas realizadas por el editor y que hasta ahora permanecían inéditos, como *Blancaflor y Filomena*, *La doncella guerrera* (ó+á, el tipo más difundido en lengua castellana), *La esposa de Don García*, *Gaiferos y Galván*, *La Gallarda*, *La hermana cautiva*, *La infantina y el caballero burlado*, *La muerte del príncipe don Juan*, *La noble porquera*, *La serrana de la Vera*, todas completas y de excelente calidad.

La vida del romancero cántabro de los años setenta tiene otros representantes, como una versión cántabra de *Belardos y Valdovinos* que ya fue publicada en *Voces nuevas del romancero castellano-leonés* (Madrid: Gredos, 1982, pp. 23-4), y cuya calidad y singularidad justifica su reedición en este volumen, junto con otros dos textos recogidos por María del Rosario Corzo Real en 1973: un *Conde Claros en hábito de Fraile* más completo que los publicados en el *RPM* (I, pp. 112-8, 4 vers.), y una *Cabrera devota elevada al cielo* que se empareja con la que el *RPM* publicaba bajo el título de «La Cabrera y la Virgen» (II, n.º 387, p. 387); de éste romance contamos con otra versión recogida en los años veinte por Manuel Llano e intercalada en su novela *Brañaflor* (que fue incluida en sus *Obras completas*, pp. 603-4 y publicada por Fernando Gomarín Guirado, en «El Romancero tradicional en la obra literaria de Manuel Llano», *Revista de Folklore*, n.º 7 (1981), pp. 3-6: p. 5).

Como puede verse, el *Romancerillo* permite conocer en sus páginas las mejores muestras del romancero de Cantabria, editando algunas versiones excepcionales ya

publicadas anteriormente y una mayoría de no menor interés hasta ahora inéditas. El propio diminutivo del título remite a una orientación más divulgativa que exhaustiva, lo que justifica que en la selección de romances falten títulos tan conocidos como *Tamar* (RPM, I, pp. 27-31, 4 vers.), *El conde Olínos* (RPM, I, pp. 75-87, 12 vers.), *Las señas del esposo* (RPM, I, pp. 196-207, 10 vers.), *Silvana* (RPM, I, pp. 291-2, sólo una versión), *Rico Franco* (RPM, I, pp. 327-8, 2 vers. bajo el título «Venganza de honor»), *Hermana reina y cautiva* (RPM, I, pp. 357-63, 3 vers.), *Marinero al agua* (del que el propio Gomarín publicaba una breve y piadosa versión en el artículo sobre Manuel Llano antes mencionado, p. 4), entre otros. Hubiera sido interesante contar con una introducción a su trabajo por el propio editor, cuanto menos para indicarnos el criterio de selección llevado a cabo en su obra. También hubiera sido necesario haber advertido al lector de los cambios de signos de puntuación introducidos a los textos procedentes de ediciones anteriores, y un breve informe del estado actual de la tradición oral cántabra. Esto, obviamente no merma el interés ni debe empañar la buena acogida que merece un libro tan útil como éste, tanto para el investigador del romancero, como para quien desee conocer la tradición moderna de esta provincia, y especialmente para quienes deseen impulsar encuestas desde colegios y centros educativos, ya que este libro está exento de notas y de otros aparatos críticos que pueden desorientar a los lectores más jóvenes o menos especializados.—CHARO MORENO.

COSTA FONTES, Manuel da; KATZ, Israel J, y ARMISTEAD, Samuel G.: *O Romanceiro Português e Brasileiro: Índice temático e Bibliográfico* (Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997), 2 vols., 695 pp.

Estamos ante una obra de cuyo ambicioso propósito ya da noticia el propio título: se trata de un gran catálogo de la baladística en lengua portuguesa que incluye recopilaciones de aquellos lugares en que se ha hablado —y habla— la misma (no sólo Portugal, sino también Goa, Madeira, Azores y Brasil).

De la solvencia de la empresa nos da indicios muy fiables el nombre de quienes firman estos dos volúmenes: el autor principal, Manuel da Costa Fontes es, como ya había demostrado en anteriores trabajos, un gran conocedor del romancero portugués; Israel J. Katz, el etnomusicólogo que con mayor constancia se ha dedicado al conocimiento de la balada hispánica y —muy especialmente— sefardí; Samuel G. Armistead, por último, controla como nadie la ingente bibliografía que se ha ido generando en torno a los romances y ha publicado, además, excelentes recopilaciones y estudios sobre este tema.

En la Introducción, Costa Fontes hace notar una importante diferencia entre la historiografía del romancero castellano y del portugués: mientras que de aquél existen testimonios muy antiguos recogidos sobre todo en *Romanceros*, *Cancioneros de romances* y pliegos sueltos de los siglos XVI y XVII, del segundo apenas hay más que algunas referencias indirectas de escritores que aludieron —o copiaron— baladas contemporáneas en sus obras.

Es ya en el siglo XIX cuando, a favor de la corriente romántica, se sucederán las colecciones de romances de Almeida Garret, Teófilo Braga, José Leite de Vasconcellos y otros autores.

De ahí el valor, también apuntado por Costa Fontes, que tiene para el caso portugués la recopilación de baladas de la tradición oral «moderna», pues muchas de estas



composiciones no hubieran sido nunca conocidas de no haberlas recogido los romancistas en su momento.

Costa Fontes incorpora esa labor previa de escritores y folkloristas a su *Romanceiro*, señalando —cuando resulta oportuno— los «retoques literarios» de corte romántico a los que alguna versión ha sido sometida.

El hecho de que la tarea recopiladora del romancero portugués —que se ha incrementado notablemente a lo largo de la presente centuria en cantidad y profesionalización— careciera inicialmente del carácter sistemático que (sobre todo a partir de Menéndez Pidal) ha tenido la recolección de romances en España, justifica con creces este criterio amplio y globalizador respecto a las fuentes utilizadas.

No obstante, el enfoque con que reúne Costa Fontes su *Romanceiro* es, básicamente, bastante «ortodoxo», ya que se ocupa de recoger romances que proceden de la tradición oral o que, en alguna ocasión, circularon dentro de ella.

A pesar de que, como él mismo declara, algunos de los poemas incluidos en su colección pueden hacer que los lectores se pregunten sobre los criterios de selección empleados, Costa Fontes explica —y razona— suficientemente en la clasificación general que efectúa (de *romances viejos*, *vulgares* y *de cordel*) las distintas categorías de que hace uso.

El autor matiza y explica —además— una distinción «formal» entre *romances vulgares* y *de cordel* que, desde la perspectiva española, quizá parezca un tanto discutible, pero que cobra todo su sentido a la vista de los materiales en lengua portuguesa recopilados por él: «Aplico —dice— el término de *vulgares* a las tardías baladas en asonante, muchas de las cuales fueron importadas de España, reservando el término *de cordel* para las baladas estróficas compuestas en Portugal durante los dos últimos siglos» (*Introduction*, p. 43).

Apenas aborda Costa Fontes el problema de la oralización (y posible tradicionalización) de los pliegos de esa Literatura de Cordel, aunque sí señala que varios temas *vulgares* habrían sido conocidos en pliegos por sus informantes.

En todo caso, la cuidadosa organización del Catálogo, en que se sigue la completísima y elaborada clasificación propuesta por Armistead, proporciona la información suficiente para caracterizar los temas recopilados, si bien el asunto de las vías de transmisión —el flujo y reflujo entre lo oral/lo escrito, y lo vulgar/popular/tradicional— quede simplemente insinuado.

Problema, por otro lado, que ha originado grandes discusiones y que, en el caso del romancero portugués, aparece como especialmente importante si tenemos en cuenta la pujanza que la transmisión de las baladas a través de pliegos —*folhetos*— aún conserva en amplias zonas de Brasil. Basta para comprobar esta relevancia el recurrir a trabajos modélicos como el que Candace Slater publicó sobre el tema en su *Stories in a String: The Brazilian Literatura de Cordel* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1982) y que cita el propio Costa Fontes.

La edición del presente *Romanceiro* —fundamental para el mejor conocimiento de la balada— es muy cuidada, en una línea que podríamos considerar «clásica» ya en las publicaciones de este tipo. Se incluye la versión en inglés del texto introductorio y resúmenes de cada uno de los romances en esa misma lengua.

Sólo se puede, quizá, lamentar que no hayan sido incorporados los documentos sonoros originales (mediante cinta o compact), lo que se entiende, por otra parte, dados los problemas y costo que tal empresa añadiría al ya dificultoso trabajo, aquí muy bien resuelto, de editar tal clase de materiales.

No resta, pues, sino felicitar al autor, a los coautores y colaboradores, al *Hispanic Seminary of Medieval Studies* de Madison y al *Instituto Camões* de Portugal por la publicación de una obra capital, merecedora de éstos y muchos más elogios. Aunque —como suele ocurrir al acercarnos a toda poesía popular— tengamos la sensación de que es mucho lo que queda fuera del caudal costosamente atesorado. Al igual que en el romance de «A moura encantada» podemos conquistar el castillo en que ella se encuentra, pero —al final— la plenitud de su hermosura se nos escapará oculta tras una nube:

Ao romper do claro dia, para bem mais se pasmar  
sobre o castelo uma nuvem era apenas a pairar.  
Jurava o povo, jurava, e teimava em afirmar  
que dentro daquela nuvem vira a donzelinha entrar

LUIS DÍAZ G. VIANA

NABORÍ, Indio y VALIENTE, Ángel: *Décimas para la historia. La controversia del siglo en verso improvisado*. Edición y prólogo de Maximiano TRAPERO (Las Palmas de Gran Canaria: Centro de la Cultura Popular Canaria, 1997), 94 pp.

Si el folklore es la cultura popular y lo popular aquella tradición cultural que es de todos y todos comparten en una sociedad, folklore será también lo que las gentes inventan ahora y no sólo lo que algunas viejecitas recuerdan.

Indio Naborí y Ángel Valiente fueron los dos mayores poetas «populares» de la Cuba de su tiempo. Corría el año de 1955 cuando ellos protagonizaron «la controversia del siglo en verso improvisado». Ambos, en aquella época especialmente conflictiva para la política de la isla, habían ganado la admiración y el afecto de los oyentes a través de un programa de radio en el que glosaban (verso a verso) la actualidad.

Mientras, Parry y Lord buscaban entre los bardos de la antigua Yugoslavia el arte aparentemente perdido de improvisar poesía oralmente y creían encontrar en los recursos de oficio de estos ignorados cantores las claves para desentrañar el misterio de la creación de los poemas homéricos. Su libro, *The singer of Tales*, supuso un vuelco en el panorama de los estudios sobre Homero, cuya figura volvió a cobrar cuerpo y voz, además de una auténtica revolución en el campo de la oralidad gracias a la definición que estos autores hicieron de la *oral formula*.

Pero, como afirma Maximiano Traperó, el prologuista y editor de estas *Décimas para la historia*, «el arte de la juglaría seguía —y sigue— vivo» también en la tradición hispánica y no sólo entre los bardos yugoeslavos de una poesía más o menos épica. Y vivos seguían los resortes de poetizar improvisadamente mediante el canto en los humildes juglares de Cuba que habían convertido a la décima en su composición privilegiada para crear poesía oral.

Las «controversias» en verso improvisado de Naborí y Ángel Valiente llenaron el Teatro del Casino Español de San Antonio de los Baños, en una primera celebración, y llegaron a reunir a más de 10.000 personas en el estadio «Campo Armada» de la Habana en su segundo encuentro, donde el público aplaudiría cada intervención de los bardos sin descanso y entusiásticamente.

Ese sería el contexto de estos duelos poéticos: una audiencia siempre «entendida» que acudía a tales «canturías» para su propio deleite y un jurado que dictaminó el «empate» sobre la primera lid quizá para que, así, el festín poético colectivo pudiera prorrogarse hasta una segunda ocasión. El «combate» final lo ganó Indio Naborí, pero eso era, probablemente, lo de menos. Uno y otro cantor se respetaban y admiraban, además de profesarse verdadera amistad; el público valoraba a los dos —aunque tuviera lógicamente sus preferencias por cualquiera de ellos— y, en estas circunstancias, ninguno de los poetas se sintió derrotado.

Parece que, en lo que se refiere a la *performance*, el estilo de Valiente era más teatral, bronco en su canto, y que buscaba —sobre todo— «convencer»; el de Naborí, por otro lado, resultaba más estático, basado en una voz dulce y melodiosa, y perseguía fundamentalmente «seducir». Desde una perspectiva textual, la poesía de Naborí es más audaz, más intensa y menos convencional que la de Valiente (aunque las creaciones de ambos bardos se nutran abundantemente de tópicos literarios de toda clase).

Queda testimonio de estas legendarias controversias no porque fueran grabadas —lástima que no se hiciera así pues perdimos el valor insustituible de la voz y la música—, sino porque una ágil taquígrafa tomó nota de lo dicho. Sin tal aportación, los versos de estos poetas se hubieran desvanecido como, sin duda, ha ocurrido y ocurre en otros muchos lugares de América y del resto del mundo donde la costumbre de «trovar» repentizando continúa en uso. Yo mismo he podido escuchar y grabar a los «troveros» de Puerto Rico hace pocos años y sólo espero que aún sigan cantando tan bien como lo hacían.

Pues aparte del interés intrínseco —siempre discutible— que estos versos puedan tener desde un punto de vista estético, nadie negará su valor como testimonio de una forma de inventar y transmitir poesía que, en raras ocasiones (como bien señala Trapero) ha sido tenida en cuenta por la «crítica académica». Dice el prologuista, en este sentido, que «por lo que representan de una tradición hispánica» (mal conocida) estas décimas «son ya patrimonio de cuantos hablamos el español» (p. 20).

El libro recoge el contenido de las dos controversias celebradas de acuerdo con los temas —nada «originales» como se verá— que fueron propuestos por el jurado para las mismas: el amor, la muerte, la libertad, el campesino, la esperanza. De ellos, sólo el asunto cuarto se prestaba abiertamente a la denuncia de carácter social y así fue aprovechado por Valiente y Naborí. El segundo de estos poetas defendía al tiempo los derechos y la dignidad literaria del campesinado en unos acertados versos:

No hay escritura mejor  
que una mano encallecida (p. 80).

Y el primero dejaba oír su respuesta contundente:

Tu día no es este día  
de luz y música y fiesta:  
el día de tu protesta  
no ha llegado todavía (p. 80).

Aunque, en verdad, la realidad doliente de los campesinos en aquellos años de Cuba, que los dos cantores conocían por propia experiencia, asoma a muchos de estos

versos felizmente recobrados. No cabe duda, al respecto, de en qué lado Naborí y Valiente estaban. Ambos compartían ideología además de amor a «su» poesía y, a diferencia de los políticos, no tenían que repetir continuamente su mensaje ideológico para que se les entendiera debidamente. De ahí, también, que cuando dediquen sus estrofas a la muerte (por imposiciones del «guión») no dejen de cantar, como en este poema de Naborí, a la belleza y la vida:

La Muerte es desconocida  
maga de tierra o de cielo,  
que con tijeras de hielo  
corta el hilo de la vida.  
Ni la más enternecida  
voz humana la conmueve;  
trepa por la vida breve  
como una invisible hiedra,  
con sus oídos de piedra  
y sus entrañas de nieve (p. 47).

LUIS DÍAZ G. VIANA

VASCONCELOS, José Leite de: *Signum Salomonis. A Figa. A Barba em Portugal: Estudos de Etnografia Comparativa*. Prefacio de João LEAL (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1996), 451 pp., con ilustraciones.

Debo comenzar reconociendo que la redacción de la presente reseña no es sino una excusa para escribir sobre Portugal y la etnología que allí se hace. No es que el libro no tenga interés en sí mismo, todo lo contrario. Lo que ocurre es que voy a aprovechar la circunstancia de su publicación para referirme tanto a la destacada labor que está desarrollando la editorial Dom Quixote en el ámbito de la etnología portuguesa, como al propio desarrollo de esta última entre nuestros «vecinos».

Comencemos por el principio. Los tres trabajos que ahora se reeditan —*Signum Salomonis*, *A Figa* y *A Barba em Portugal*— fueron publicados originalmente en 1918, el primero, y en 1925, los dos últimos, los tres con el subtítulo de *Estudo de Etnografia Comparada*, serie de la que también formaba parte el ensayo *Ex-Libris de Carácter Tradicional*. Como otras afortunadas reediciones de autores clásicos de la etnología portuguesa realizadas por Dom Quixote en su colección «Portugal de Perto» (Portugal de cerca) —a las que luego nos referiremos—, la presente se abre con un notable prefacio de João Leal. Se trata de un texto que ofrece las claves interpretativas necesarias para caracterizar la obra etnológico-arqueológica de Vasconcelos y su inserción en el contexto científico luso y europeo de la época. Al mismo tiempo, Leal destaca el interés no meramente historiográfico, o de simple fuente etnográfica, de los textos nuevamente publicados, por mucho que la metodología de Vasconcelos esté muy alejada de la mayoría de los modernos lectores. Como las restantes obras de la colección, ésta ha sido editada con todo cuidado, con la obligada reproducción facsimilar de las ilustraciones originales y las ya tradicionales cubiertas en cartón de muy agradable diseño. Desgraciadamente, la obra es tan cara como los otros recientes títulos

de la serie, aunque a quien esto escribe ha tenido a bien obsequiársela el autor del prefacio.

Al hilo del interés que existe en Portugal por sus «clásicos etnológicos», podemos señalar que la extensa y en ocasiones errática obra de Vasconcelos se encuentra entre las más reeditadas. Ahí tenemos las reediciones hechas por la Imprensa Nacional de los tres volúmenes de *Religiões da Lusitânia* y los diez de la *Etnografia Portuguesa*. Precisamente de esta última obra se han vuelto a reimprimir, con un nuevo formato, los tres primeros volúmenes. Al unísono, la historiografía etnológica portuguesa reciente —que está alcanzando un más que notable desarrollo en los últimos años— ha dedicado a la figura de Vasconcelos el número 12 de la nueva serie de la *Revista Lusitana* (1994), que él mismo fundara en 1887.

Pero no es sólo Vasconcelos el objeto de interés. La colección «Portugal de Perto» de Dom Quixote, que está bajo la dirección de Joaquim Pais de Brito, ha llegado al volumen 35 con el libro al que se dedica esta reseña, habiéndose publicado uno más durante 1997. Como se indica en el texto de presentación de cada volumen, la selección de los títulos a publicar se realiza de acuerdo con dos criterios fundamentales: en primer lugar, «todos eles se reportan ao espaço português, estudando os mais diversos aspectos da sua cultura (poderíamos dizer: das suas culturas)»; en segundo, «esse estudo é feito mais ou menos *de perto*, com base num trabalho de recolha directa, e propõe-se, algumas das vezes, trazer *para mais perto* fatias do real descuradas ou desconhecidas». Todo ello «nos limites de uma área disciplinar que, *grosso modo*, vai da Etnografia à Antropologia». Es ese segundo criterio, el de acercar aquellos aspectos o cuestiones más o menos olvidadas, el que guía la recuperación de textos «clásicos» de la etnografía y la antropología portuguesas.

No podemos dejar de recordar ahora los títulos reeditados en la colección, que son los siguientes: *História do fado*, de Pinto de Carvalho, con prefacio de J. Pais de Brito; *Da prostituição na cidade de Lisboa*, de Francisco Ignacio dos Santos, con prefacio de José Machado Pais; *Contos populares portugueses*, de Adolfo Coelho, con prefacio de Ernesto Veiga de Oliveira; *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*, de Teófilo Braga, con introducción de Jorge de Freitas Branco (2 vols.); *Contos tradicionais do povo português*, también de T. Braga (2 vols.); *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*, de Consiglieri Pedroso, con prefacio de João Leal; *Etnografia portuguesa: obra etnográfica completa*, de Rocha Peixoto, edición a cargo de Flávio Gonçalves; *O poveiro*, de A. Santos Graça, con prefacio de António Medeiros; *Obra etnográfica*, de Adolfo Coelho, con prefacio de J. Leal; y, por último, también de Coelho, *Os ciganos de Portugal*, introducido por Rosa Maria Perez.

Como hemos anotado, en todas estas reediciones los textos vienen precedidos por trabajos introductorios que, en la mayoría de los casos, son auténticos estudios de historia de la antropología portuguesa, bien contextualizada en el marco de la historia general de la antropología. Especialmente destacables son los prefacios redactados por João Leal y Jorge de Freitas Branco, autores de los principales textos de historia de la etnología portuguesa durante los últimos años.

Aunque se ha desarrollado con cierto retraso respecto a la historia de la antropología en España, la importancia y profundidad de la reflexión historiográfica portuguesa en el ámbito de la etnología queda patente, por no citar más que dos publicaciones recientes, en los textos reunidos en el número 13-14 de la *Revista Lusitana* (1995) —que recoge las actas del coloquio *Retratos do País*, organizado por el Centro

de Estudos de Antropologia Social y el Centro de Tradições Populares Portuguesas en octubre de 1995— y en el número dos de la joven revista *Etnográfica* (1997), editada por el Centro de Estudos de Antropología Social del Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), bajo el título genérico de «Etnografias e etnógrafos locais».

Pero la colección «Portugal de Perto» no se ha limitado al rescate de clásicos de la etnología portuguesa decimonónica y de principios de siglo. También ha servido para reeditar otros clásicos más recientes, los debidos a la «escuela culturalista» creada por Jorge Dias y Ernesto Veiga de Oliveira, a los que pronto se sumaron Benjamin Pereira y Fernando Galhano. La temprana muerte de Dias hizo que los etnólogos Veiga de Oliveira y Pereira y el dibujante Galhano formaran, hasta la muerte del primero, un equipo realmente coordinado y fructífero. Firmados por los tres, Dom Quixote ha reeditado las obras *Construções primitivas em Portugal*, *Actividades agro-marítimas em Portugal* y *Alfaia agrícola portuguesa*. Además, de Veiga de Oliveira publicó sus *Festividades cíclicas de Portugal*; de Dias y Galhano, el libro *Aparelhos de elevar água de rega*; de Veiga de Oliveira y Galhano, *Arquitectura tradicional portuguesa* y de Veiga de Oliveira, Dias y Galhano, *Espigueiros portugueses*.

Por último, la colección que venimos comentando no ha olvidado la edición de textos actuales de etnología portuguesa, debidos tanto a autores portugueses como extranjeros. Así, tenemos, entre otras, obras redactadas por Brian Juan O'Neill (*Proprietários, lavradores e jornaleiras*), Jorge de Freitas Branco (*Camponeses de Madeira*), João de Pina Cabral (*Filhos de Adão, filhas de Eva*), Caroline B. Brettell (*Homeis que partem, mulheres que esperam*), João Leal (*Festas do Espírito Santo nos Açores*), Sally Cole (*Mulheres da praia*) y Joaquim Pais de Brito (*Retrato de aldeia con espelho*).

La simple relación de títulos que hemos mostrado nos permite comprobar un hecho ciertamente relevante. La colección «Portugal de Perto» se ha convertido en un auténtico crisol, por muy tópica que suene la expresión, en el que aparentemente se han fundido de forma bastante aceptable los principales elementos conformadores de la etnología portuguesa, tanto histórica como actual. Es obvio que «no están todos los que son» o han sido en la etnología portuguesa, pero «sí son todos los que están», y están casi todos: desde los clásicos del XIX y principios del XX hasta los «modernos» antropólogos sociales y culturales, pasando por el grupo de Dias y Veiga de Oliveira.

Es evidente que un proyecto editorial como el que comentamos es mucho más factible de realizar en un país como Portugal que en España, mucho más compleja desde el punto de vista editorial, político, cultural e, incluso académico. Pero que la citada síntesis haya sido posible no significa que la antropología portuguesa sea un bloque unificado. Actualmente, se cursan licenciaturas de antropología en Lisboa y Coimbra. En la primera de las ciudades, en el Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, en la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de la Universidade Nova y en el Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP) de la Universidade Técnica. Por su parte, en la Universidad de Coimbra la licenciatura de antropología se imparte en la Faculdade de Ciências e Tecnologia. Las nuevas universidades privadas también se han sumado a la oferta académica: la Universidade Fernando Pessoa (con sedes en Oporto y Ponte de Lima) oferta la licenciatura en antropología desde el presente curso.

Todos estos centros —al margen del último, del que no poseemos información— han tenido un desarrollo claramente diferenciado, articulándose en cada uno de ellos

diferentes formas de entender y practicar la antropología. Pina Cabral —en *Os contextos da antropologia*, de 1991— nos recordaba hace unos años cuáles eran esas orientaciones: la antropología norteamericana en el ISCSP, la antropología francesa en la Universidade Nova y la británica en el ISCTE. Además, podemos anotar que la tradición antropológica en Coimbra ha estado siempre ligada —dependiente, en realidad— a la antropología física, y que la licenciatura que se ofrece desde 1992 pretende continuar esa línea, integrando antropología sociocultural, genética, ecología humana y paleoantropología.

Pero la escueta caracterización que diera Pina Cabral sobre la antropología académica en Portugal se está modificando. Al menos eso es lo que parece verse en la actividad desarrollada en el ISCTE donde, sin lugar a dudas, se concentra la mejor oferta académica y científica. En dicho centro, la inicial orientación británica, eminentemente sociológica, no es la única que podemos encontrar. Si el propio Pina Cabral es ejemplo de rechazo a otras líneas y tradiciones —a la propia historia de la etnología portuguesa—, autores como los citados Leal, Freitas Branco, O'Neill y otros permiten articular no sólo estrechos lazos con el pasado desde una perspectiva historiográfica, sino afrontar proyectos de trabajo no limitados por un estrecho sociologismo funcionalista.—LUIS ÁNGEL SÁNCHEZ GÓMEZ.

CALAVIA SÁEZ, Óscar. *Fantasmas falados. Mitos e mortos no campo religioso brasileiro* (Campinas: Editora da Universidad Estadual de Campinas, 1996), 216 pp.

¿Qué mapa conviene a Brasil? ¿Aquel que ilustraba las primeras páginas de las *Mithologiques*, solo de ríos e indios? ¿El del reverso de una moneda ya sin valor de curso, en el que, por el contrario, consta una red de autopistas y, en su centro, la inventada Brasilia? ¿O el que nos propone este libro, una carta hecha de cementerios? Pero esta supuesta opción no es más que una exagerada coquetería. Aunque no tanto. El mapa de un cementerio de Campinas —ciudad de más de un millón de habitantes a unos cien kilómetros de la monstruosa Sao Paulo capital— se yergue como espejo de la sociedad brasileña. Espejo parcial, selectivo, pero que refleja aquello que de manera más profunda determina a Brasil: su resistencia al cambio. Esta es la tesis última de Calavia: (...) la cultura brasileña se preservó de cualquier cambio aleatorio colocando en su eje los elementos más estables que disponía, esas dicotomías esenciales del Más Allá y del Más Acá”.

¿Será así? En verdad, no parece Brasil el único país latinoamericano en el que el pasado no es realmente pasado. Argentina, para no ir más lejos, parece tanto o más cautiva de un ciclo recorrido sin cesar. Sus fuerzas en apariencia más renovadoras, los principales grupos guerrilleros de los años setenta, tomaban, uno (*Montoneros*), el nombre de las milicias que combatieron en las interminables guerras civiles de la primera mitad del siglo pasado, el otro (*Ejército Revolucionario del Pueblo*), el estandarte que llevaba consigo San Martín, el jefe militar de la independencia. Sin embargo, cuesta trabajo comparar la laica Argentina con el religioso Brasil. Aunque sí la muerte, los muertos, han ahogado, ahogan, a los argentinos. Cadáveres ilustres. El de Lavalle, cuya correría, pudrición, desencarnamiento, relata Sábato en —¡me acabo de dar cuenta del título!— *Sobre héroes y tumbas*. Cadáveres momificados, robados, exilados, profanados sexualmente, escondidos, mutilados, comercializados: el del ya

mencionado San Martín, el de Rosas, el de Irigoyen, el de Perón, el de Aramburu. ¿Ha habido en el mundo restos mortales con más historia que los de Evita? Y otros cadáveres: las osamentas de los cementerios clandestinos, los que nunca aparecerán. Y más: los de los millones de inmigrantes que jamás yacerán en su tierra de origen.

Contagiosa, la muerte. ahora bien, si el punto final del trabajo, su última palabra macrosociológica sobre Brasil, crea dudas, qué más querría el autor que mantenerlas y multiplicarlas, cuando su texto se teje por la “construcción de sistemas hipotéticos, en contraste con los cuales se dibuja con detalles inesperados la realidad”. Pero vamos por partes.

El punto de partida de este estudio son tres tumbas del cementerio *da Saudade*. En una está enterrado el esclavo predilecto de quien hace un siglo fue el mayor terrateniente de la región; en otra, unos niños anónimos; en la última, una supuesta prostituta. ¿Qué hace a estas sepulturas diferentes de las que las rodean? El haberse convertido en centros de pedidos de favores, de intermediaciones múltiples, de gracias; los restos de ofrendas (flores, velas, etc.), las visitas más o menos espaciadas, así lo muestran. Se trata de *santos*.

Ahora bien, el recurso de los afligidos no es más que un momento de un discurso o, mejor, de innumerables discursos: los personajes se construyen en interminables narraciones, explícitas o implícitas: “es en el relato —rico en equívocos— donde el santo respira y se crea”. Estos muertos, estos santos, estos fantasmas no hablan de por sí: son hablados por los otros, desde la mano anónima que deja su pedido en una tumba a la crónica periodística, desde la referencia de la novela televisiva a la leyenda transmitida por el informante.

¿Qué dicen estos relatos? Muchas cosas, demasiadas quizás. La labor de la interpretación —el trabajo del autor— no va detrás de un sentido, sino de múltiples articulaciones (el “barroco etnológico” del que en algún momento nos habla); en buena herencia lévi-straussiana, por otro lado, la tentativa heurística nunca apunta a una semántica, sino a sintácticas de diversas dimensiones (los triángulos y cuadrados a los que nos han acostumbrado Jacobson y Greimas). La forma en la que los núcleos significativos remiten uno al otro, en la que las palabras adosadas a cada santo refieren entre sí, es similar a la red que Lévi-Strauss veía tejerse entre mitos: al igual que éstos, sólo se piensan entre sí —y no hacen otra cosa—; los santos están allí como estrofa de una isotopía, de un *lugar común*, de un agujero negro de sentido.

Los vínculos de sentido entre los santos, entre las palabras y las obras que los hacen vivir de la muerte, pueden ser recorridos en todas las direcciones; no hay elección privilegiada. La arbitrariedad del investigador no hace más que reproducir la arbitrariedad de las producciones de los muchos sentidos: no hay un sistema cerrado, sino “una trama continua de alcance pequeño o medio, pero no una comunicación totalizadora”.

Es así como el primer triángulo (esclavo/niños/prostituta) se absorbe por un escenario mayor: hay otras tumbas, otros relatos, que reproducen, amplían, contradicen, las historias contadas en las anteriores. En el cementerio se desarrollan muchas acciones rituales; en forma individual o colectiva, gentes y agentes de todo pelaje se relacionan con el Otro Mundo para resolver sus cuestiones en Este Mundo. En esa diversidad informe y sin límites, de esa promiscua mezcla de prácticas e intercambios, Calavia focaliza su atención en las cabezas de dos cultos pequeños, lábiles y periódicos, que nos expone como modelos opuestos.

Uno es el titular de un sepulcro familiar convertido en capilla en la que dirige en rezo del rosario —en plena ortodoxia católica— de un puñado de seguidores. El otro,



un médium que incorpora diversos espíritus de muertos enterrados en el cementerio para que éstos puedan entrar en contacto con la pequeña clientela que lo acompaña día a día. En el comercio con estos agentes y con sus seguidores, el autor produce lo central de sus descripciones, observaciones e interpretaciones, con la misma fluidez del objeto tratado. La cuestión del orden, del sistema que las prácticas presentadas implican, lleva a la reflexión sociológica sobre “el encuentro de Brasil y de la muerte” que abría esta nota.

De las diversas riquezas y originalidades de las que este libro se hace acreedor, quiero destacar la que más lo aleja de mis propias investigaciones. La opción de Calavia ha sido la de realizar un estudio de “religiosidad popular” fuera de los centros de culto. El cementerio, su camposanto de trabajo, en su calidad de gozne entre mundos, de metáfora de la ciudad de los vivos, de muy peculiar conjunción entre privado y público, ofrece a la vista de quienquiera —a la del investigador, en este caso— formas salvajes, no domesticadas, de prácticas místicas. Nunca un *corpus* delimitado, nunca un sistema respecto al que haya un “orto” o un “hetero”.

Es lo que el autor llama “sincretismo”, dando a este término un valor por primera vez rico y útil, desgajándolo del mecánico e inconducente empleo que ha tenido en autores como Bastide: un estadio independiente al del dominio del sistema sobre las prácticas. Por esta senda se llega a, o esta senda parte de, algo que, más allá y más acá del argumento concreto, habla sobre todo de pensamiento: “Lo que comprobamos en el espacio marginal del cementerio es, en suma, la potencial *salvajería* del pensamiento —su fecundidad excesiva, su facilidad para cualquier combinación y cualquier cruzamiento— que afecta hasta a los productos de una cultura ascética. Los símbolos, cuando están fuera de control, pueden simbolizar cualquier cosa”.—FERNANDO GIOBELLINA BRUMANA.

PRAT I CARÒS, Joan: *El Estigma del Extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* (Barcelona: Ariel Antropología, 1997), 219 pp.

«Opino que cualquier creencia religiosa —sea ortodoxa o herética— es un asunto de fe que no atañe al científico social. En cambio pienso que sí es un asunto antropológico —y de primer orden— el análisis de los problemas relativos al poder que plantean las relaciones de los ortodoxos con los herejes y como la «verdad» de unos se impone a otros por medios perfectamente mundanos y en diversas épocas históricas».

En estas palabras de Joan Prat hay una afirmación que está abierta a nuevos interrogantes. Y es que, como buen ensayo de antropología, el acercamiento a los hechos estudiados produce una extraña sensación: la de las respuestas que van generando nuevas inquietudes. Joan Prat analiza aquello que hace sentir la peligrosidad como algo inherente al desorden y a la falta de legitimación social en las actividades de determinados grupos religiosos considerados como sectarios.

Pero el orden que forma parte de nuestra estructuración social y simbólica se ve a veces fuertemente cuestionado cuando los elementos que juzgamos como predecibles, no se acomodan a lo establecido. Baste recordar la anécdota citada por Mary Douglas en la que la utilización de un aseo ubicado en un pasillo, en casa de unos amigos, le hizo sentir la incomodidad cuestionante del orden que se había trastocado en la

intimidación. Es este tipo de cuestionamiento, en el que lo dado por normal no se asemeja con lo real, lo que sirve a Joan Prat de combustible para desarrollar su trabajo antropológico sobre sectas religiosas. En la introducción, ya establece los objetivos del libro. Por una parte, saber cuáles son los motivos por los que una sociedad tolerante y democrática como la nuestra etiqueta «como sectarios a determinados grupos religiosos y con este estigma los deja fuera de sus fronteras sociales culturales y simbólicas», y por otra, conocer por qué determinadas personas, «pese a conocer las consecuencias del estigma y los riesgos sociales, culturales y simbólicos que entraña el desafío, deciden hacerse miembros de las instituciones caracterizadas como sectas».

Prat incluye una perspectiva histórica para analizar el surgimiento de esas sectas religiosas que a través de los tiempos han sido marcadas como peligrosas al cuestionar el orden imperante. Así, las actuales sectas destructivas aparecen estructuralmente como confesiones religiosas minoritarias que chocan de tal manera con la sociedad que hoy ocupan el lugar que en otras épocas tuvieron los judíos, protestantes, masones e incluso los cristianos primitivos. En este aspecto los ejemplos del surgimiento de las corrientes heréticas, cargadas de connotaciones tales como hereje, cismático, apóstata o infiel, realmente reflejarían relaciones de poder es decir de «*autoridad, de disensión y de rebelión*» (p. 36).

De esta forma, el cristianismo descrito por Suetonio sintetiza a la perfección la idea de perversión que tenía el romano tradicional: superstición, novedad y perversidad mágica. Esta nueva religión actuaba de tal manera que lo que estaba consagrado por la tradición romana, eran las cenizas sobre las que había que construir un nuevo mundo. Y ese mundo, en el que la religión era un asunto político más que una devoción personal, saltó por los aires.

La religión cristiana, una vez consolidado su poder, se enfrentó a su vez a diversas corrientes —como el maniqueísmo y los cátaros— que, en busca de los primitivos ideales, indicaron a la sociedad en la que vivían que las perspectivas que les ofrecía eran corruptas o ya no existían. Y esta aproximación simbólica a los orígenes es una fuente de constante enfrentamiento entre sectores ortodoxos y heréticos. En estas relaciones de poder y autoridad es donde los mecanismos de estigmatización alcanzan su mayor relevancia. Como constata Prat, estos mecanismos han estado presentes desde siempre, cumpliendo su objetivo último: marcar a un grupo, normalmente minoritario y nuevo, como culpable de las desgracias que pueden afectar a la sociedad. Para ello se emplean los medios más eficaces desde la posición social mayoritaria. Nuevos conceptos, como «lavado de cerebro», se han utilizado para juzgar el comportamiento «anómalo» de los integrantes de una secta y, así, exonerar en gran medida al individuo del comportamiento determinado como errático. Y para ayudar a esta «víctima involuntaria», como es considerado el sectario, surge la medicalización progresiva en los movimientos antiseccionarios.

Estas disensiones, tal como sugiriera Mary Douglas, no son aberraciones del proyecto central de la religión. Al contrario, son contribuciones positivas en el desarrollo de su explicación, y además forman parte de la necesaria configuración simbólica en la que los elementos de disensión se relacionan, dando a la experiencia vital el sentido requerido. Cuando se crea un orden social ideal, este puede ser cuidado por los peligros que amenazan a sus transgresores.

A la definición, clarificación y revisión de conceptos fundamentales para el estudio de las sectas, tales como conversión, apostasía, herejía, etc., Prat acompaña una

descripción exhaustiva de prácticamente todos los modelos explicativos vigentes. Una amplia bibliografía es el corolario de una obra que está compuesta por varios bloques temáticos. El punto central del ensayo, y su hilo conductor, explica cómo a través de los tiempos se produce una construcción del sujeto estigmatizado. Esta construcción, que es de índole política y social, refleja las relaciones de poder existentes en el seno de una comunidad dada. Cuando estas relaciones de poder están siendo puestas en entredicho, se produce la deslegitimización de los grupos considerados como “desviados” y “peligrosos”, con consecuencias de marginalidad y fanatización. Es esa falta de cobertura social mínima lo que hace que los individuos que se mueven en sus límites sean vistos como hostiles.

Prat da una orientación metodológica para subrayar el interés del estudio antropológico de las sectas religiosas. Utilizando técnicas de investigación que van desde la observación participante, encuestas e historias de vida, resalta la importancia de ofrecer el punto de vista de los miembros de la comunidad estudiada y de acercarse a sus pensamientos a través de la reconstrucción de su trayectoria vital. El capítulo dedicado a la comunidad de los Hare Krishna es una muestra práctica, con excelentes resultados, de la etnografía realizada por el propio autor. Cualquier comunidad religiosa es considerada como un “microcosmos cargado de significados y muy diferenciado del exterior, lo que la acerca al ideal de estudio antropológico más tradicional, convirtiéndose así en una cultura marginal y exótica, respecto a la cultura del investigador, que suele además pertenecer a la cultura hegemónica” (p. 83).

En función de esto, resalta el papel fundamental de la participación en los rituales y una clarificación de los procesos de conversión, que se convertirá en la parte central de los mecanismos de estigmatización. En los procesos de conversión, Prat hace especial hincapié en las definiciones de James y en el modelo causal propuesto por Lofland y Stark. Sin embargo, son las aportaciones de Victor Turner, con sus conceptos de *liminidad* y *communitas*, las que adquieren una mayor relevancia para el estudio de los procesos iniciáticos asociados a los “ritos de paso” que tan magistralmente describió Van Gennep en 1909. De las tres fases que componen un “rito de paso” —separación, liminalidad e integración— Prat presta especial atención a la fase central, es decir a la asociada al margen, con los conceptos centrales de *liminidad* y *communitas*.

Baste recordar que Turner (*El proceso Ritual*) ha utilizado este concepto de limen para referirse a la gente que está en el umbral, es decir a los neófitos o iniciados, que precisamente por su nueva condición han dejado de ser lo que eran para convertirse en otra cosa que aún no son. Estando en el intermedio, están “entre lo uno y lo otro”, tal como lo describió el propio Turner. Como sujetos en una fase liminal, son obligados a despojarse de todas las reglas asociadas a su primera socialización para asumir nuevos parámetros que nada tienen que ver con los anteriores. En esta situación, los individuos suelen ser percibidos desde el contexto global como peligrosos y contaminados. En la fase liminal los sujetos suelen vivir una solidaridad intensa, con un relación tendente a la igualdad y al compañerismo, que es la relación definida por Turner como *communitas*. La *estructura*, que se opone a la *communitas*, es el otro modelo de interacción propuesto por Turner. En este la sociedad ya se presenta como un sistema estructurado, diferenciado y jerárquico. Y no cabe duda que, desde esta perspectiva, la *communitas* debe ser limitada a unos espacios y tiempos concretos. La *communitas* sólo puede unir a las personas momentáneamente, es tolerada como una fase, pero jamás como una condición permanente.

Prat, al asociar las iniciaciones de los grupos sectarios con las realizadas por otros grupos sociales (entidades militares, ordenes religiosas tradicionales, etc), pone de manifiesto una similitud estructuralmente incuestionable. Lo que cambia de forma radical es el “*nivel de respaldo social del que gozan los unos y los otros*” (p. 195). La falta de respaldo social estaría en el origen del no reconocimiento del proceso iniciático. Y entonces las características estructurales de la fase liminal, se convierten en destructivas; frente a las enseñanzas iniciáticas surge el “lavado de cerebro”, los aspectos totalitarios de la institución contemplada son descritos como voraces y rapaces, los elementos ligados a una disciplina férrea típica de los procesos liminales, son contemplados como las extravagancias de unos gurus sin escrúpulos. En el fondo, es la opción de un sujeto, por una alternativa no prevista, la que pone en guardia a la ortodoxia cultural vigente, «y la sociedad castiga su desafío imponiéndole una marca: la del estigma del extraño» que es la última frase del libro, que sirve como un colofón para el título.

Prat realiza un estudio sistemático de la actualidad de las sectas religiosas, con una aportación teórica y bibliográfica de primer orden, y esa aportación está hecha con la sinceridad, la tranquilidad y amenidad que brinda la correcta ejecución de los planteamientos expuestos. Por ello, a una lectura sugerente y agradable, se añade la fuerza expositiva de argumentos claramente delimitados que nos permiten conocer —y saber cómo estudiar— ese mundo que sigue siendo manipulado y desconocido: el de las sectas religiosas.—LEOPOLDO LLANEZA FADÓN.

CÁTEDRA, María: *Un Santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana* (Barcelona: Ariel Antropología, 1997), 222 pp., con fotografías.

«En este libro pretendo mostrar cómo se construye simbólicamente una ciudad (...) y analizar la experiencia que proporciona a los habitantes de la ciudad del pasado y del presente. A través de estas categorías he intentado investigar cómo un medio dado afecta a la cultura, percepciones, actitudes, creencias y valores de sus habitantes (...) y precisamente mostrar porqué Ávila es la ciudad de los santos a través del estudio de su primer santo».

Con estas palabras, María Cátedra resume los objetivos principales de este ensayo de antropología urbana, fruto de un largo período de trabajo de campo, de una rigurosa etnografía y de un análisis histórico que tiene como especial referente a la ciudad de Ávila. Esta ciudad castellana, que es la ciudad de las murallas y de santa Teresa, es también la ciudad de otros santos menos conocidos como san Segundo y santa Paula Barbada.

Este libro, fruto de una adecuada percepción antropológica y contextualización histórica, comienza planteando cómo la figura del patrón de la ciudad, Varón Apostólico y primer obispo, san Segundo, ha sido objeto de controversia ya desde los tiempos de su descubrimiento y de su *invención*. Pero lo más importante no es poner de manifiesto el «cómo» sino «porqué» se produce esta invención. Y es que esta invención, en su doble acepción de descubrimiento e imaginación, es una «llave» que nos introduce en el escenario de los sucesos que afectaron a la vida castellana en 1520 con la «revolución de los comuneros». Revolución que ilumina las claves en la construcción social de san Segundo como una figura de poder.

Tal como sugiere la autora, el estudio de la ciudad como contexto puede ser una muy interesante línea de investigación. Desde esta perspectiva, la ciudad es concebida en términos holísticos, y se reconoce su fundamental heterogeneidad de agregados, subculturas y grupos. El contexto significa la interacción de la cultura nacional con la historia específica, con la cultura del territorio circundante, y con los desarrollos internos y las experiencias externas de cada ciudad. De esta forma «La combinación del conocimiento de una microunidad dentro de un sistema con el enfoque macro es quizá la mayor aportación de la antropología urbana» (p. 17). Por otra parte es necesario recalcar cómo el análisis de los aspectos simbólicos y políticos, de gran tradición en los estudios antropológicos, ha sido poco practicado en las sociedades complejas contemporáneas.

La autora, con este marco de análisis, establece las dimensiones de carácter cultural, simbólico y político que han acompañado a las sucesivas reapariciones de san Segundo en Ávila. Cátedra ha escogido tres momentos y perspectivas significativas desde distintos ángulos y épocas. En primer lugar está el significado actual con la voz del santero que ha vivido en la ermita durante los últimos veinte años. En segundo lugar realiza una contextualización histórica en uno de los momentos más significativos de Ávila, el siglo XVI, a través de la obra de Antonio de Cianca y, por último, refleja la disputa entre dos clérigos unos años antes de la guerra civil. En todos ellos san Segundo es el medio de expresión utilizado para organizar y comprender cuál es la composición de fuerzas sociales que están en juego en la ciudad. Y este símbolo que es san Segundo en realidad, nos ayuda a comprender un aspecto esencial: entender que la religión no sólo es un sistema de significados, rituales y símbolos que se refieren a fines últimos, sino que también es una fuerza social y política. Por ello, *Un santo para una Ciudad*, es una obra de referencia. Por una parte ofrece una postura sólida e imaginativa sobre cómo una investigación en antropología urbana ayuda a comprender mejor los aspectos de la ciudad. Por otra parte, pone de manifiesto cómo la contextualización antropológica y la textualización histórica pueden desentrañar aspectos esenciales para comprender mejor la interrelación de los diferentes grupos sociales entre sí.

San Segundo y santa Paula Barbada son dos símbolos desconcertantes en la ciudad de los santos. El estudio de estos santos, a través de sus sucesivas reapariciones en las estructuras del orden social de Ávila, demuestra cómo son figuras de poder, de oposición al poder y reflejo de los deseos de los diferentes grupos de la ciudad.

San Segundo es descubierto —se supone que hacia 1519— por los cofrades de san Sebastián en la ermita dedicada a este santo y a santa Lucía, en la periferia de la ciudad. San Segundo es algo más que una nueva figura en el escenario simbólico de la Ávila del siglo XVI, es el motor en torno al cual se constituye una ciudad como Ávila, en uno de los momentos más importantes de su historia. Cuando se produce el descubrimiento del sepulcro donde estaba el santo, una serie de fuerzas sociales entran en escena; los cofrades de san Sebastián, descubridores del sepulcro en su ermita se oponen al poderoso cabildo, impidiendo el proyectado traslado del santo a la catedral. Y cuando esto sucede —en 1594, más de 70 años después— queda reflejada la paulatina pérdida de poder de los cofrades.

Pero en el momento en que es descubierto san Segundo, Ávila cuenta con una clase social en ascenso que está demandando un reconocimiento de su posición social. Existen varios métodos alternativos de adquirir influencia y status por parte de estas personas ricas y *cristianos «nuevos»* e intentar resolver su frustración por su falta

de poder político: «uno de estos medios es el control de importantes símbolos e instituciones religiosas: La posesión del cuerpo del primer obispo no era, desde luego, una bagatela» (p. 141). Esta manera de obtener status y justicia indirectamente no significa que no se exigiera de forma directa. De los cinco patrones de san Sebastián que descubren el cuerpo de san Segundo, tres participaron en el movimiento comunitario y uno de ellos fue «exceptuado». Los tres patrones eran comerciantes de telas que aparecen en las listas fiscales aportando las mayores contribuciones en las alcabalas, porque en Ávila existía en ese momento un núcleo urbano de carácter industrial dedicado a la transformación de la lana, actividad que ocupaba a más de la mitad de los artesanos de la ciudad. Era una ciudad que no sólo parecía un convento. Tal como ha demostrado Serafín de Tapia, Ávila (con un 60,7%), tenía una de las poblaciones activas mayores de Castilla y un nivel de alfabetización sorprendentemente alto. No deja de sorprender que en un censo de actividades del siglo XIV ya aparezcan 28 oficios diferentes relacionados, entre otros, con el trabajo del hierro y la confección de tejidos. La misma composición de la ciudad reflejaba diferentes formas espaciales especializadas en la producción: en la periferia estaban situadas las actividades agrarias y ganaderas, mientras que las actividades artesanales se encontraban situadas en el núcleo urbano. Pero como muchas de las ciudades fuertemente amuralladas, el campo penetraba con las huertas internas que cumplían funciones de abastecimiento en el mercado local y de subsistencia. En una de esas zonas semiperiféricas, con un 80% de población activa dedicada a la transformación textil y de cueros, es donde se ubicaba la ermita que guardaba el cuerpo de san Segundo.

La cofradía se convierte en una institución clave en este proceso. Estas agrupaciones profesionales de los artesanos muestran un fuerte sentido corporativo y están ligadas a la religión y al culto a los santos. Tal como ha demostrado Peter Burke, los gremios ayudaron a diferenciar la cultura de los artesanos de la de los campesinos. Y las corporaciones de tejedores y zapateros, con su capacidad de escritura y lectura, rápidamente se diferenciaron del resto de asociaciones. Willian Christian ha puesto de manifiesto la importancia de las cofradías como fuerza social, al actuar en dos frentes de ordenación social. Por un lado, eran células locales para la devoción cotidiana y fomento de la solidaridad en los entierros y asistencia a los pobres, por otro lado, formaban parte de una dimensión ciudadana que las hacía asumir parte de las procesiones y una intervención en momentos críticos.

En todos estos movimientos de descubrimiento, invención y traslación, está presente la importancia, el papel, que san Segundo va adquiriendo en la ciudad. San Segundo responde a los deseos e intereses de los abulenses en un momento histórico determinado. La investigación nos permite conocer cómo son y cómo fueron aquellos que lo inventaron y cuáles eran sus aspiraciones. Muchas personas, tal como demuestra Cátedra, necesitaban esta figura de poder. La cofradía quería un santo que intercediera por ellos y los ayudara, la ciudad necesitaba un Varón Apostólico que diera nobleza a sus orígenes, los abulenses un capitán que les diese valor recordando sus antiguas grandezas, la jerarquía eclesiástica un primer obispo y el Rey un administrador de la ciudad.

San Segundo responde al modelo de poder establecido en diferentes épocas, pero especialmente en el siglo XVI. Es el obispo fundador, prototipo de la cristianización en la península ibérica y que cumple con el ideario tanto culto como popular del santo patrono, idea de la comunidad al representarse a sí misma en dicha veneración. Uno de los aspectos más sugerentes en el libro es que muestra el paso del

poder desde la comunidad al Estado Moderno. Y para ello estudia uno de los sectores urbanos menos conocidos: el de los burgueses y los artesanos. Esta clase social es la que pasa a formar parte esencial del nuevo entramado urbano, y su fuerte aspiración de protagonismo en las instituciones locales y municipales —quizás la única manifestación política posible— choca con la presencia de un nuevo elemento en la organización del poder: el Rey Absoluto. Las atribuciones municipales, que eran prácticamente universales, van pasando poco a poco, y en términos políticos, a manos del rey, y san Segundo no es ajeno a este movimiento. El santo se convierte en un símbolo de poder, de salud y de riqueza. Y en el trasfondo hay una lucha por el poder que se evidencia de manera significativa en el entorno urbano. «Los santos son como las personas [...] y están envueltos en una interacción dinámica con sus estructuras internas y externas. Más que de dónde vino es dónde fue, cuáles son las idas y venidas de los huesos por toda la ciudad» (p. 205).

La ciudad se convertirá en el lugar donde el culto a los santos adquiere una mayor dimensión. Las prácticas asociadas al ascetismo y la penitencia se dieron en gran medida entre las clases urbanas, y el culto a los patronos de las ciudades bien pudo servir como fuente innegable de legitimidad histórica a sus oscuros orígenes históricos. Además, la intercesión de los santos mitigaba la ansiedad provocada por los bienes materiales, dando tintes de respetabilidad y prestigio social a personas que ejercían profesiones poco altruistas. La ciudad con su pujanza económica estimuló el individualismo religioso y la asociación popular, construyendo mitos y símbolos que promovieron la conciencia cívica.

De esta manera el ensayo de Cátedra muestra cómo un santo de origen campesino, humilde, situado a las puertas de la ciudad y perteneciente a una cofradía local, se convierte en una figura central en la ciudad de los santos. De la ermita a la catedral se traza el espacio que delimita simbólicamente dos lugares diferentes que suponen ideas contrapuestas sobre el paisaje urbano, grupos antagónicos a pesar del vínculo de mediación que implica la presencia de san Segundo.

El período comprendido entre la invención del santo, en los albores del movimiento comunero, y su traslación a la catedral a finales del siglo, marca con gran precisión la paulatina desaparición de la cofradía. No deja de ser significativo que junto al poder que pasa a manos del rey, el hueso mayor del santo sea enviado —por solicitud propia— a Felipe II.

Al igual que san Segundo, santa Paula Barbada es algo más que una nueva santa en la ciudad. En este caso la historia narra cómo una campesina humilde que nació cerca de Ávila —en la aldea de Cardenosa—, vio crecer su barba para engañar a un caballero que pretendía violarla, cuando visitaba la ciudad. La compañera de san Segundo en la ermita ha sido prácticamente olvidada en las mentes de los ciudadanos de la Ávila contemporánea, pero forma parte de la estructura cultural de la ciudad, como enlace de lo que se ha llamado la Gran Tradición y la Pequeña Tradición. Y santa Barbada, que es un contrapunto al obispo que encarna la autoridad doctrinal, está caracterizada por su ascetismo y su asociación con los campesinos.

En el camino que conduce del campo a la ciudad, santa Barbada simboliza la necesaria relación interdependiente entre lo rural y lo urbano. Refleja cómo surgen las condiciones que permiten la creatividad al reformular viejas tradiciones y cómo es tratado el tema del poder. La antigua santa que visitaba la ermita y venía a vender los productos del campo en los mercados de la ciudad, se transformó en intermediaria entre los campesinos y artesanos de la ciudad. Y en nuestros días, con la

revitalización del culto, se ha convertido de nuevo en intermediaria para «los madrileños de Cardeñosa —es decir, los inmigrantes del pueblo a la gran ciudad— también la santa es el vínculo que une el campo y la ciudad, aunque esta vez es en sentido inverso al que la santa inició» (p. 176). Santa Barbada es un símbolo de identidad social para los dueños del chalet de fin de semana en Cardeñosa, al igual que hoy san Segundo es el patrón de la asociación de vecinos de los chalets adosados en Ávila.

Una ciudad como Ávila es construida piedra a piedra y símbolo a símbolo. Entender el entorno urbano significa conocer la imagen y la estructura simbólica de la ciudad. En este trabajo la autora tiene en cuenta el pasado de la ciudad —algo que no es frecuente en los estudios urbanos—, prestando atención al contexto y a los símbolos. Con este ensayo de antropología urbana, María Cátedra pone de relieve cómo se puede desarrollar una investigación sobre un tema difícil y escurridizo, con rigor y amenidad. *Un santo para una ciudad*, no es un libro sólo sobre lo acontecido en Ávila, es un ensayo que permite acercarnos a esa múltiple diversidad cultural que nos rodea, desde una perspectiva antropológica de la ciudad y con una nueva mirada a viejos materiales.—LEOPOLDO LLANEZA FADÓN.

FERNÁNDEZ MONTES, Matilde (coord.): *Etimología de las Comunidades Autónomas* (Madrid: Doce Calles, 1996), 639 pp.

Este hermoso libro ha sido dedicado por su coordinadora a la memoria de Julio Caro Baroja «como un homenaje póstumo de todos los firmantes que, con el resto de los antropólogos españoles, nos hemos quedado huérfanos al perder la figura más señera que ha dado la disciplina en España». Fue el mismo don Julio quien concibió inicialmente esta obra como parte del Proyecto de Investigación *Diccionario Etmológico de España* desarrollado por el equipo «Fuentes de la Etnografía Española» del Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. El proyecto se inspiraba en un estudio en diez tomos, en formato diccionario, de la cultura tradicional alemana, que fue publicado en Berlín entre los años 1927 y 1987 y don Julio era consciente de que no llegaría a ver sus frutos.

Era una tarea ambiciosa, ciertamente, la de intentar dar una visión general de las culturas tradicionales de España según la división por comunidades autónomas incluso para un libro de formato tan grande como este, con más de seiscientas páginas. Los diversos autores de sus diecisiete capítulos —uno por cada autonomía— recibieron el encargo de redactarlos de acuerdo con un mismo esquema, por eso los apartados temáticos son prácticamente iguales en todas las comunidades Autónomas: primero, los aspectos geográficos, el clima, la historia, seguidos de arquitectura popular, agricultura, ganadería, indumentaria, ciclo festivo, artesanía, las creencias y tradición oral, más o menos en el mismo orden. No obstante, como es inevitable en todo esfuerzo de colaboración, algunos capítulos han quedado más logrados que otros. Algunos temas aparecen tratados en varios casos mucho más escuetamente de lo que sería de desear, pero es evidente que para eso hubiese hecho falta publicar una docena de volúmenes y no un tratado general condensado en uno solo.

El libro contiene algunos dibujos de gran interés, los mejores del propio Caro Baroja, y abundantes fotografías de excelente calidad aunque en algunos capítulos no están



fechadas, lo que transmite una extraña sensación de intemporalidad. El mismo concepto de «tradicional» es muy huidizo en sociedades sometidas a un continuo cambio.

Esta cuestión del tiempo es muy importante también en otro aspecto. Aunque este libro fue publicado en 1996, alguno de sus capítulos fueron originalmente escritos hace más tiempo. Por ejemplo, los pertenecientes a Cataluña y a Baleares, en 1988, y el de Castilla y León, en 1990. Aunque no se considerase necesario volverlos a escribir al cabo de seis u ocho años para ponerlos al día, hubiese sido recomendable, al menos, actualizar sus bibliografías.

Pero se trata de pequeñas sutilezas en comparación con el valor indudable de este libro. Creo que don Julio se hubiese sentido satisfecho del resultado. Crítico, como siempre, pero satisfecho.—WILLIAM KAVANAGH.

HOURS, B. y SELIM, M.: *Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain. Marché, Socialisme, Génies* (Paris: L'Harmattan, 1997).

Ce livre nous offre une anthropologie politique d'une société communiste dans le cadre des transformations actuelles orientées vers le marché, ce qui est exceptionnel. Très mal connu, le Laos apparaît à la fois exemplaire et marqué par des singularités fortes. Deux périodes sont bien distinguées: la première, de 1975 à 1986, au cours de laquelle se met en place une tentative de constitution d'une société communiste selon les schémas habituels; la seconde, à partir de 1986 où s'instaurent des nouvelles régulations entraînant des changements profonds qui se présentent de plus en plus comme les conditions de possibilité des enquêtes menées.

Dans les années qui ont suivi la prise du pouvoir par le parti communiste, on assiste à la reconstitution d'une nouvelle couche dirigeante qui s'institue sur la destruction des anciennes élites dominantes: Il s'agit de reconstruire l'ensemble des rapports sociaux dans le cadre de la relation à l'Etat, dans une rupture affirmée avec la situation antérieure; l'utilisation des monastères bouddhistes en lieux centraux de pédagogie révolutionnaire en est l'illustration au même titre que la multiplication des réunions de formation politique dans les institutions administratives, dans les entreprises et dans les villages. L'analyse effectuée des modes de légitimation du pouvoir met l'accent sur une logique de discontinuité dans la continuité dont la figure synthétique du «Prince Rouge» Souphanouvang est l'emblème.

Dans ce contexte, la richesse des investigations réside en particulier dans les enseignements retirés des biographies effectuées: on perçoit en effet comment la mise en oeuvre du projet révolutionnaire de l'Etat est immédiatement réinvestie dans la configuration existante et surtout comment se trouve de fait neutralisée la rupture voulue et planifiée avec l'ancienne société; les solidarités familiales se retissent dans le rapport à l'Etat, des groupes familiaux entiers de combattants s'emparent des postes de «fonctionnaires». La perspective «totalitaire» est ainsi rapidement engluée et s'enlise dans des réseaux relationnels communautaires qui ont pour effet d'en atténuer les effets négatifs. L'échec de l'Etat communiste est donc flagrant et de multiples exemples pertinents nous en sont donnés: citons parmi d'autres le récit d'une campagne de vaccination qui nous montre un rapport inchangé entre le pouvoir et les paysans, objet d'un mépris flagrant identique à celui qui était appréhendé dans les années 65-70. La substitution d'une couche dominante par une autre, l'identité des positions structurelles

du pouvoir sont particulièrement bien mises en évidence par les auteurs à partir des situations concrètes observées.

«L'ouverture au marché» introduit dans ce paysage des remaniements importants: l'autonomie de gestion des entreprises, la libéralisation des projets commerciaux, —venant à l'encontre du précédent contrôle de l'échange commercial par l'Etat— entraîne un recul des privilèges de la couche dominante révolutionnaire, partiellement disloquée et des compromis émergent entre des fractions antérieurement antagonistes. Un recul historique conduit à considérer que les espoirs idéologiques actuels de l'Etat communiste —voyant dans la monétarisation généralisée, dans l'insertion des acteurs au sein des échanges marchands une possible intégration sociale (en particulier pour les minorités)— constituent une reprise des thématiques coloniales: rappelons en effet la mythologie coloniale du «développement économique» comme facteur primordial de destruction des rapports intracommunautaires et d'intégration «nationale».

Les chapitres consacrés aux champs microsociaux des hôpitaux et des entreprises ont pour intérêt de faire percevoir de manière fine le rapport des acteurs à l'Etat et les modifications actuelles liées aux finalités différentes de ces dispositifs institutionnels dans la nouvelle conjoncture d'orientation vers le marché. L'atmosphère délétère qui règne aujourd'hui dans les hôpitaux —qui ont été pensés dans une relation de maîtrise et de domination rigide de l'Etat sur les villageois—, la désertion présente des patients sont des symptômes majeurs d'une décomposition sociale profonde: l'annihilation de la compétence technique au profit de l'adhésion politique et du consensus relationnel a en effet conduit les acteurs à en percevoir leur trajectoire que sur le mode d'une élévation hiérarchique dans le cadre des trois niveaux de diplômes institués après 75. Ainsi, aujourd'hui, la nostalgie des réunions passées d'autocritique où il était possible d'interpeller les «chefs» est-elle réelle. Deux points importants doivent être soulignés: les pratiques de collectivisation instaurées en 1975 sont réduites à des rituels administratifs et des discours dénués de sens; les rapports mis en scène montrent le personnel de santé comme une caste supérieure coupée définitivement des paysans, et obsédée par la visualisation de sa place dans la construction hiérarchique d'un organigramme radicalement éloigné de la quotidienneté.

Dans les entreprises, contraintes à la nécessité de la production pour se maintenir en vie, on appréhende des différences significatives. Dans la première usine offerte au regard, une discipline rude a été imposée dans le cadre d'une élimination du contrôle de l'Etat, remplacé par le contrôle du marché. Ainsi les acteurs évoluent-ils hors du rapport politique constitutif antérieur, dans une égalisation inédite des positions de chacun, précarisées par la productivité et la compétence.

La notion de «travail», au sens proprement capitaliste du terme émerge et le «marché» est alors producteur d'une réelle rupture sociale et symbolique. La seconde entreprise est au contraire, comme les hôpitaux, plongée dans une décomposition notable: face à la crise qui frappe l'usine, les modes d'interprétation émis par les acteurs, que puisent dans les registres antérieurs des croyances (âmes errantes), manifestent une absence de transformation déterminante et plus globalement la faillite de la pédagogie communiste. Bien articulé avec ce théâtre miné d'une «production improductive», le chapitre suivant consacré aux génies instruit sous un autre angle du rapport à l'Etat qui constitue l'axe principal de cet ouvrage. Après 1975, les cultes de possession, centrés sur les génies territoriaux ont en effet fait l'objet d'une tentative d'élimination par l'Etat communiste, qui, parallèlement s'est efforcé d'assujettir les bonzes à sa propagande «révolutionnaire». Dès les années 1990, on assiste à un renouveau de

ces cultes et à une prolifération des médiums. Des changements décisifs sont néanmoins intervenus à deux niveaux: celui des génies tout d'abord, marqués par une déterritorialisation relative, une bouddhisation, et le développement des «génies ethniques»; celui des médiums par ailleurs, qui en sont plus comme auparavant des femmes, inscrites dans leur village, mais aussi, des hommes et des jeunes célibataires. L'analyse proposée rompt fructueusement avec une ethnographie à nouveau très en vogue aujourd'hui et qui fait de la possession un champ autonome et isolé dont le sens en serait qu'intérieur à sa propre scène. Les cultes au contraire sont présentés comme un langage des transformations du rapport à l'Etat: leur logique interne désigne l'édification d'un autre pouvoir —imaginaire— contrôlé par les acteurs dans une confrontation au pouvoir de l'Etat contrôlant leur quotidienneté. Ainsi, le maintien des décorations des génies, axées sur la royauté et l'armée n'est-il pas le signe d'une pérennisation de l'idiome culturel, mais retire son ampleur symbolique de la situation politique existante, fictivement annulée.

La rencontre entre les échanges contractuels avec les génies et la reprise des échanges marchands est bien notée: l'hypothèse peut être émise que se joue là l'amorce d'un retour aux anciennes formes de contractualisation avec l'Etat royal, marquées par l'échange classique domination/protection.

Pour conclure, je soulignerai que les auteurs retracent avec beaucoup de pertinence et d'honnêteté les conditions très difficiles d'enquête ethnologique qui se lisent comme autant de facettes instructives des rapports en jeu entre les acteurs et l'Etat. Très rares sont les ouvrages d'anthropologie qui permettent de réfléchir avec autant de clarté sur les fonctionnements internes de la domination politique dans des contextes communistes et je en peux que recommander la lecture de celui-ci. De surcroît ce livre nous invite à comprendre les contradictions engendrées par la propagation du marché dans le cadre de systèmes communistes qui tentent de conserver le monopole du pouvoir politique.—G. ALTHABE.

