

RECENSIONES DE LIBROS

- ⁰¹ Rufino Acosta Naranjo:
Los entramados de la diversidad: antropología social de la Dehesa.
Badajoz, Diputación de Badajoz, 2002: 643 páginas.
- ⁰² Maria-Àngels Roque (coord.):
La sociedad civil en Marruecos. La emergencia de nuevos actores.
Barcelona, Icaria, 2002: 324 páginas.
- ⁰³ Juan Javier Rivera Andía:
La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Religión, ritual y ganadería en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003: 640 páginas.
- ⁰⁴ Javier Ávila:
"Regionalismo, religiosidad y etnicidad migrante trans/nacional andina en un contexto de 'glocalización': el culto al Señor de Qoyllur Ritti", en Norma Fuller, **Interculturalidad y política.**
Lima, Universidad del Pacífico, 2002.
- ⁰⁵ Alejandro Ortiz Rescaniere:
La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, [1993], 2001 (3ª edición corregida y aumentada): 420 páginas.
- ⁰⁶ Alejandro Ortiz Rescaniere:
Manual de etnografía amazónica.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001 (3ª edición corregida y aumentada): 247 páginas.
- ⁰⁷ Milena Cáceres Valderrama:
La fiesta de moros y cristianos en el Perú.
París, Editorial Indigo, 2001: 163 páginas.
- ⁰⁸ Jesús Cosamalón Aguilar:
Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820).
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999: 273 páginas.

Rufino Acosta Naranjo:

Los entramados de la diversidad: antropología social de la Dehesa.

Badajoz, Diputación de Badajoz, 2002: 643 páginas.

Por Gunther Dietz

El estudio antropológico del uso y manejo de los distintos ecosistemas de la Península Ibérica aún se encuentra en sus inicios. Aunque abundan monografías etnográficas de corte funcionalista que -entre muchos otros aspectos- también se inventarían las técnicas y los saberes tradicionales en torno al aprovechamiento del entorno natural de x comunidad, apenas existen análisis empíricos de determinados ecosistemas que estén basados en enfoques teóricos de lo que en otros lares se ha dado en llamar "antropología ecológica" (Roy Rappaport). El trabajo aquí reseñado, fruto de la tesis doctoral "Agroecosistema de dehesa y desarrollo rural endógeno", defendida en 1997 en la Universidad de Sevilla, resulta por tanto pionero al ofrecer un estudio exhaustivo y detallado del ecosistema de dehesa, de sus usos forestales, ganaderos y agrícolas así como del "conocimiento local" de los productores rurales de las localidades de Pallares, Santa María de Navas y Puebla del Maestre, ubicadas en el sur de la provincia de Badajoz, en Sierra Morena.

Más allá de las aportaciones específicas sobre la región estudiada, dos aspectos novedosos caracterizan a este trabajo. En primer lugar, el autor logra integrar de forma convincente aportaciones heterogéneas de la sociología rural -el enfoque del análisis agroecológico desarrollado por Eduardo Sevilla Guzmán *et al.*- , de la ecología humana - en su vertiente etnoecológica, introducida por Víctor Manuel Toledo - y del análisis antropológico de los ritos y ciclos festivos con el clásico canon metodológico de la etnografía. No obstante, dada la dimensión territorial del fenómeno analizado, este canon metodológico, en segundo lugar, se aplica a un estudio regional, no meramente local; surge con ello una original "etnografía regional" de la Dehesa. Apoyado en ambos pilares, el estudio etnográfico desemboca en una evaluación crítica de los recursos agroecológicos de la región, de sus riesgos actuales -pérdida de diversidad y con ello de sustentabilidad- y de sus evoluciones futuras. Gracias a esta combinación -desgraciadamente nada usual en antropología- de análisis empírico y evaluación para la orientación de las políticas agrarias y medioambientales, el libro de Rufino Acosta supera la audiencia meramente académica y ofrece pautas prácticas para reorientar las políticas públicas para el medio rural.

Recensión 02

Maria-Àngels Roque (coord.):

La sociedad civil en Marruecos. La emergencia de nuevos actores.

Barcelona, Icaria, 2002: 324 páginas.

Por Pere Casamayor Aubareda y Mireia Juan i Badia

Este libro, publicado por la editorial Icaria y el Instituto Europeo del Mediterráneo bajo la dirección de la antropóloga Maria-Àngels Roque, es el fruto de varios años de estudio y de trabajo de campo en la sociedad marroquí. El libro muestra la situación actual del país alauí basándose en las consecuencias que ha conllevado el florecimiento de la sociedad civil, apreciado con especial énfasis a partir de los años 80. En él se analiza la complejidad de dicha sociedad civil, como instrumento de cambio y de transición, vinculada a la apertura y a la democratización, y estrechamente ligada a aspectos como los derechos humanos o las libertades civiles. La obra, sin embargo, no sólo supone una rigurosa aportación teórica al contexto político marroquí para lectores interesados en el ámbito formal, sino que también se convierte en una cuidada aproximación para aquellos que participan de manera activa en el mundo asociativo del país y para los que de forma externa cooperan con Marruecos.

La sociedad civil en Marruecos se estructura en tres partes: en la primera, "Claves políticas y sociológicas de la sociedad civil en Marruecos", se plasman las particularidades de la sociedad civil, su evolución y composición, sus ámbitos de actuación, los elementos que de ella se derivan y que pueden favorecer el desarrollo del país, o las herencias que se intuyen como obstáculos. Apunta sobre todo la importancia misma de esta sociedad civil "como instrumento de transición y cambio", elaborando a modo de invitación medidas concretas para que sea apreciada como un verdadero motor activo en el ámbito social, cultural, y económico.

En la segunda parte del trabajo se habla de los principales movimientos asociativos a partir de la clasificación que elaboraron Maria-Àngels Roque y Mohamed Tozy (Casablanca, 1999); éstos aparecen divididos en tres grandes grupos: las asociaciones de promoción y defensa de los derechos fundamentales, las asociaciones de modernización económica y desarrollo local, y las asociaciones de beneficencia. En este capítulo diversos autores -entre los que se encuentran Myriam Catusse, Mohamed Mouaqit, Omar Ouakrim, Mohamed S. Janjar o el mismo Mohamed Tozy- ofrecen sus reflexiones y aportan testimonios directos sobre los derechos humanos, la situación del estatus legal de la mujer, la promoción cultural *amazige*, el papel del sector privado, así como las asociaciones para la ayuda al desarrollo social y a la beneficencia.

Finalmente, en la tercera parte, Maria-Àngels Roque expone las conclusiones de su trabajo de campo desarrollado en la región del Sus. La particularidad de esta zona no radica solamente en su importante desarrollo económico y en su riqueza cultural amazige, sino que puede explicarse también por su excepcional potencial asociativo, que sirve de referencia para hablar de dicho movimiento en todo Marruecos. Así, vemos por ejemplo que las asociaciones de acción comunitaria en esta región del sur de Marruecos se caracterizan por una primera movilización local que posteriormente viene acompañada de inversiones estatales o internacionales, mientras en el resto de Marruecos las asociaciones con más actividad dependen de los fondos internacionales. Llegados a este punto, se señalan algunos aspectos concretos que son imprescindibles para comprender la sociedad civil marroquí: la motivación local, la capacidad operativa de las instituciones para la implicación del Estado, y la vinculación con las instituciones internacionales. Y es que la compleja realidad de la región susí se debate entre tradición y modernidad, donde la identidad y las redes asociativas sirven de base cooperativa y de unión entre los diversos actores nacionales e internacionales.

La obra pretende ser un reflejo fiable del país vecino, y sobretodo aboga por una acérrima defensa de la importancia de la sociedad civil en los análisis presentes -y sobretodo futuros- de Marruecos, ya sea a escala económica, social o cultural. En un periodo en que están aumentando las relaciones económicas, políticas y sociales en el área del Mediterráneo, con múltiples acuerdos europeos y crecientes flujos migratorios, la sociedad civil debe ocupar una posición clave para la transición política del país y comprenderla como un agente fundamental de cooperación y desarrollo. En este sentido, la lectura del libro pone de relieve la existencia de una experimentación social muy amplia, arraigada en el tejido asociativo, que genera formas de participación, de crítica y de control social, en definitiva de libertad, sin las cuales la modernización de las sociedades árabes sólo se podría alcanzar volviendo a la importación de modelos de Estado napoleónicos o a las pautas del panarabismo socializante que pretendían lograr el cambio social desde los aparatos del Estado.

El objetivo final del estudio es aportar información tanto a las entidades públicas como privadas sobre la existencia de posibles socios para llevar a cabo proyectos de desarrollo, a través de la colaboración económica o de la estimulación de proyectos civiles (ONG), sobretodo ahora, que en el caso español están aumentando tanto en el ámbito institucional como en el privado.

Juan Javier Rivera Andía:

La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Religión, ritual y ganadería en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003: 640 páginas.

Por **Eduardo Linares**

Este libro es el primero del joven antropólogo peruano Juan Javier Rivera Andía. Con todo, sus aciertos y aportes resultan notables. El volumen, de más de seiscientas páginas y abundante material gráfico, contiene, sin lugar a dudas, la etnografía más completa y detallada de la herraanza andina que se haya publicado hasta el día de hoy. Pero las descripciones de este libro - atentas a los gestos, a la distribución del espacio, a los testimonios de los participantes y a las metáforas más frecuentes - no se limitan al presente, sino que abordan el pasado. Juan Javier Rivera Andía ha recuperado y transcrito gran parte del enorme corpus de testimonios, fotografías y pentagramas que el desaparecido antropólogo Alejandro Vivanco Guerra, el desconocido y ejemplar discípulo de José María Arguedas, dejara inéditos hace ya cuarenta años. Hay aquí un tema tan importante como caro para la antropología peruana: el cambio. La comparación de ambos retratos -el de Juan Javier Rivera y el de Alejandro Vivanco-, nos brinda, por vez primera, la oportunidad de estudiar con precisión la transformación cultural en el Perú. Esta precisión nos es otorgada por la delimitación estricta que hace Rivera Andía de una región (el valle de Chancay, en el departamento de Lima), de una época (exactamente cuarenta años, entre 1962 y 2002) y de un fenómeno (las celebraciones en torno a la identificación del ganado) determinados. Este libro ofrece, además, una exégesis que, con ventura, nos aproxima al sentido de los sistemas simbólicos religiosos que animan las celebraciones descritas por el autor. Completan este valioso libro, una breve colección de textos escritos por los mismos habitantes de esas comarcas y algunos cuentos populares recopilados durante el trabajo de campo en la región. Finalmente, encontramos dos exhaustivas bibliografías: una sobre la herraanza en los Andes peruanos, y otra sobre los estudios sociológicos realizados en el valle de Chancay. Es notable, también, la valentía de este joven investigador, que nos ha dado otro ejemplo - con su alejamiento consciente de ciertas modas ideológicas que hoy predominan en el Perú - de la vieja sentencia de Oscar Wilde: "una idea que no es peligrosa no merece de ninguna manera el nombre de idea".

Recensión 04

Javier Ávila

"Regionalismo, religiosidad y etnicidad migrante trans/nacional andina en un contexto de 'glocalización': el culto al Señor de Qoyllur Ritti", en Norma Fuller, **Interculturalidad y política**. Lima, Universidad del Pacífico, 2002.

Por **Juan Javier Rivera Andía**

El artículo de Javier Ávila, compilado en un reciente libro de Norma Fuller, trata de los aspectos más novedosos de una formidable peregrinación anual en los Andes del Cuzco: el culto al Señor de Qoyllur Ritti. El texto se divide en dos partes: la primera nos ilustra sobre las teorías contemporáneas relevantes; y la segunda, sobre los hechos que Ávila quiere destacar en la peregrinación. Ávila interpreta estos hechos desde las perspectivas sociológicas más populares en la actualidad y dedica la mayor parte de su artículo a repetir algunas teorías acerca del proceso cultural mundial contemporáneo. ¿Cuál es el objetivo de Ávila? Es, aparentemente, enfocar una fiesta, común y equivocadamente vista como "auténtica" e "indígena", desde las perspectivas que estudian la mundialización.

Como Ávila nos lo recuerda, la mundialización es un "incremento geométrico de los índices de intercambios materiales y simbólicos" (p. 211). En este proceso -originado con el descubrimiento de América y la formación de la "Europa Occidental cristiana, moderna y capitalista"- aparecen, entre otros

fenómenos, las ideas de razas "biológica y culturalmente inferiores", la oposición entre "primitivo" y "civilizado", entre "tradicional" y "moderno", una secuencia evolutiva unilineal, y una racionalidad única. Tales perspectivas entran en crisis con la segunda guerra mundial y, sobre todo, con la revolución de los medios de comunicación.

Ávila señala un proceso posterior: la regionalización paradójica. A la mundialización de la economía y la cultura, se agrega otro proceso: la regionalización: el fortalecimiento de "identidades... regionales... y hábitos localistas" (p. 210). En esta aparente paradoja, las identidades se crean en la interacción de culturas locales sin un anclaje en un territorio determinado. Se produce, así, una tensión entre la diversidad y la homogeneidad. Ávila llama a esta tensión, copiando un neologismo inglés, la "glocalización" -término cuya utilidad, fuera de adornar el título del artículo, no encontramos-.

¿Qué sucede en el Perú a la luz de estas consideraciones? Las respuestas de Javier Ávila oscilan aquí entre la falta de originalidad y el reduccionismo. El indio, para Ávila, ha sido una entidad estigmatizada. Las "connotaciones negativas" de la palabra "indio" (p. 214) fueron reafirmadas con la utopía republicana, liberal y criolla. Esta utopía habría producido "una mayor estigmatización de la condición indígena... la categoría "indio" terminó por convertirse en sinónimo de 'siervo' o 'campesino pobre'" (p. 214-215). A esta condición de servidumbre, le sucede "la lucha por la condición de ciudadanía" (p. 215); proceso promovido por la migración campesina a las ciudades. Los movimientos campesinos rompen, pues, el supuesto "triángulo sin base" de la sociedad peruana, y logran integrar a las "poblaciones nativas" a la sociedad nacional (p. 215).

¿Cuáles son las consecuencias de esta transformación? En primer lugar, según Ávila, la "ciudad letrada" de Lima se convierte en el escenario de algo que ha sido y es llamado de varias maneras. Entre las expresiones más conocidas que Ávila repite, están: "desborde popular", "cholificación", "otra modernidad", "informalidad", "democratización" y "desarrollo de una nueva peruanidad" (p. 216-218). Pero a este proceso le acompaña otro (que parece ir, como la regionalización frente a la mundialización, en sentido contrario). Es el reanclaje o "reterritorialización": los emigrantes en la ciudad -por medio de sus clubes provinciales- construyen imágenes idealizadas de sus comunidades de origen y empiezan a conformar identidades regionales. De paso, Ávila menciona que esta realidad actual, puede comprenderse mejor con el concepto de "cultura chola", que con las nociones de "mestizaje" y "aculturación". No se trata, pues, de una transición a largo plazo; sino de una "condición estructural", de "dinámicas de corta y mediana duración" (p. 219).

Hasta aquí llegan las disquisiciones generales (que, además, han ocupado más de la mitad del artículo). A continuación, Ávila nos hablará acerca del "culto al señor de *Qoyllur Ritti*". En primer lugar, hace una historia de las innovaciones que encuentra desde mediados del siglo XX. Finalmente, nos dará algunas noticias recientes de este culto.

Ávila supone que el desinterés que la iglesia mostró hacia este culto en el siglo XIX, debió producir un "desarrollo sincrético del culto". Este desarrollo habría sido interrumpido a mediados del siglo XX, cuando el culto fue retomado por la iglesia: se construye una capilla, se "seculariza" el espacio exterior a ella, y se impone el modelo de eucaristía a las celebraciones. Junto con esta secularización, se habría producido una "carnavalización" de los rituales celebrados fuera de la iglesia (p. 229). ¿Cómo se manifiesta esta "carnavalización" en medio de la peregrinación al Señor de Qoyllur Ritti? Ávila ve una prueba de ello en la parodia de los personajes previos a la reforma agraria: los *mistis* y los indios aparecen en el espacio secular invirtiendo la relación de "dominación" que aquellos ejercían sobre estos. Sin darnos las fuentes de su afirmación, Ávila nos dice que alrededor de 1960, aparecen nuevos emblemas (banderas peruanas y banderas del "imperio del Tahuantinsuyu") y nuevas agrupaciones (las "naciones" de peregrinos) en las celebraciones.

Un buen ejemplo de la perspectiva que Ávila busca imponer en su visión de estas celebraciones, es el "juego de las alacitas": una parodia colectiva en la que los participantes simulan desde transacciones con enormes cantidades de dinero falso hasta alegres bodas entre peregrinos desconocidos. Javier Ávila cree

que este juego - cuyos inicios sitúa alrededor de 1970 - nos hace sino mostrar la presencia creciente de los "símbolos transnacionales" y del consumo: esto es, "uno de los principales canales a través de los cuales la globalización se extiende por el mundo" (p. 233). En consecuencia, este "mercado mágico", según Ávila, ha ido ganando, con el tiempo, "más realismo y verosimilitud en la manera de representar las mercancías en el consumo". Estamos, pues, ni más ni menos que frente a una representación de "la utopía liberal del mercado perfecto" escenificada, entre otros, por campesinos de habla quechua y aimara. La seguridad de Ávila es ejemplar: "Es evidente que se trata de una manifestación del deseo de conseguir los bienes más preciados de la modernidad" (p. 234). En primer lugar, es difícil saber a qué se refiere el autor cuando dice que éstos bienes preciados en el juego, son bienes "de la modernidad". (Una pareja joven de campesinos que busca un lugar para vivir y un medio de trabajo sigue un anhelo antiquísimo. Que estos anhelos sean representados por medio de una casa de estilo urbano y de un carro "último modelo" no los vuelve "modernos", pues los "bienes de la modernidad" son más capacidades que objetos.) Si el objetivo fundamental de este rito fuera el consumo, la gente no peregrinaría ni rezaría ni bailarían: ahorrarían en vez de apelar a la magia gastando tiempo y dinero. Nuestro autor olvida que el juego de las alacitas es un juego fundamentalmente mágico y que, por tanto, sería más interesante analizar el hecho desde sus aspectos religiosos e ideológicos -como el gusto indígena por lo novedoso-. Después de todo, ¿la cosmovisión religiosa de un pueblo no debería tener un papel principal en la explicación de un culto a una divinidad?

Nuestro autor termina su artículo con algunas noticias finales (de las que no se sacan más conclusiones que las ya mencionadas): en 1985 se funda en Lima una asociación de migrantes de Quispicanchis que organiza una peregrinación desde Lima; poco después, se forma una hermandad en la capital que se alía con "un ala progresista de la Iglesia Católica"; en 1994 se "captura" la iglesia de San Sebastián en el centro histórico de la ciudad de Lima. A partir de entonces, cada primer viernes de mes se hace una misa en quechua y una procesión acompañada de comparsas similares a las de Cuzco. Además, dos semanas después de la peregrinación, se celebra "una larga procesión/pasacalle" por el centro de Lima. Recientemente, el cura "progresista" es invitado a celebrar sus misas en quechua a Nueva York, Estados Unidos (p. 241).

Hasta aquí la exposición de las ideas de Javier Ávila sobre la famosa peregrinación del Cuzco a la que asistimos en 1999. Recordando el comentario de Guillermo Rochabrún sobre César Germaná, podríamos decir también que en el texto de Ávila "no hay idea, central o secundaria, con la cual no esté en desacuerdo en un sentido o en otro" (Guillermo Rochabrún: "La imposible sociología de César Germaná", en *Debates en sociología 20-21*. Lima, PUCP, 1996). Pero nosotros también encontramos reparos formales. La obsesión por los neologismos y el abuso de la barra inclinada. ¿Qué pueden significar términos como: "trans/nacional", "poder/saber", "real/virtual", "étnicas/regionales", "desde/a través", "nuevos/viejos", "memoria/identidad", "parentesco/paisanazgo", "éticas/saberes", "andinos/rurales", "externo/foráneo", "procesión/pasacalle"? Muchos textos citados no se encuentran en la bibliografía (es el caso de: Diez 2001, Cotler 1968, Fuenzalida 1970, Manrique 1999). Finalmente, el "estilo" de Ávila reproduce enunciados tan extensos (como la oración de 10 líneas en páginas 209-210) que dificultan su comprensión.

En términos generales, el texto de Ávila es sumiso a las teorías establecidas por la moda local y se limita a seguir los presupuestos más arraigados en los estudios sociológicos de la década de 1970 y 1980. Estos presupuestos conducen a Javier Ávila a ofrecernos una explicación del culto al Señor de Qoyllur Ritti atenta a los procesos más recientes y externos (la globalización, la desterritorialización, la urbanización, la migración); en desmedro de una indagación en sus formas anteriores -que el autor desconoce-, o en sus elementos constitutivos religiosos. En este sentido, el señalamiento de la mundialización en el culto religioso en los nevados del Sinakara, equivale a una vieja tradición de estudios rurales en el Perú. (Entre los textos más representativos de esta tradición pueden señalarse aquellos que buscaban un "capitalismo predominante" en las comunidades indígenas de Ayacucho (como el libro de Rodrigo Montoya), o los que deseaban aplicar la "teoría de la dependencia" en la sierra de Lima (como el libro de Jürgen Golte y Carlos Iván Degregori).

Entre las ideas comunes sobre el Perú que Ávila repite en su artículo, encontramos el de una historia marcada por la dominación. Sería interesante cuestionar el supuesto de la dominación de los indios en el Perú, pues está fuertemente arraigado en los medios intelectuales y populares. En concordancia con la visión del indio dominado y estigmatizado, Ávila asume la idea del Perú como un país cuya fragmentación se hace evidente con la imagen de una "Lima criolla y señorial" (p. 216). Lima es, pues, una ciudad con espacios públicos que antes les estaban prohibidos [a los inmigrantes], como los estadios de fútbol, las plazas de toros, las universidades, las avenidas, los parques e, incluso, la misma plaza mayor y la catedral de la ciudad (p. 222).

A esta creencia, se suma la popular tesis del "racismo" en el Perú: Ávila ve a Lima como una ciudad "racista y discriminadora en lo cultural" (p. 217); y al Perú como "un país racista y excluyente" (p. 222). Sin embargo, los estudios históricos más recientes muestran que esta visión es más un prejuicio de algunas élites intelectuales limeñas, que una realidad. El libro de Cosamalón (1999) así parece probarlo: Lima era, en los mismos comienzos de la República, una ciudad mucho más integrada que hoy y con abundante, activa y poderosa población indígena. Pero la tesis de un país racista (¿Se puede reducir el término "indio" a sus "connotaciones negativas"? Ávila no cita ningún estudio que pruebe esa reducción. Sería interesante averiguar en qué contextos el término indio es un estigma y en cuáles no. ¿Hubo siervos indios en todas o en la mayor parte de los Andes (la sierra de Lima, el valle del Mantaro)? y excluyente (¿Se puede afirmar que esta poblaciones nativas "nunca habían tenido comunicación directa alguna" (p. 218)?) proporciona una base para afirmar que los cambios de hoy son fundamentales. Ávila también asume la idea de una Lima "letrada" convertida en el escenario de un "desborde popular", de una "cholíficación", de "otra modernidad".(Estas propuestas, difundidas por Carlos Iván Degregori, Jurgen Golte, Matos Mar, Quijano y Franco, han sido duramente criticadas por su excesiva ideologización y por su escasa base empírica por Luis Pásara -cf. *La otra cara de la luna*-.)

Ligada a esta tradición sometida a las ideologías de moda, encontramos esta otra impronta en el texto de Javier Ávila: un escaso aprecio por la etnografía. El autor nos brinda muy pocos datos - sumidos casi todos en sus consideraciones teóricas -. Esto es tanto más difícil de comprender cuando vemos que el mismo autor admite que "No existen muchas referencias sobre el desarrollo posterior [a 1785] de la peregrinación" (p. 228). ¿Cómo puede pretenderse analizar algo que no ha sido suficientemente descrito aun? Ávila no transcribe ninguna entrevista hecha a los que participan del culto; no nos indica la fecha en que se recogió tal información, ni la fuente de la que fue tomada: ¿Se trata de un texto escrito? ¿La fuente es un informante de la ciudad, del campo; es alguien que asiste a la peregrinación o que ha oído hablar de ella? ¿Se trata de la observación directa de Ávila?. Estos son unos ejemplos del tipo de afirmaciones con las que nos deja el autor: "el número de fieles, peregrinos y visitantes al santuario se ha incrementado" (p. 228); "luego de varios años se habían animado a volver a realizar la peregrinación", "se calcula que..." (p. 237). ¿Quién hace los cálculos, por qué medios? ¿Cuánto es "varios años", y cuál es el período en que se encuentran?

Entre los datos que Ávila proporciona, está la construcción de una capilla sobre la enorme piedra donde se encuentra la imagen del Señor de Qoyllur Ritti. El autor nos dice que este cambio promovió la secularización del espacio exterior a la capilla (p. 229). Señalaremos algunos hechos - observados por nosotros en 1999 -, que contradicen la afirmación de Ávila:

A pocos metros frente a la capilla sobre la gigantesca piedra en que se dibuja el "Señor de Qoyllur Ritti", se encuentra una piedra "hembra", de menor tamaño y sin ninguna imagen católica. A esta suerte de obelisco, situado fuera de la capilla, los peregrinos le rinde culto con sus danzas, rezos y atavíos. No veo porqué deberíamos llamar "secular" a este culto que sigue los mismos patrones que los que guían la veneración al "Señor de Qoyllur Ritti".

En la base misma de la enorme roca sobre la que está construida la capilla (en un camino a diez metros de distancia aproximadamente) los peregrinos encienden cientos de velas. Durante varias noches sucesivas, hombres y mujeres velan, oran y queman sus manos con la cera y el fuego.

1. Es obligatorio quitarse los sombreros y pasamontañas cuando el sol aparece detrás de las cumbres. Hemos sido conminados a imitar este comportamiento cuando nos encontrábamos fuera de la iglesia, viendo a las comparsas danzar antes de ingresar al templo. Los campesinos y ciudadanos enseñan y conminan a hacer esto a quienes van por vez primera.

2. Poco antes de concluir la peregrinación, decenas de mozos ataviados como osos (y autodenominados *ukukos*) suben a la cumbre nevada más alta. Allí encienden enormes cirios durante toda la noche. Al amanecer, traen consigo enormes bloques de hielo. Los trozos de estos bloques son utilizados por los peregrinos como medios de curación. ¿Esta actividad, llevada a cabo a una gran distancia de la capilla, puede llamarse "secular"?

La "carnavalización" lúdica es señalada por Ávila como una novedad en el culto. Según nos dice, sólo recientemente las comparsas danzan entremezclando elementos religiosos con otros lúdicos y profanos... se entregan a una danza plagada de bromas y transgresiones que atraviesan las convenciones establecidas como apropiadas para cada personaje (p. 229).

¿Por qué cree Ávila que éste un elemento nuevo en la peregrinación? No hemos encontrado ninguna prueba de ello en su texto. Su afirmación solo nos parece explicable a través de una suposición. La premisa que parece estar implícita en la afirmación de Ávila es que, antes, la peregrinación debió ser un acontecimiento serio y adusto. Es decir, que este ritual, este culto, puesto que es religioso, debe ser solemne como, por ejemplo, un sacramento católico. Por tanto, deben estar exentos de elementos "lúdicos y profanos". Creemos que comprenderíamos mejor este culto si - en vez de afirmar una secularización y una "carnavalización" solo porque son coherentes con ciertas teorías - investigáramos esa "impronta rural-andina" (p. 219) del culto que Ávila ignora, si estudiásemos con seriedad esas "antiguas prácticas" que, en las asociaciones de migrantes, "se han combinado... con una nueva parafernalia urbana y transnacional" (p. 221). En suma, si este joven investigador se interesara más en la etnografía. (Un comentario adicional. Creemos que la crítica a los "esencialismos" es válida si nos interesamos en los puntos de vista de los ciudadanos y de los antropólogos. Son, quizá, entre estos donde predomina la visión del culto como un caso "emblemático de la cultura andina" (p. 227). Es probable que los intelectuales provincianos, los turistas místicos y cierta clase de antropólogos académicos, tomen este culto como un símbolo de "cusqueñidad" o de "peruanidad". Pero ¿Puede decirse lo mismo de las poblaciones rurales que asisten hasta el santuario? ¿Ellos bailan, rezan y se arrodillan frente a las cruces por una idea de "peruanidad" o de "cusqueñidad"? ¿La autenticidad y la identidad son preocupaciones centrales de los que participan en el culto al Señor de Qoyllur Ritti? Creemos que, desde la perspectiva de estos actores, la fiesta más importante y más propia del Perú es simplemente aquella a la que prefieren asistir: sea el Señor de Cachuy (en Yauyos), el Señor de Huamantanga (en Canta), o la Cruz de Motupe (Chiclayo).)

Recensión 05

Alejandro Ortiz Rescaniere:

La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, [1993], 2001 (3ª. edición corregida y aumentada): 420 páginas.

Por **Juan Javier Rivera Andía**

El Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú ha publicado la tercera edición de este libro cuyas dos primeras reimpresiones se habían agotado hace ya buen tiempo. En esta nueva edición se han agregado cinco nuevos capítulos, que muestran la continuidad de las investigaciones del autor.

Pero los diez capítulos que componen esta edición enriquecen la tendencia general y primera del libro con una nueva y complementaria tendencia. Las dos primeras ediciones de *La pareja y el mito* partían de temas como tradición oral en torno al personaje fabuloso del Inca y a los amores extraordinarios, el sistema de parentesco andino, y las creencias e ideales alrededor de las etapas del ciclo vital y a las actividades económicas fundamentales de la sociedad rural andina. se trata, pues, de una visión atenta al campo y a sus habitantes, a las relaciones que tejen y a los ideales que muestran sus ritos de tradición más indígena. El mismo autor reconoce esta posición en su introducción:

La sociedad andina está cambiando aceleradamente. Al parecer, los valores tradicionales, locales, agrarios, se debilitan. Tal vez por eso el presente estudio da la impresión de ser una búsqueda de algo ya abolido o que sólo se mantiene en las comarcas más apartadas. En parte es así, esta es una historia de un pueblo que busca otros horizontes y valores. Sin embargo, al voluntad de cambio, el cambio mismo, no borra necesaria y completamente los puntos de partida (p. 15).

Los capítulos agregados en la edición del 2001 tienen, en cambio, una orientación hacia nueva: el mundo urbano más que el rural, el individuo más que la pareja, la crítica de la antropología al lado de la antropología misma. Los amores de un indio cuzqueño que viaja a la capital para volverse soldado, la percepción del tiempo que tienen los secoyas o los indios de Vicos (donde los norteamericanos realizaron uno de sus proyectos más ambiciosos de "antropología aplicada"), el debate entre la comunidad y el individuo son las nuevas entradas del libro. Se trata de un cuidadoso atisbo a ese complejo y abigarrado mundo de las sociedades andinas.

Una de las características más notorias de la obra del autor ha sido su autonomía respecto a las tendencias predominantes en los estudios sociales realizados en el Perú. Más que discutir otras perspectivas, Alejandro Ortiz parecía preocupado en llenar ese vacío de reflexión en torno a los Andes que tanto se hacía sentir en los últimos años. En la edición ampliada que ahora reseñamos se encuentra, en cambio, una preocupación por hacer un balance de las principales orientaciones y preocupaciones que han motivado las investigaciones etnológicas de los últimos cincuenta años en el Perú. Son una muestra de ello su enfoque de la discusión sobre el supuesto "racismo" que algunos intelectuales quieren ver encontrar en el Perú, y su crítica de las obras de autores como Escalante y Valderrama, Ralph y Charlene Bolton, Harry Tschopik, Julio Cotler, Matos Mar y José María Arguedas.

Existe, sin embargo, un cambio que nos parece menos acertado. Alejandro Ortiz ha preferido reemplazar la prolongada y reflexiva introducción de las anteriores ediciones por otra más breve y casi informativa. Hubiéramos preferido que en se conservase -debidamente separadas- ambas introducciones, pues cada una tiene un valor distinto y reflejan un cambio de tono que ilustra muy bien el estado y los conflictos de la antropología en el Perú de los últimos diez años.

En este libro Alejandro Ortiz Rescaniere continúa, pues, sus indagaciones en torno a los ideales y las concepciones que orientan las relaciones entre la gente de campo de los Andes. Entre los habitantes de los Andes ecuatorianos, peruanos y bolivianos, estos ideales nunca son expresados directa y conscientemente. Nuestro antropólogo -profesor principal del departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú- los rastrea a través de diferentes tentativas y procedimientos. Hace un cotejo constante entre diferentes esferas de la cultura: las tradiciones orales y las creencias mágicas, los usos comunes y las prácticas aberrantes, las instituciones y actividades económicas, las ceremonias y sus afanes, las fiestas y los amores que suscitan o desamparan.

Este libro es el resultado de una revisión de diferentes etnografías, de revisiones de anteriores trabajos de campo, de las observaciones y preguntas nacidas de una larga y fraterna relación con los pueblos y las personas de tradición andina. Es un resultado que era difícil esperar de otro que no fuera el discípulo más entrañable de José María Arguedas. Pues como él se lo encomendara hace más de treinta años, Alejandro Ortiz ha plasmado en su libro el fruto de una observación profunda y continuada, de una reflexión de largo aliento en torno al Perú indígena y a sus habitantes.

Recensión 06

Alejandro Ortiz Rescaniere:

Manual de etnografía amazónica.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001 (3ª edición corregida y aumentada): 247 páginas.

Por ***Juan Javier Rivera Andía***

Este libro pretende ser un manual de apoyo para un curso de etnografía amazónica. Se trata, pues, de un texto dirigido a los estudiantes de antropología que Alejandro Ortiz Rescaniere tiene en la Pontificia Universidad Católica del Perú. el libro forma parte de una colección del Fondo Editorial, titulada "Textos universitarios", cuyo objetivo es precisamente ese. En general, sin embargo, el texto está dirigido a aquellos que deseen tener una primera aproximación a las culturas indígenas amazónicas. El espacio de interés del autor está centrado en la Amazonia Occidental (sobre todo en el Perú). El tema del texto abarca una gran variedad de asuntos: los recursos naturales, el medio ambiente, la ecología, la arqueología, la historia, la cosmología, los ritos, el parentesco, los medios de subsistencia y las relaciones con la sociedad nacional. Por tal motivo, este manual tiene un carácter más bien panorámico y misceláneo. El texto está organizado en tres rubros generales: la geografía y la historia; la etnografía; y las relaciones con la sociedad nacional. En cada rubro, el autor enfatiza los tópicos más propiamente etnográficos: el parentesco, la cosmología y las técnicas de subsistencia.

Recensión 07

Milena Cáceres Valderrama:

La fiesta de moros y cristianos en el Perú.

París, Editorial Indigo, 2001: 163 páginas.

Por ***Juan Javier Rivera Andía***

En París, en agosto del año pasado, se ha publicado un valioso libro en una sobria edición de apenas doscientos cincuenta ejemplares: *La fiesta de moros y cristianos en el Perú*, de Milena Cáceres Valderrama (Lima, 1953), su autora, ha cursado estudios en la facultad de humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. En 1980 se graduó de licenciada en lingüística y literatura, con mención en literaturas hispánicas, con una tesis en torno a la obra de Alejo Carpentier. Después de unos años como asistente de docencia en la Universidad Católica, es designada miembro del Instituto Riva-Agüero y, en 1988, obtiene el "Diploma de doctor de tercer ciclo con especialidad en lingüística" en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. La tesis entonces presentada se intituló: *El análisis de los motivos de las danzas de los moros y cristianos*. Actualmente, Milena Cáceres reside en París, donde trabaja para la Unesco.

Los antecedentes de *La fiesta de moros y cristianos en el Perú* se remontan a 1979, año en que comienzan sus investigaciones sobre tradición oral en la sierra de Lima. Numerosas comarcas serranas de las provincias de Huaral y Canta escenifican anualmente dramas populares alusivos a historias en torno a los Doce pares de Francia, a la caída del reino de Granada, al lance del joven Garcilaso con el temido moro Tarfe, y a la defensa de Roma por Carlomagno. En cada villa donde perviven estas costumbres existen algunas familias que han heredado, de generación en generación, los cuadernos en los que se conservan los parlamentos de estas obras. Milena Cáceres rescata uno de estos cuadernos en la antigua villa de Huamantanga (capital del distrito del mismo nombre ubicado en la provincia de Canta), cuyas parcialidades se alternan cada año la representación de dos dramas diferentes. El libro que transcribe tan valioso documento, se concentra en los antecedentes históricos literarios de la obra,

hace un balance de los estudios lingüísticos y literarios al respecto y un análisis detallado del texto desde el punto de vista de los motivos. Desde esta perspectiva, se trata del estudio más serio que conocemos sobre el tema.

Hay, sin embargo, algunos puntos que ameritarían una nueva edición. La publicación de este tipo de material hubiese ganado mucho con algunas reproducciones facsímiles del cuaderno y con fotografías que nos mostrasen la variedad de los atuendos y emblemas propios de estas representaciones. También nos hubiese gustado encontrar una etnografía detallada de los preparativos y de las circunstancias no necesariamente ligadas al texto central de la obra.

Hay, finalmente, un aspecto que escapa al interés general del libro, pero que, como antropólogos, nos resulta particularmente interesante. Las representaciones de los cristianos Carlomagno, Roldán, Oliveros, Ruy de Bourgone, y de los moros Fierabrás, el rey Boabdil, y Desiderio preceden a la herraanza del ganado vacuno de todas las familias del pueblo. ¿Cuál es la relación entre esta lucha entre "civilizados" y "paganos" que estudia Milena Cáceres, y este otro drama que tiene como protagonistas a los hombres por un lado y a las bestias por el otro? En todo caso, la obra de Milena Cáceres nos ayuda a responder preguntas como esta, tan importantes el estudio de la cultura en los Andes y en el Perú.

Las fiestas de moros y cristianos se representaban hasta hace algunas décadas desde Piura hasta Cañete, tanto en la costa como en la sierra del Perú. Manifestaciones rituales con numerosísimas variantes en casi todos los países de Suramérica y Centroamérica, en numerosos estados sureños Norteamérica y en zonas españolas de Levante, Jaca, Toledo y Andalucía.

Recensión 08

Jesús Cosamalón Aguilar:

Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820).

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999: 273 páginas.

Por ***Juan Javier Rivera Andía***

Cosamalón estudia las relaciones entre los indios y los demás habitantes de la ciudad de Lima en los primeros años del siglo XIX. En la primera parte del libro, nos habla de la conformación de Lima: describe la sociedad y la economía de la ciudad, sus parroquias, las reformas urbanas y la plebe que la configuran. Se detiene especialmente en la legislación en torno al matrimonio a finales de la colonia, en la posición de la iglesia ante el matrimonio, en las argucias de los contrayentes para burlar la ley y en los requisitos que ésta impone. La segunda parte se consagra al análisis de los matrimonios contraídos (entre 1795 y 1820) en una parroquia de Lima: Santa Ana. Luego de algunas reflexiones en torno a la demografía histórica peruana, Cosamalón busca los patrones matrimoniales en Santa Ana. Cuantifica - haciendo un uso abundante de cuadros estadísticos- los matrimonios de indios que encuentra en los archivos de esa parroquia. Luego, determina los orígenes y las razas de las parejas y de sus testigos (cuyo capítulo es, quizá, el menos ágil del libro). Finalmente, describe las razones que esgrimen para casarse, las ocupaciones y oficios que poseen y su ubicación espacial en la ciudad.

A lo largo de sus páginas, el libro nos muestra -en contra de lo que solemos pensar- una sociedad colonial limeña con numerosos espacios de convivencia e integración social. A diferencia de la fragmentada Lima contemporánea, la sociedad colonial se muestra, pues, integrada. Esta tesis -central en el libro de Cosamalón- puede resumirse en esta afirmación: "[Nuestra realidad actual] no es una continuación de la realidad colonial, al contrario, sus orígenes han sido extendidos por los intelectuales al pasado virreinal. Es un espejo" (1999: 225). Así, Cosamalón discute la conocida tesis de Alberto Flores Galindo acerca de la plebe limeña en los años previos a la independencia. A diferencia de esa visión

pesimista, Cosamalón cree que: "la tensión étnica o la violencia inter-racial... no son las únicas características de la Lima colonial. Junto con ella existen aspectos de convivencia y de solidaridad" (1999:71). Para el autor, "la violencia no tiene por que negar la convivencia" (1999:198). Contra la tesis de la separación y la animadversión tajantes entre indios y negros, Cosamalón afirma que "La sociedad de castas se diluía en los barrios... el sereno o el alcalde lo eran, por lo menos legalmente, para todos por igual. Las chinganas y pulperías disolvían la división de la sociedad de castas" (1999: 216). Desde esta perspectiva, las ideas de Flores Galindo parecen haberse limitado a reproducir viejos prejuicios - propios sobre todo de la élite- acerca de la plebe limeña:

"La plebe limeña, caracterizada por el autor [Flores Galindo], terminaba representando muchas veces el papel asignado por la élite de la época. Una plebe enfrentada en términos étnicos entre si, violenta y con una escasa solidaridad interior dominada por la fragilidad de su base económica y la fragmentación.// Todo esto llevó a Flores Galindo a caracterizar una plebe sin la presencia de indios, 'vivir separados' era lo que determinaba, según el autor, la vida de los indígenas en Lima" (1999:191).

Las relaciones entre indios y negros ilustran esta convivencia solidaria y el peso de los prejuicios en los discursos de la época. Para Flores Galindo, los negros y los indios -cuya presencia en Lima tendía a reducir- parecían estar sumergidos en perpetuos e irreconciliables conflictos. Sin embargo, Cosamalón encuentra que ambos grupos convivían en el mismo barrio, que compartían oficios y que hasta podían mantener relaciones "cuasi-familiares". La supuesta aversión mutua de indios y negros es un antiguo prejuicio de la elite limeña, que no veía con buenos ojos su convivencia:

"El gran temor de la élite limeña siempre fue ese: la unión entre indios y negros. Esto significaría una terrible amenaza para el poder colonial, pues se rompería la legitimidad del gobierno que surge del mundo natural. Cada uno tiene su lugar y mantenerlo significa lograr el buen gobierno... Por ello resulta tranquilizador difundir la idea... de que indios y negros no son compatibles entre se y más bien se traicionan mutuamente. De la aceptación de ese discurso depende la tranquilidad y legitimidad del gobierno" (1999:193).

Los intelectuales del siglo XVIII veían en la mezcla de grupos, el origen del desorden que amenazaba a la sociedad. Pues ella se basaba en el "supuesto lugar inamovible que cada uno tenía desde su nacimiento" (1999:75). Esta visión concuerda con las actitudes que algunos indigenistas, como Luis E. Valcárcel, mostraron hacia el mestizo. Sus ideas no parecen muy distintas de las creencias que expresaba Hipólito Unanue en 1806: en Londres el hijo de un europeo y de una negra era un monstruo cuya mitad derecha tenía "el pelo y color del padre y en el izquierdo el de la madre" (1999:194). Es interesante notar que, a pesar de las nuevas dificultades creadas por la legislación del siglo XVIII, los habitantes de Lima siguen empeñados en el matrimonio "inter-racial" a lo largo de toda la época.

Un segundo aporte de este libro es su aproximación a un personaje con escasa presencia en el imaginario popular y en los estudios sobre la cultura en el Perú: el indio urbano de Lima en los últimos años del virreinato. Estos indios inmigrantes provenían, en su mayoría, de las comarcas de Canta, Yauyos y Huarochirí. Eran, por lo general, "recauderos": vendedores de vegetales y de alimentos (1999:46). Otros llegaban a ser acaudalados terratenientes que incluso poseían esclavos (1999:68). Pero Cosamalón no se limita a corroborar los estudios realizados hace más de dos décadas por Emilio Harth-Terré, sino que nos muestra otros rasgos interesantes de estos indios urbanos. En los registros públicos, los que en un inicio eran registrados como indios, al poco tiempo, suelen reaparecer convertidos en "don" o "doña". Aun más, luego de algunos años, llegan a inscribir legalmente a sus hijos "en el libro de españoles y mestizos" (1999:116).

"Una realidad insoslayable: el mestizaje que por más de doscientos años se había producido en la ciudad de Lima... Stevenson afirmaba que los indios en la ciudad eran difícilmente distinguibles de los demás, imitaban a los criollos tanto en el vestido como en las costumbres" (1999: 36).

El indio urbano del virreinato es, pues, un buen ejemplo, de la antigüedad que la movilidad social y la

flexibilidad étnica de la sociedad peruana. Este punto nos lleva a otro. Que los campesinos de la sierra de Lima, cuyas tradiciones tienen una raigambre indígena evidente, hayan guardado un contacto fluido con las urbes desde hace más de dos siglos; nos ayuda a precisar el alcance de una de las categorías básicas de los estudios sociales en el Perú: el "cambio cultural". El estudio del "cambio social" cobró gran fuerza en la década de los sesenta y tuvo como uno de sus laboratorios más importantes un valle de la sierra de Lima (el Chancay). Estas investigaciones tenían un presupuesto: los estudios etnológicos debían centrarse en el cambio social porque tal región había dejado su aislamiento atrás. Sin embargo, el libro de Cosamalón nos muestra la antigüedad e intensidad de las relaciones económicas entre comarcas como la sierra de Lima y la capital. Vemos, pues, que la vinculación con la sociedad nacional no era un fenómeno sustancialmente nuevo, tal como entonces se suponía.

"Esta actividad [el comercio de alimentos] proporcionaba un mercado seguro para los productos de la sierra de Lima. No sería raro, por lo tanto, que muchos de estos indígenas constantemente se encuentren entrando y saliendo de la ciudad" (1999:186).

Con cierta frecuencia, Cosamalón utiliza el término "racismo" para describir los fenómenos que le interesan: "el temor [de la mezcla de indios y negros] tenía cierto sustento real, pero seguramente amplificado por elementos como el racismo y la marginación" (1999:196). Creemos que el libro no establece una distinción clara entre el concepto de "racismo" propio del discurso popular y aquel con el que reflexiona sobre los fenómenos sociales que llamamos "racismo". Creo que sabríamos más sobre este "racismo" que el autor asume, si se reflexionara más sobre el fenómeno discriminatorio que así se denomina en el Perú. En el Perú, el término "racismo" es usado popularmente para hablar de ciertas formas de discriminación. Y los mismos antropólogos -que tanto trabajamos con los discursos populares- han cedido a la misma tentación, a pesar de que este término designa prácticas muy distintas en los países anglosajones de donde proviene. En casos como este, la categoría de análisis termina obstaculizando más que promoviendo el análisis. Sin embargo, Cosamalón no deja de notar la importancia de ciertas particularidades de ese fenómeno. Por ejemplo, afirma que la "raza" no es sino una metáfora privilegiada para hablar de las diferencias sociales (sobre todo de las diferencias económicas):

"Las reformas borbónicas y por ende la Pragmática, hicieron que el lenguaje autorizado para expresar diferencias sociales se fundamente en las diferencias raciales. A pesar de que el interés económico podía estar en juego, seguía siendo imposible, para la legislación, reconocerlo como el origen de la distinción social" (1999:107).

"Éste [discurso racista] prácticamente obliga a expresar las diferencias, sean estas de cualquier tipo, bajo el signo racial...// estamos mucho más habituados a investigar sobre el discurso, mucho menos sobre la práctica... La realidad de Lima colonial impedía que el discurso se tradujera realmente en una práctica... quedaba una sola opción: convivir juntos" (1999: 225-226).

Estas consideraciones concuerdan con la tesis de Alejandro Ortiz Rescaniere ("El racismo ilustrado o cuando se ve lo propio con ojos ajenos", *Anthropologica*, 17, 1999) respecto al supuesto racismo en el Perú: el color de piel no es sino uno de los componentes de la discriminación social y cultural, no su componente principal como en los países de donde se exportó el término. El libro de Cosamalón nos brinda la oportunidad de plantear nuevas preguntas al respecto: ¿Categorías como "indio", "mestizo", "español" o "zambo" pueden ser inscritas dentro del concepto de "raza"? ¿Cuáles son las diferencias entre lo que encontramos hoy y lo que en el sistema judicial del siglo XVIII se entendía por "indio" o "negro"? Finalmente, el interés que el tema convoca, la corrección de sus argumentos, nos hacen ver en Cosamalón a un historiador de valor y de cuyo libro, publicado por el Fondo Editorial de la Universidad Católica, nos congratulamos.



