

RECENSIONES DE LIBROS

- ⁰¹ Pedro Gómez García (coord.):
Las ilusiones de la identidad.
Madrid, Cátedra, 2001, 308 págs.
- ⁰² Rafael Briones Gómez:
Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural.
Priego (Córdoba), Ayuntamiento de Priego de Córdoba / Ministerio de Educación y Cultura / CajaSur, 1999.
- ⁰³ Eduardo Moyano Estrada y Manuel Pérez Yruela (coord.):
Informe social de Andalucía (1978-98). Dos décadas de cambio social.
Córdoba, IESA, 1999.
- ⁰⁴ Marvin Harris:
Teorías sobre la cultura en la era posmoderna.
Barcelona, Crítica, 2000. 217 páginas.
- ⁰⁵ Ulf Hannerz:
Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares.
Madrid, Cátedra, 1998.
- ⁰⁶ Salvador Rodríguez Becerra:
Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía.
Sevilla, Signatura, 2000, 295 págs.
- ⁰⁷ Isidoro Moreno:
Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología.
Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999 (2ª ed. ampliada), 195 págs.
- ⁰⁸ Carmelo Lisón Tolosana (ed.):
Antropología: Horizontes interpretativos.
Granada, Universidad de Granada, 2000, 233 págs.
- ⁰⁹ José Saramago:
La caverna.
Madrid, Alfabeta, 2001.
- ¹⁰ Alberto Valín (dir.):
La sociabilidad en la historia contemporánea: Reflexiones teóricas y ejercicios de

análisis.

Orense, Duen de Bux SL, 2001, 236 páginas.

Recensión 01

Pedro Gómez García (coord.):

Las ilusiones de la identidad.

Madrid, Cátedra, 2001, 308 págs.

Por ***Martín de la Rosa***

Esta obra colectiva aborda la problemática tan actual de nuestras identidades desde un punto de vista normativo, pero que a la vez pretende articularse con un análisis a fondo de la realidad en la que a ese respecto nos movemos. La compleja realidad humana se teje tensionalmente yendo y viniendo entre la facticidad y la idealidad, y en ese trasiego de ida y vuelta los hechos pueden revelarse muy tozudos y los ideales pueden terminar en no más que falsas ilusiones.

Es lo que con frecuencia ocurre en torno a los problemas identitarios, que tantas veces devienen agudos conflictos entre humanos. Mucho nos jugamos en el escabroso terreno de nuestras identidades. Necesitamos pertenencias, marcos de orientación, valores compartidos..., *sentido*, en una palabra. Muchas veces, sin embargo, el camino para afrontar lo ineludible se tuerce hacia las vías perversas de la exclusión del otro y la afirmación irrestricta de lo propio. Es el momento en que el encubrimiento ideológico, cabalgando sobre la mixtificación conceptual, opera de manera sofisticada hasta conducir «las ilusiones de la identidad» a peligrosas mitificaciones, que demasiadas veces alientan nuevas formas de barbarie.

El objetivo de la primera parte del libro es acercarnos teórica y prácticamente a los ambiguos procesos actuales de construcción de las identidades, penetrando con el análisis en el enmarañado «laberinto de las diferencias».

La segunda parte retoma la problemática desde la historia de la filosofía, poniendo de relieve cómo «el espejo de la alteridad» es en todos los casos indispensable en la construcción de la propia identidad. No es posible el yo/nosotros sin los otros, pero eso no ha impedido que en el largo trayecto del pensamiento occidental la diferencia se haya visto marginada y la alteridad encubierta, lo cual ha servido de continuo para legitimar el dominio desde las posiciones seudouniversalistas de Uno mismo (personal o colectivo) que impone su medida a la igualdad y anula al otro bajo diferentes formas de servidumbre.

SUMARIO

PARTE I. EL LABERINTO DE LAS DIFERENCIAS

1. **Identidad nacional y ciudadanía.** *Edgar Morin.*
2. **Las desilusiones de la «identidad». La etnia como seudoconcepto.** *Pedro Gómez García.*
3. **¿Identidades sin fronteras? Identidades particulares y derechos humanos universales .** *José A. Pérez Tapias.*
4. **Identidad cultural, racismo y antirracismo.** *José Luis Solana Ruiz.*
5. **Las experiencias simbólicas del catolicismo y la identificación de los andaluces .** *Rafael Briones Gómez.*

PARTE II. EL ESPEJO DE LA ALTERIDAD

6. **El marco de la identidad, o las herencias de Parménides.** *Jesús José Nebreda.*
7. **Del primado del cosmos al descubrimiento de la subjetividad interior.** *Juan A. Estrada Díaz.*
8. **Identidad, alteridad, autenticidad.** *Remedios Ávila Crespo.*
9. **La crisis del ideal de verdad y la búsqueda de la identidad en la filosofía de Nietzsche.** *Encarnación Ruiz Callejón.*
10. **Hermenéutica de sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur .** *José María Rubio Ferreres.*

Recensión 02

Rafael Briones Gómez:

Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural

Priego (Córdoba), Ayuntamiento de Priego de Córdoba / Ministerio de Educación y Cultura / CajaSur, 1999.

Por **María López-Carceller Martínez**

Antes de comenzar a redactar este artículo, fui a buscar entre los cds, "La pasión según San Mateo" de Johan Sebastian Bach, a fin de ambientar y crear un clima adecuado para escribir. Hace años visité Sevilla durante la Semana Santa, y recuerdo que sonaba bastante a menudo esta pieza de música sacra-religiosa. Escuchando estos fragmentos del compositor alemán, me viene a la memoria esta festividad religiosa que percibí como un acontecimiento brutal, no muy lejano al fanatismo. Sería poco sincero no reconocer que sentí cierto susto al recoger el libro que debía reseñar. Al comprobar que se trataba de más de trescientas páginas sobre la Semana Santa de una pequeña comunidad, pensé; "...¡Menuda cruz me ha caído!...". Este temor a sucumbir en el aburrimiento, no duró más allá de los primeros apartados del libro.

Enseguida surtió efecto la estructura de *círculos concéntricos*, que dice el autor utilizar en la redacción del libro. A costa de volver una y otra vez sobre el mismo tema, éste se va fijando, y tal y como avanzas en la lectura, sientes que poco a poco se van integrando ciertos aspectos del ritual descrito sin esfuerzo, simplemente a causa de la repetición. A pesar de que en un principio esta estructura parece que vaya a dar como fruto un texto aburrido y pesado, favorece sin embargo la comprensión y asimilación del tema propuesto a base de hablar de lo mismo desde los más diversos ángulos. Éste continuo retorno, no impedirá que en cada nuevo capítulo, el autor nos revele diferentes matices de lo mismo. Así pues, lo que al inicio se presenta como una cantidad de datos imposibles de asimilar en una primera lectura, en pocas páginas se va transformando en ideas perfectamente integradas.

La redacción del libro favorece la recreación en imágenes del tema investigado. El autor realza el aspecto plástico de la fiesta, las escenas, los colores...A partir del momento en que empiezas a visualizar la festividad prieguense, la lectura del libro deviene más intensa. Es entonces cuando logras entrar y comprender las interpretaciones y relaciones propuestas por el investigador. La gracia de Rafael Briones, o la riqueza del texto, reside en su capacidad de evocar en el lector una experiencia que jamás ha vivido. Ahora comprendo cuando Joan Prat se refería a la pasión que transmitía el texto. A pesar de su extensión, tal y como se avanza en la lectura, el interés y la curiosidad van *in crescendo*, alcanzando su punto culminante al final del ensayo, momento en que consigues enlazar todos los datos que hasta entonces parecían aislados.

El libro comienza con un *prólogo* en el que aclara posibles desfases cronológicos, a causa de los veinte años de diferencia entre el trabajo de campo y la publicación de la monografía. Ya en la *introducción* se adentra en el tema de la Semana Santa de Priego, objeto del estudio, que completará detalladamente en el primer capítulo. A partir del primer capítulo, exclusivamente descriptivo, los siguientes apartados tienen un carácter más interpretativo, que dinamizará la lectura, cobrando vida los datos etnográficos tal y como el autor les va dotando de significado. Al final del todo, incluye cinco apéndices con una información más precisa; una recopilación de coplas, una descripción detallada de las cofradías... apunte que permite al lector curioso matizar un poco más.

La hipótesis interpretativa de la que se parte es que la vida social y la vida cofradiera de Priego van en paralelo; "Si la Semana Santa va bien, Priego va bien". Con este ensayo, Rafael Briones trata de explicar la "devoción", la "emoción" y la "entrega" con que los prieguenses viven la Semana Santa, en uno tiempo en el que el pensamiento moderno viene marcado por la lógica racional. A lo largo del texto tratará de buscar las claves, de un fervor religioso popular, aparentemente descontextualizado y caduco, y que sin embargo cada año alcanza mayor importancia.

A través de la observación, las entrevistas, e incluso la participación (pues el autor llega a transportar las andas de Jesús Nazareno), recoge información que le irá confirmando las diferentes funciones del proceso ritual. Entre éstas destacará la función política, reconocible en las luchas de poder entre las cofradías; la función económico-social, reflejada en la composición de las cofradías espejo de la realidad y el cambio social en Priego. Como es el caso del nacimiento en los últimos tiempos, de la cofradía de los Dolores, integrada por gente de clase obrera. En el trato que el texto hace del aspecto social se desprende cierto maniqueísmo. Es el único aspecto que deja ver que han transcurrido veinte años desde que se llevó a cabo el trabajo de campo. En este sentido, desde los años setenta hasta nuestros días, la estructura social ha sufrido importantes modificaciones, quedando el discurso de obrero-pobre-bueno y voluntarioso un poco caduco. La *función identitaria* del ritual, se hará evidente en la participación masiva en los actos de la Semana Santa. Implicación que generará en el prieguense un sentimiento de pertenencia al grupo, que le permitirá trascender, por unos instantes, el aislamiento al que conduce la sociedad moderna.

El autor se centra fundamentalmente en dos grupos sociales, a los que la semana santa afecta de una forma especial en la cuestión identitaria. Por un lado los emigrantes prieguenses que trabajan en otras regiones de España o en el extranjero y hacen por volver a Priego por esta festividad. Y por otro, los jóvenes que cumplen ese año con el servicio militar. Los primeros, por la situación de desarraigo que sufren, al vivir durante todo el año lejos de la familia y de la calidez que aporta el lugar de origen. De ahí que necesiten especialmente afirmar y fortalecer su identidad a través del ritual. En el caso de los segundos, a caballo entre la inmadurez y la vida adulta, su participación e implicación en la Semana Santa, impulsará el paso de reintegración en la sociedad. Por último el aspecto *psicológico* de la Semana Santa, se evidenciará en tanto ésta canaliza los miedos y las frustraciones cotidianas a través de la identificación simbólica de los prieguenses con el drama de Jesús en el Calvario.

Antes de continuar, anotar que a partir del segundo capítulo, tras la descripción del programa completo de la semana santa, el autor, al igual que cualquier prieguense, identificará semana santa con Viernes Santo o subida de Jesús al Calvario. Toda interpretación se relacionará con algún aspecto de esta jornada, quedando bastante al margen el resto de la programación de la Semana Santa.

El análisis girará en torno a dos ideas que irán repitiéndose a lo largo del texto; la idea de *oposición* y la *deintercambio*. Ambas se erigen como notas distintivas del ritual prieguense, independientemente desde la perspectiva que éste se mire.

La *oposición* en el ritual, hace referencia a la confrontación y convivencia de opuestos al mismo tiempo. En la Semana Santa de Priego se vive este conflicto en todos los campos, generando en el espectador que observa (y no participa), confusión e incomprensión. Sólo cuando se forma parte del proceso ritual,

puede comprenderse este funcionamiento contradictorio. "*Celebramos con alegría un acontecimiento triste*"(pag. 315). Fiesta religiosa o pagana, jolgorio o drama. Posición liminal que integra todas las facetas de una misma realidad, con toda la incoherencia e irracionalidad que esto implica.

El *intercambio simbólico* del ritual, hace referencia a la relación de reciprocidad que los prieguenses mantienen con la imagen de Jesús. Concretamente, Rafael Briones alude a la cuestión de las promesas. Un prieguense nunca pedirá ayuda a Jesús Nazareno sin ofrecerle una promesa a cambio. Hay una contraprestación, si Jesús ayuda a salir de una situación conflictiva determinada, el que acude en busca de ayuda, promete realizar alguna penitencia. Es cierto, que la curiosidad por conocer los motivos de las promesas como cargar una cruz, andar descalzo o ir bajo las andas, debe resultar bastante morbosa para los espectadores de la procesión del Viernes Santo.

Considero que en el texto se presta especial atención a la emoción en el ritual. La gente que llora al ver su imagen o la de Jesús Nazareno, los niños que gritan *Vivas*, los emigrantes que llaman para escuchar el paso de Jesús por línea telefónica... Emoción que culmina en el momento de la bendición de los *hornazos* en el Calvario. No hay más que ver las fotos que ilustran el libro. Especialmente las de la página 142, en las que se ven los rostros sufrientes de los que cargan con las andas del Nazareno. "La emoción sería la prueba de que lo que viven el grupo y los individuos tiene un sentido. La emoción es una experiencia positiva de vida, de paz y de plenitud y todo esto en medio de la muerte y de la violencia. La emoción pertenece al dominio del inconsciente y no de la pura razón"(pag. 318). Otro pilar fundamental del dispositivo simbólico, sería la tradición, "Por medio de la tradición se tocaría la totalidad del grupo en la diacronía, igual que la emoción que unifica a todo el grupo en la vida y en la paz aseguraría la totalidad en la sincronía. Esto explica que se recurra a ella y que se dejen conducir por ella: ella es la garantía de la continuidad y la permanencia"(pag. 319). Todo el mecanismo simbólico vendrá a activarse por la religión y el folklore, aspectos culturales muy ligados a pesar de que su unión genere ciertas contradicciones.

La atención del autor a pequeños detalles; como el movimiento de la cabellera de Jesús cuando lo van subiendo al Calvario que le hace parecer vivo, o el redoble específico de los tambores, o las conversaciones de la gente que observa la procesión y los gritos de los que transportan las andas... tiene el poder de recrear un ambiente específico de exaltación.

Tanto lo grande como lo pequeño reluce en esta monografía. Lo pensado como lo sentido, lo observado como lo vivido aparecen por igual en el texto. Rafael Briones integra elementos aparentemente contradictorios sin caer en la incoherencia, habla de la emoción sin enfriarla. Este juego de contrarios dota a la monografía de ritmo y de una perspectiva más total, resultando su lectura fluida y agradable. Desde el inicio hasta el final te va cautivando con su estudio. Su falta de pretensión y la ligereza de la redacción dan como resultado una monografía de gran interés científico sin que se renuncie a un tono espontáneo y creativo.

Recensión 03

Eduardo Moyano Estrada y Manuel Pérez Yruela (coord.):

Informe social de Andalucía (1978-98). Dos décadas de cambio social

Córdoba, IESA, 1999.

Por **José Luis Solana Ruiz**

A nadie se le escapa que en los últimos veinte años Andalucía, como el resto de España, ha experimentado relevantes procesos de cambio social, económico y político. El *Informe social de*

Andalucía (1978-98). Dos décadas de cambio social que aquí reseñamos, realizado y publicado bajo los auspicios del Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía (IESA), da buen testimonio de ello.

El *Informe* está dividido en nueve bloques temáticos dedicados a: 1) cambio social y opinión pública; 2) población y familia; 3) territorio; 4) educación e investigación y desarrollo; 5) el sistema sanitario; 6) el sistema de Servicios Sociales; 7) mercado de trabajo y estructura ocupacional; 8) renta, estructura económica y desigualdad; y 9) calidad de vida.

Cada uno de los bloques está integrado por dos tipos de contribuciones: unas tienen el carácter de estudios que exponen datos y los analizan; y otras, de menor extensión, son ensayos o artículos de opinión donde se intenta reflexionar u opinar sobre los cambios constatados. Se produce, así, una cierta separación en modo alguno radical, desde luego entre lo descriptivo y lo analítico, entre lo expositivo y lo reflexivo.

El primer bloque está formado por un sólo artículo, «Dos décadas de opinión pública en Andalucía» a cargo de los coordinadores de la obra.

El segundo lo conforman dos contribuciones sobre la población andaluza («Evolución de la población en Andalucía», escrita conjuntamente por Andrés Arroyo, Juan del Ojo y Francisco Viciano; y «La población andaluza a las puertas del siglo XXI», de Juan Antonio Fernández Cordón) y una sobre «La familia en Andalucía», de Julio Iglesias de Ussel y Diego Ruiz Becerril.

«El territorio en la evolución de Andalucía», a cargo del Equipo redactor del IDTA, y «Contrastes y dualidades en la estructura territorial de Andalucía», de Carmen Ocaña, son también las dos contribuciones que constituyen el tercero de los bloques.

El cuarto bloque incluye artículos sobre dos temáticas. Unos se ocupan del sistema de educación y enseñanza, desde la educación primaria y secundaria (Custodio Delgado) hasta el sistema andaluz de universidades (Margarita Latiesa, Antonio Trinidad y Miguel Valcárcel). Otros, abordan el sistema de I+D en Andalucía (José Luis Huertas, Elías Ferreres).

Los bloques quinto y sexto están dedicados al sistema sanitario y al sistema de servicios sociales, respectivamente. «Salud y sistema sanitario en Andalucía», de Luis Gavira; «Presente y futuro del sistema sanitario en Andalucía», de Juan Irigoyen; «El sistema andaluz de Servicios Sociales», a cargo de Carmen Alemán y Margarita Pérez; y «Logros y limitaciones de la política social en Andalucía», realizado por Fernando Aguiar e Hilario Sáez, son los capítulos que los componen.

En los bloques séptimo y octavo se estudian las principales dimensiones económicas de las dos décadas de cambio social, con capítulos que versan sobre la economía andaluza (Francisco J. Ferraro, Juan Torres); el mercado de trabajo, la estructura ocupacional, las relaciones laborales y las políticas de empleo (Lina Gavira, Rafael Gobernado, Manuel Ramón Alarcón); y la renta y la desigualdad social (Antonio García Lizana, José Cazorla).

Finalmente, el último bloque lo conforman dos contribuciones: «Condiciones de vida en Andalucía. La perspectiva de los ciudadanos», de Eduardo Moyano y Manuel Pérez Yruela; y «Calidad de vida y cambio social en Andalucía», a cargo este último junto a Clemente J. Navarro.

Con la ayuda de profesores e investigadores universitarios de reconocido prestigio y merced a la sabia coordinación de su director y vicedirector, el IESA nos ha proporcionado un *Informe* que recopila y conjunta un acervo de datos sobre distintos ámbitos sociales; datos que, aunque eran accesibles a través de otras fuentes, se presentan aquí compilados, bien ordenados y expuestos con claridad, lo que permite una ágil consulta de ellos en función de las necesidades de cada lector.

Pero lo que constituye la mayor virtud de la obra, quizás sea también, paradójicamente, signo de sus

déficit. El presente *Informe social* muestra un claro y marcado carácter sociográfico, echándose en falta análisis sociohistóricos de los datos recogidos (datos que constatan procesos y realidades, pero cuyas causas apenas se indagan), y, en especial, un análisis de conjunto, estructural o sistémico, que relacionase de modo explicativo las distintas dimensiones sociales abordadas. Los artículos de ensayo u opinión, que a la postre resultan los más interesantes, son por desgracia los más cortos.

Se echa igualmente en falta análisis más críticos del «profundo cambio político, económico y social» experimentado por Andalucía en los últimos veinte años y del que el *Informe* quiere dar, en parte, testimonio. A veces, algunos de los redactores intentan, de manera más o menos larvada y sutil, desvincular las instituciones de gobierno autonómicas del «modelo liberal dominante en la mayor parte del período», contribuyendo, así, consciente o inconscientemente, a la mistificación embaucadora y electoralista sistemáticamente practicada por la fuerza política que, tanto a nivel nacional como autonómico, precisamente más ha impulsado y asentado el neoliberalismo en las últimas décadas.

Tras la lectura de este completo, claro y bien estructurado *Informe*, muy útil como obra de consulta de datos y cifras, queda (al menos así ha sido en mi caso) un regusto a oportunidad perdida: la de no haber avanzado hacia la realización de un estudio no sólo sociográfico y estadístico, sino también sistémico, mucho más analítico y explicativo, y, sobre todo, crítico, de los procesos de cambio social acontecidos durante las dos décadas abordadas.

Recensión 04

Marvin Harris:

Teorías sobre la cultura en la era posmoderna

Barcelona, Crítica, 2000. 217 páginas.

Por **Enrique Anrubia Aparici**

A la vez que uno no puede sino dejarse llevar por el afán de curiosidad bajo un título tan sugerente, también a la par a uno se le cae algo cuando, acabado el libro, contempla que, desde luego, se ha hablado de todo menos de posmodernidad, o mejor dicho, sobre antropología posmoderna.

Es de suyo aclarativo al por qué de este libro el prefacio de Harris, en el que dice, poco más o menos, que este libro se presenta como el “sustituto” de una tarea más ambiciosa, pero demasiado ardua, consistente en la nueva redacción de su famoso –en la introducción se le tacha de “clásico de las ciencias sociales”– libro *El desarrollo de la teoría antropológica*. Dicho prefacio es una pura declaración principal de lo que será el libro. Al posmodernismo se le ve como un lastre enemigo cuya “victoria dista de ser absoluta y en modo alguno permanente. Se multiplican los indicios de que el interpretacionismo, la etnopoética y otros enfoques «crítico-literarios» de la cultura han tocado techo” (p.11), así que no es tan importante saber lo que los posmodernos dicen sino debatir unos temas “que debemos despejar antes de poder comenzar a reconstruir una ciencia viable de la cultura de entre las ruinas” (p. 13). Por supuesto, la ansiada *nova scienzia* y los ansiados temas-puente, son los que tocan de lleno al materialismo cultural. Valga decir que esos temas coinciden, milagrosamente, con algunos de los artículos y conferencias que Harris ha hecho durante estos últimos años.

De las cuatro partes que consta el libro, la primera, “Clasificación de la cultura”, trata el asunto de la definición de cultura, o mejor, de saber qué se entiende por cultura, en cuanto que esta cuestión es situada por Harris, en un primer momento, entorno al debate de si la cultura es, en mayor medida, un componente ideacional, o bien se trata de conductas aprendidas y comportamientos establecidos. “Mi postura personal, dice Harris, es que una cultura es el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el

pensamiento y el comportamiento” (p. 17), el problema, al parecer, reside en la creencia, de moda en estos tiempos que corren, de que la cultura posee estrictamente un componente mental, por los menos en cuanto a su estudio –la antropología interpretativa, según Harris–. De ahí que la cuestión estriba no tanto en saber qué es ese “todo complejo” que es la cultura sino en qué discurso hay que hacer cuando se habla de cultura. Harris enmarca esto en la discusión etic-emic, pues, bajo ciertas matizaciones, el nudo gordiano que paraliza el avance de la antropología ha sido la fusión entre el observador y el observado y la mezcla de sus discursos. La posición emic es, desde luego, no menospreciada pero sí secundaria respecto al aporte de “auténtico” conocimiento del alegato etic. El criterio de verdad de éste último es la existencia de una “comunidad de observadores científicos” (p. 31). El observador puede, efectivamente, ofrecer un discurso emic –entiéndase términos “mentalistas” o acerca de lo “mental”– pero “debe distinguirse categóricamente del punto de vista de los participantes” (p. 31). Por tanto, y bajo cierto seudopragmatismo teórico, los discursos de la ciencia antropológica están adecuadamente enfocados si quedan auspiciados bajo los baremos de esa comunidad científica, a saber: replicabilidad, comprobabilidad, economía y acotación del campo de estudio, etc.. A grandes rasgos, lo etic es lo observable en tanto que comportamental, donde el juego malabar de Harris para no obviar el discurso emic, consiste en apuntillar –no sin muchas preguntas en el tintero– que se puede hablar de “hechos mentales” sólo en tanto que estos son observados a través de la conducta, de lo contrario, sería tanto como ofrecer *validez científica* a lo que los nativos dicen de sí mismos, mientras que en verdad son pruebas de validez que la comunidad de científicos debe decidir. De tal manera, que la preeminencia de un discurso sobre otro es obvia, llegando a decir que en los hechos culturales “pueden las consecuencias indeseadas, o las consecuencias deseadas pero dependientes de diferentes parcelas de poder, predecirse o justificarse *a posteriori*” (p. 46), por supuesto, en las explicaciones etics.

Desde ese punto de vista, en la explicación de un acontecimiento cultural cobra una especial importancia la interrelación de acción que hay entre la sociedad y el individuo. Se trata del viejo problema del todo y la parte en los modelos de interpretación, que llevan como consecuencia la elucidación de la asunción –o no– de la responsabilidad en los hechos sociales por parte del individuo concreto. El holismo metodológico fuerte es tildado de una suerte de metafísica arreferencial, mientras que el individualismo estricto se vislumbra insuficiente como explicación plausible de muchos actos. Para Harris “la respuesta reside en aceptar y combinar ambos puntos de vista, remontándonos del individuo a las abstracciones de orden superior y volviendo a descender luego al individuo” (p. 55-6), es decir, cierto tipo de eclecticismo que en ningún momento desarrolla, ni explica.

El último capítulo de esta primera parte –breve apunte sobre un debate abierto entorno a las consecuencias de asumir discursos posmodernistas– se centra en el reproche que los posmodernos han hecho a la antropología sociocultural “clásica” respecto al olvido de la moralidad en los hechos estudiados –y por ende, el compromiso, la antropología crítica, etc.– en favor de la comprobabilidad y veracidad de éstos. Algo así como el intento de suplantar el modelo objetivo-científico por el subjetivo-moral. Sin embargo, para Harris, estas dicotomías “resultan engañosas” (p. 57), puesto que “es la escasez de conocimientos científicos lo que pone jaque nuestras decisiones político-morales” (p. 60), llegando incluso a decir que “los antropólogos de cariz científico pueden proclamar que su postura no es sólo moral, sino moralmente superior a la de quienes rechazan la ciencia como fundamento” (p. 60). De suerte que la idea de Harris es cierto tipo de intelectualismo ético, donde decir que la ciencia se limita a “decirnos que los hechos y acontecimientos tienen significados diversos carece de utilidad” (p.63). Obviamente, esta es la visión, según Harris, de “la etnopoésia, el interpretacionismo, la hermenéutica y la fenomenología”, (p. 61) y, por consiguiente, al “no conocer” o divulgar que es imposible conocer la realidad bajo los “difamados conceptos ilustrados de la razón y la verdad” (p. 63), no podrán tener nunca un correcto juicio moral. Algo así como quien no sabe juzgar científicamente tampoco sabe juzgar moralmente.

La segunda parte del libro –“Biología y cultura”– se centra en cuatro temas fundamentalmente. El primero de ellos es el del siempre espinoso inconveniente del término “raza”. Los anclajes históricos son situados en las dicotomías teóricas entre Spencer, Galton, Davenport, y el movimiento eugenésico, y la

reacción –mayoritariamente apoyada después de la 2ª Guerra Mundial– de Boas y sus discípulos más directos –Benedict, Mead– que mostraron que los factores biológicos tenían menos peso “a la hora de determinar el comportamiento que los factores culturales” (P. 70). La idea una “raza” fue rápidamente tachada de políticamente incorrecta, y condenada al ostracismo de la antropología. Ceños y murmullos se pronuncian ante su nombre escrito en un libro académico. Harris pretende aclarar errores de uno y otro bando que oscurecen más que aclaran; por ejemplo, no es cierto que raza sea igual a cultura, ni que científicamente no estén descritas –el problema aquí reside en la cantidad de estas, pues según los científicos varían de cuatro a treinta y dos, o los criterios de clasificación–, o la idea, muy americana, de “la norma de que «basta una sola gota de sangre»” (p. 75) para, por un lado, creer que se pertenecer racialmente a una tipología, y, por otro, creerse descendiente de una identidad racial siendo ésta adquirida o asumida directamente. Sin embargo, alrededor de cuestiones biológicas o “científicas”, las discriminaciones raciales han cobrado nuevos nombres bajo nuevas teorías. Es el caso del elitismo y la diferenciación de clases que propugnan Herrnstein y Murray en base a la biologización hereditaria del coeficiente de inteligencia, mostrado por los consiguientes tests. Harris hace un buen esfuerzo por dismantelar las aporías –véase la idea fuerte de la discusión en el siguiente título “Un coeficiente intelectual bajo causa patologías sociales *versus* las patologías sociales causan un coeficiente intelectual bajo” (p. 83)–. De fondo están las famosas tesis de la menor puntuación de los afroamericanos en dichos tests. Posiblemente, la mejor idea de Harris, que por supuesto no desarrolla, se describe bajo un simple “preguntarse si los resultados de los test de inteligencia miden algo más que la capacidad de superar test de inteligencia” (p. 93), que conlleva la sencilla pregunta de qué es eso de la inteligencia, o eso otro de “las formas de la inteligencia”.

Los otros dos temas de esta parte son, por una lado, la crítica al neodarwinismo –Wilson sobre todo– y los problemas que acarrea la tesis del éxito reproductivo y la selección cultural, y, por otro, la “modalidad especialmente agresiva y virulenta del etnocentrismo” (p. 112) que acarrea EE.UU con los términos raciales. A esto Harris lo llama “etnomanía”, y su tema se centrará sobre todo en la interrelación de la descendencia biológica y la social –África, las tesis de la melanina, etc.–.

“Principios explicativos” es la tercera parte, y tres son las corrientes que examina: holismo, materialismo y posmodernismo.

En cuanto al primero, distingue otros tres: el funcionalista –con la reescrita réplica de que no explica el cambio sociocultural–, el omnicompreensivo –una suerte de “todo está relacionado con todo” en el que no se explicitan “por qué un artículo figura en la lista [de la omniinterrelación] y otros no” (p. 136)–, y el procesual, al que se adscribe Harris –una especie de “enfoque participativo y multidisciplinario” (p. 137) que enlaza el holismo con los procesos histórico-evolutivos–.

La parte del materialismo es una respuesta a objeciones, donde se subraya dos ideas claves: la primacía de la infraestructura –modelos de producción y reproducción como conjunción de variables demográficas, económicas, tecnológicas y ambientales– y la importancia del componente ideacional de la superestructura. Harris advierte la confusión que ha habido con la tesis que lanzó en su momento de “principio del determinismo infraestructural” (p.142). Para ello, aboga por dar más laxitud a dicho principio con otro nombre “principio de la primacía de la infraestructura”, a la vez que le da mayor importancia al significado y las ideas –para Harris el componente mental es condición *sine qua non*–. El problema, y pese a decir Harris que el materialismo no opera bajo los cánones de la mecánica del XIX, reside en que uno no sabe como conjugar algunas afirmaciones que están aquejadas de ser más una declaración gratuita que unos argumentos: “Sin dejar de insistir en que determinados procesos causales operan en la historia, y en que la voluntad y conciencia humanas están dominadas por las condiciones infraestructurales, el materialismo cultural se declara compatible con los intentos conscientes de los individuos de controlar sus destinos personales” (p. 152).

En cuanto al posmodernismo le confiere el arte de atacar “la totalidad de la empresa científica” (p. 154), con el consabido sabor de boca francés (Lyotard, Derrida, etc.). Allende de la etnoliteratura, y del

condicionamiento –y lastre epistemológico– sociocultural al que está sometido la propia ciencia, dos tesis les marca Harris en sus ropas: la interconexión que hacen entre poder dominador y ciencia, y los modos de discurso embarullados que hacen afines con sus teorías sobre la cultura. Al caso se cita un texto de Geertz de *Los usos de la diversidad*, cuya traducción da, efectivamente, una visión de “no-decir-nada”, junto a una construcción sintáctica irreconocible. Ahora bien, en nada tiene que ver dicha traducción con la que hace Nicolás Sánchez Durá en la edición de Paidós. Por último, uno tampoco se hace cargo de si Harris advierte lo que es el posmodernismo –aparte de una serie de seres que por no creer en la ciencia en sentido moderno caen en el “subjetivismo, relativismo, particularismo, nihilismo” (p.156)– puesto que a Geertz, aparte de llamarle posmoderno y mentalista, lo cita sólo cuatro veces en todo el libro, a Marcus, tres, y a otros como Clifford, Tyler, Rabinow, etc., ni los nombra.

“Macroevolución”, la última parte, explica el origen del capitalismo y del desmoronamiento del bloque soviético. La controversia actual está en función de las similitudes y diferencias que pudieron haber entre Europa y Japón para que ambos, pese a no tener contacto, desarrollasen sistemas capitalistas. Harris propone “una nueva teoría, que explica tanto los orígenes del feudalismo y el capitalismo como sus variaciones de acuerdo con el principio de la primacía de la infraestructura” (p. 163). Poco más o menos, dicho principio sirve para explicar la caída de los países del Este, debido sobre todo a desajustes “estructurales”. A la vez, esta última parte le sirve a Harris para puntualizar diversas interpretaciones comunistas de Marx, así como aclarar la suya propia.

Sin duda el libro de Harris es uno de esos libros en los que, sin saberlo o sabiéndolo, los argumentos dados, las razones y las interpretaciones históricas y antropológicas cobran vigencia y fuerza dentro de su contexto y su paradigma –portada y contraportada–, esto es, dentro de lo que Harris dice que la realidad es. En este sentido, a sus seguidores les ha llovido una gota de oro, pues es el Harris más genuino; eso sí, los otros sentidos quedan excluidos *per se*.

Recensión 05

Ulf Hannerz:

Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares

Madrid, Cátedra, 1998.

Por **José Luis Solana Ruiz**

Ulf Hannerz es conocido entre nosotros fundamentalmente por sus aportaciones a la antropología urbana (su obra *Exploración de la ciudad*, traducida al castellano en FCE, constituye un clásico de esta subdisciplina). El libro que reseñamos es muestra de la evolución que, de alguna manera, se está produciendo en sus trabajos antropológicos, que están pasando desde una antropología de lo urbano hacia una antropología de las conexiones transnacionales (Hannerz prefiere el término «transnacional» al de «globalización»); conexiones en las que, no obstante, algunas grandes ciudades juegan, ciertamente, un papel esencial. El tema general de la obra es cómo las conexiones transnacionales, cada vez más variadas y penetrantes, están afectando a la cultura, los lugares y las gentes (Cultura, Lugares, Gentes son los tres grandes apartados bajo los cuales se agrupan los distintos capítulos del libro).

Tras el primer capítulo, de carácter introductorio, el segundo, «Lo local y lo global: continuidad y cambio», intenta clarificar algunas de las hipótesis formuladas acerca de «lo local» como fuente de continuidad cultural y de «lo global» como fuente de cambio.

Bajo el epígrafe de «Cuando la cultura está en todas partes: reflexiones sobre un concepto favorito», el capítulo tercero aborda algunos de los debates recientes en torno al concepto de cultura. Tras examinar

las críticas actuales a este concepto, sopesando su validez, aboga, no por desestimar y mandar al baúl de los recuerdos al concepto de cultura, sino por reformarlo y seguir utilizándolo manteniendo hacia él un espíritu crítico. Aboga, además, por «un sentido de la complejidad en nuestra forma de concebir la adquisición de la cultura.» (pág. 72).

En el capítulo cuarto, «El ecumene global como un paisaje de modernidad», a partir de una visión teórica actual de la modernidad, entendida ésta como un tipo de civilización (una ecumene) que se expande por el planeta, y previa ilustración de las desigualdades presentes en dicho proceso de expansión, examina la relación entre el concepto de modernidad y los supuestos de semejanza, así como entre el concepto de cultura y los supuestos de diferencia.

En «Siete argumentos para la diversidad», quinto capítulo del libro, plantea la cuestión de las diferencias culturales en una ecumene global donde hay activadas y en proceso potentes lógicas de homogeneización cultural, indagando sobre las posibilidades y necesidades de mantener la variedad multicultural. Se plantea cuáles son las ventajas o las desventajas de la diversidad cultural e identifica siete argumentos a favor de ésta: 1) valor de la diversidad cultural en sí misma, como manifestación de la creatividad de la humanidad; 2) defensa de la diversidad cultural derivada del derecho a la propia cultura y de los principios de equidad y autodeterminación; 3) la diversidad cultural beneficia la adaptación de la humanidad a los limitados recursos ambientales; 4) contrarresta las relaciones de dependencia política y económica; 5) placeres estéticos que proporciona la diversidad cultural; 6) estimula el intelecto; 7) proporciona un fondo de conocimientos sólidos para enfrentarse a los problemas. Hannerz muestra la validez de estos argumentos, la porción de razón que portan, pero revela también, a la par, las dificultades de las que, no obstante, ninguno de ellos está totalmente exento.

Las anteriores indagaciones en torno a la homogeneidad y la variedad cultural en los actuales procesos de globalización conducen inevitablemente a la cuestión del mestizaje cultural, de la formación de formas culturales híbridas. Este tema es abordado en el capítulo sexto, «El regreso de Kokoschka», donde el autor defiende la capacidad de las metáforas procedentes de la sociolingüística, frente a las procedentes de otros ámbitos, como la biología o el arte, para comprender el mestizaje cultural; y, además, insiste en la necesidad de atender a la interacción entre Estado, mercado y formas de vida para comprender los sistemas culturales que se están configurando.

Ya en la segunda parte (*Personas*), donde la perspectiva se desplaza en algún modo hacia la dimensión social, el capítulo séptimo, «¿El declive final de la nación?», muestra y analiza las modificaciones que, con respecto a la identificación nacional, han experimentado un creciente número de determinados grupos de personas. En el capítulo octavo, «Un Papa polaco entre los mayas: sobre comunidad y globalidad», estudia la clásica noción de comunidad contrastándola con los procesos de globalización. En el noveno, «Cosmopolitas y locales en la cultura mundial», retrata y analiza la visión que de la experiencia de la diversidad cultural, considerada como un valor en sí misma, tiene un cosmopolita. Y en el décimo, «Problemas en la aldea global: el mundo según los corresponsales extranjeros», explora la cultura de trabajo de los corresponsales extranjeros, estableciendo algunas comparaciones con la de los antropólogos y profundizando en el papel que desempeñan al ejercer su función de describir e interpretar el mundo para el público en general.

Como apuntamos, las ciudades ocupan un lugar clave en las conexiones transnacionales; de aquí que los cuatro capítulos siguientes, y que conforman la tercera parte de la obra (*Lugares*), tengan que ver con los núcleos urbanos. «El papel cultural de las ciudades mundiales» (capítulo 11) muestra cómo un conjunto de ciudades se han convertido en centros de la ecumene global y los procesos comunes que lo han hecho posible. En «Amsterdam: ventanas abiertas al mundo en Bijlmermeer» (capítulo 12) dibuja un retrato impresionista de la ciudad holandesa. En «Estocolmo: doble mestizaje» (capítulo 13) describe y analiza determinadas lógicas globales (conexiones con otros centros mundiales con los que comparte formas culturales transnacionales) y locales (diversidad cultural resultante de la presencia de inmigrantes de otros países y continentes) existentes en la capital sueca, así como la intersección entre

ambas lógicas. Finalmente, en «Sophiatown: una visión a distancia» (capítulo 14) se ocupa de la cultura mixta, nueva, vital e influyente en otros lugares del mundo, que, a pesar del *apartheid*, surge en el legendario suburbio sudafricano.

Las temáticas que se abordan en este libro son de interés y Hannerz contribuye a superar los planteamientos simplificadores, por acrílicos y maniqueos, que suelen copar el debate sobre el fenómeno de la mundialización. Así -por citar algún ejemplo-, por lo común se entiende la globalización como homogeneización cultural, pero se olvida -lo que Hannerz se encarga de recordarnos- que la globalización puede suponer y posibilitar también acceso a diversidades culturales antes inaccesibles o de difícil acceso. Si ello es positivo, no obstante Hannerz pone de relieve el carácter desigual (zonas que más bien se desglobalizan), fragmentario (movimientos antiglobalización) y diverso (globalizaciones diferentes) de las conexiones transnacionales.

Pero las cuestiones que estudia no las plantea bien y, luego, las acomete y desarrolla de manera muy superficial, con un estilo y un enfoque más propios de la revista cultural que del ensayo académico. Además, la obra padece una posmoderna lacra que a quien modestamente reseña le resulta insufrible. El autor dice, en la pág. 13 del libro, que los capítulos de éste se han generado en un espacio autobiográfico. El problema es que no se ve muy bien el interés de este espacio y que se extiende más de lo aconsejable. El autor se empeña en hablar de él, de su vida, de sus estudios, en un ejercicio de exhibicionismo posmoderno en el que termina importando más el yo que el objeto de estudio. Y lo peor no es que carezca de interés lo que nos cuenta, sino que tanto protagonismo de las experiencias personales al final no conduce a nada ni sirve para mucho. El libro se excede en anécdotas (de hecho así las califica el autor), más de lo deseable y soportable (al menos para quienes, como quien reseña, no sientan el más mínimo interés por el chascarrillo etnográfico ni por los viajes turísticos como modalidad de trabajo de campo), algunas de ellas extraídas de contextos vacacionales y veraniegos (que algunos tienen el sano privilegio de disfrutar durante algún período del año), que no pasan de la superficialidad y la divagación trivial y que en un ensayo antropológico quedan como impúdica y vacua exposición de un yo, un contexto familiar y unas experiencias de vida a la postre tan poco interesantes como poco ilustrativas. A mi modesto parecer, *Conexiones transnacionales* es una obra dispar que no ofrece demasiado.

Recensión 06

Salvador Rodríguez Becerra:

Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía

Sevilla, Signatura, 2000, 295 págs.

Por **José Luis Solana Ruiz**

El presente libro reúne -revisados, modificados, refundidos y coherentemente organizados- un conjunto de ensayos publicados por su autor entre los años ochenta y mediados de los noventa, cuyas referencias aparecen en la bibliografía. Ofrece una visión de la religión y de la fiesta novedosa y libre de tópicos, resultado de los trabajos de campo puntuales e intensivos que el autor ha ido realizando a lo largo de su dilatada y feraz trayectoria profesional, y de una mirada distante y libre de prejuicios ideológicos, pero apasionada, sobre los fenómenos referidos.

Estudio distanciada, que no desapasionada, en el que, además, los fenómenos estudiados lo son en su profundidad histórica; perspectiva ésta, la histórica, imprescindible para una correcta y suficientemente significativa comprensión de la religiosidad popular.

Consta de una introducción, cinco capítulos y una bibliografía.

En la Introducción, tras mostrar cómo la fiesta es una de las ocasiones privilegiadas, evidentemente no la única, en la que la religión se expresa más claramente, realiza un recorrido histórico por los estudios antropológicos sobre las fiestas religiosas en Andalucía, al final del cual sugiere nuevas vías para su estudio.

En el capítulo primero, comienza abordando el concepto de religiosidad popular (sintetiza en diez puntos las características definitorias de ésta), para ocuparse, luego, de las creencias y supersticiones, destacando aquí la importancia de la devoción a la Virgen en la religiosidad popular andaluza, y la Semana Santa y las romerías como expresiones fundamentales de la religiosidad popular andaluza. Finalmente, señala presupuestos metodológicos y técnicas de investigación para el estudio de la religiosidad popular, ofreciendo (págs.55-61) en forma de esquema una elaborada y útil guía básica tanto para la investigación de la religiosidad popular como para la recogida y organización de los datos y materiales en relación a ésta.

Rodríguez Becerra entiende la relación con el ámbito de lo sagrado, de los seres sobrenaturales, como «el centro de la religiosidad» (pág.53), lo que en modo alguno le hace obviar la interacción del subsistema religioso con el resto de subsistemas socioculturales (economía, sistema político, medio ecológico, etc.) y las influencias que éstos ejercen sobre aquél.

En el segundo capítulo («Formas de la religiosidad popular»), dedica, en primer lugar, un bloque a la curación mágico-religiosa (la creencia en la intervención de los seres sobrenaturales en el curso de las enfermedades). Luego, otro a las promesas y los exvotos, donde valora estos últimos como fuente histórica y cultural, a cuyos efectos agrupa los exvotos en narrativos (cuadros y documentos) y simbólicos (aquellos que en razón de su objeto material representan o simbolizan toda una acción milagrosa o portentosa). Finaliza con un conjunto de planteamientos metodológicos para un análisis comparativo de los exvotos, en los que apunta la necesidad de prestar atención a las actitudes ante los exvotos, así como a los significados y las funciones de éstos, en las distintas culturas. Lo anterior conlleva la necesidad de recurrir al método comparativo y para guiar esas posibles comparaciones proporciona, sin pretensión de exhaustividad, un esquema (págs.93-95) que sin duda nos permite afinar la observación y precisar el análisis.

Bajo la rúbrica «Las fiestas en la religiosidad popular», el capítulo tercero describe distintas fiestas (como la del Corpus, las cruces de mayo, las fiestas taurinas, el carnaval), la mayoría de ellas relacionadas con la religiosidad popular, narra su evolución histórica, analiza sus significados, expone las distintas actitudes hacia ellas y debate distintas interpretaciones que de ellas se han realizado, expone sus funciones y objetivos. Atiende a la evolución histórica del significado de las distintas fiestas estudiadas, evitando incurrir en el error, cometido con frecuencia, de establecer ahistóricamente un significado permanente e invariable en el tiempo.

«Toda religión -escribe Salvador Rodríguez- es fundamentalmente una relación entre los hombres que buscan protección y satisfacción para sus necesidades y los seres y fuerzas sobrenaturales.» (pág.163). Partiendo de esta constatación, el capítulo cuarto se ocupa de distintos rituales y fenómenos religiosos concernientes a las relaciones que las comunidades establecen con sus protectores sagrados. Los santuarios, los milagros (como el del toro de San Marcos, en relación al cual indaga los orígenes, la evolución y la geografía de su ritual, y los mecanismos de difusión del culto), las devociones (como la devoción a la Virgen de Gracia) y las romerías (como las de la Virgen de la Cabeza en Andújar y la del Rocío, sobre la que indaga qué ha motivado el crecimiento continuado de hermandades y ha disparado la afluencia masiva de visitantes), son los fenómenos religiosos que estudia.

Una panorámica de los rituales andaluces en torno a la muerte existentes hace un siglo y una explicación de sus sentidos y funciones, es lo que se nos ofrece en el capítulo quinto y último del libro. Para ello utiliza como fuente documental información proveniente de las respuestas dadas a la conocida

como *Encuesta del Ateneo* de Madrid (1901-1902). Describe y analiza los rituales mortuorios en Andalucía, agrupados en fases cronológicas y consecutivas (agonía, mortaja, velatorio, entierro, cementerio extramuros, pésame).

Es de agradecer los útiles Índices que, tras la Bibliografía, incluye el libro, una muestra más del cuidado y la esmerada edición con la que *Signatura* presenta sus libros, en especial los de la colección *Demos*, a la que pertenece la obra que aquí reseñamos.

Nos encontramos ante un libro rico, tanto desde la perspectiva teórico-metodológica, como desde el punto de vista etnográfico (descripciones vívidas y precisas de las fiestas y de los fenómenos de religiosidad popular estudiados). Un libro apto y muy aconsejable tanto para especialistas (que tendrán a su disposición los resultados de una de las trayectorias de investigación en religiosidad popular más ricas y serias del panorama antropológico nacional), como para estudiantes (que tienen en este libro una introducción clara y precisa a la religiosidad popular) y para el público en general, para quienes deseen aprender y comprender las fiestas religiosas más importantes en las cuales muchos de los potenciales y disfrutadores lectores de esta obra a buen seguro participan anualmente. Para lograr este «tres en uno», al que tantos escritores aspiran o aspiramos, hace falta mucho saber y mucho oficio, saber y oficio de los que, precisamente y como es sabido, la maestría de Salvador Rodríguez está bien repleta.

Recensión 07

Isidoro Moreno:

Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología

Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999 (2ª ed. ampliada), 195 págs.

Por **José Luis Solana Ruiz**

La Universidad de Sevilla ha tenido a bien reeditar *Las hermandades andaluzas* de Isidoro Moreno. El libro se reedita con ligeras correcciones y ampliaciones, sobre todo en las notas a pie de página, para su puesta al día y con un epílogo donde se intenta explicar el porqué de la vitalidad actual en Andalucía de las hermandades y las manifestaciones festivas populares que se desarrollan en torno a celebraciones religiosas.

Hasta la publicación de este libro hace aproximadamente veinticinco años (en 1974) el tema de las hermandades andaluzas había sido desatendido, por considerarlo un tema «menor», por el análisis y la investigación académica, siendo abordado solamente por historiadores, eruditos y literatos.

El libro fue descalificado tanto desde la izquierda dogmática como desde los ámbitos conservadores y tuvo algunas dificultades para ser publicado por la Universidad de Sevilla. Tanto los sectores conservadores como los progresistas habían rehuido el análisis y la investigación social de las hermandades y cofradías. En el primer caso, por considerarlo sin más un asunto religioso sobre el que lo que hubiese que decir se juzgaba competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica. En el segundo, porque, a partir de la consideración marxista de la religión como opio del pueblo, las hermandades, como fenómeno religioso, sólo podían tener una significación y una función reaccionarias.

Isidoro Moreno desestimó críticamente esos dos ideologizados posicionamientos y se situó más allá de ellos para indagar las funciones y los significados profundos y estructurales de las hermandades y, de modo más concreto, la relación de éstas con las estructuras sociales y los sistemas simbólicos de las sociedades locales y de la propia Andalucía.

A diferencia de lo que ha sucedido en otras regiones españolas, en Andalucía siguen existiendo un

importante conjunto de hermandades o cofradías. Estas asociaciones de carácter religioso no constituyen meras supervivencias de otros tiempos ni carecen hoy de significación social importante, sino que poseen una serie de funciones y significados decisivos para entender la estructura social y la cultura andaluzas. Conforman un conjunto de experiencias simbólicas relacionadas, de diversas maneras, con la estructura social; expresan a nivel simbólico los conflictos y mecanismos de integración existentes entre las clases y los grupos sociales en Andalucía.

Siguiendo a Lévi-Strauss, Isidoro Moreno parte de la distinción entre modelos explicativos conscientes e inconscientes, que aplica a las hermandades. Además de esta distinción (que lleva aparejada la diferenciación entre funciones estructurales y manifiestas), cree necesario atender a la distinción entre enfoque *etic* o estructural y enfoque *emic* o más bien subjetivo, y privilegiar el primero sobre el segundo. Define, luego, el campo semántico de los términos *hermandades* y *cofradía*.

Los fines religiosos explícitos de las hermandades son sentidos por los cofrades (a nivel *emic*, subjetivo) como las principales -e incluso las únicas- funciones de esas instituciones. Pero desde un enfoque estructural las funciones manifiestas no son esenciales, sino adjetivas. Desde «una óptica socio-antropológica» lo relevante son las funciones latentes de las hermandades, a partir de las cuales el estudio de las cofradías permite acercarnos a la estructura social.

Para acceder al modelo inconsciente del sistema de hermandades, a partir del cual puedan entenderse las funciones profundas de cada una de las hermandades, utiliza tres criterios fundamentales (el grado de apertura o exclusivismo de la asociación, el tipo de integración de los componentes de la hermandad y el nivel de identificación simbólica que la hermandad representa para el colectivo en ella integrado) a partir de cuya combinación propone una tipología de las hermandades: abiertas/cerradas, horizontales/verticales y grupales, semicomunales, comunales y supracomunales.

La combinación, tomando como base el nivel de identificación simbólica que represente una hermandad, de los tres criterios anteriores da lugar a 16 tipos de hermandad (se trata de tipos teóricos ideales algunos de los cuales no se dan efectivamente en la realidad): hermandades gremiales, étnicas (como las de negros, estudiadas por Isidoro en su magnífico *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de Historia*), patrimoniales y de socorros, de clase, de barrios, de centro, semicomunales, comunales, supracomunales (como la de la Virgen del Rocío y la de la Virgen de la Cabeza en Andújar).

Isidoro Moreno estudia y describe todos estos tipos de hermandades, atendiendo sobre todo (lo que es el objetivo principal de su análisis) a sus relaciones con la estructura social. Es realmente fascinante el modo como va revelando el reflejo de la estructura social en los distintos tipos de hermandades.

Tras la elaboración de una tipología de hermandades, Isidoro Moreno se enfrasca (a partir de la pág. 142) en descubrir y caracterizar *sistemas* de hermandades. Es decir, pasa del análisis de cada hermandad en sí misma al análisis de los sistemas que pueden componer en cada pueblo o ciudad concretos las hermandades existentes.

Este estudio lo aborda relacionando los sistemas de hermandades con la estructura social, relación que en modo alguno plantea como determinista o mecanicista (conviene subrayar esto, pues ha sido una de las desacertadas críticas que algunos autores han realizado al libro): «el sistema de hermandades existente en cada sociedad local no responde mecánicamente a sus condiciones económico-sociales ni cambia automáticamente en la misma dirección y con igual velocidad que éstas. Como perteneciente a los niveles social y simbólico, el sistema de hermandades en su conjunto, o algunas (o varias) de sus hermandades componentes, pueden responder a situaciones infraestructurales ya periclitadas, ser fruto de condiciones históricas que ya no son hoy operativas» (pág. 143).

Seis son los *sistemas* locales de hermandades que establece y estudia: de hermandad comunal única, dual estricto, dual con hermandad comunal, dual con hermandades grupales y/o supranacionales,

con/sin hermandad patronal, grupal estricto y grupal con hermandad comunal, con/sin hermandad supracomunal.

Como dijimos al comienzo, la reedición de la obra que nos ocupa incluye un Epílogo (págs. 151 ss.) donde Isidoro Moreno, tras exponer una serie de planteamientos teórico-metodológicos, acomete la cuestión de cómo puede explicarse el actual e importante auge en Andalucía de las hermandades y los rituales religiosos populares, cuando la participación de los andaluces en los rituales religiosos oficiales es más bien baja y cuando en Andalucía se han establecido con suficiencia los procesos de secularización e incluso de laicismo propios de la modernidad.

Para responder a esta cuestión, comienza rechazando, con contundentes críticas, la tesis de que la vigencia y popularidad de las hermandades, las procesiones, romerías y otras fiestas se deban a «la fuerza de la tradición». Para Isidoro Moreno, los procesos rituales festivos populares existentes hoy en Andalucía -la Semana Santa entre ellos- no pueden ser explicados mediante su oposición a la modernidad (por sus supuestos rasgos «tradicionales»), sino que sólo pueden ser explicados *en la modernidad*: es «el tipo específico de modernidad existente en la Andalucía de nuestros días, y no su ausencia o la supuesta pervivencia del mundo "tradicional", lo que está en la base del actual auge de las hermandades y de los rituales religiosos populares» (pág. 159).

Muchos estudios de los fenómenos socioculturales de la contemporaneidad y, de modo más concreto, de los temas estudiados en la obra que reseñamos, se encuentran lastrados por dos falsas presuposiciones que desenfocan su análisis. El primero, la consideración de que la modernidad equivale necesariamente a homogeneización cultural. El segundo, la creencia de que existe una relación directa entre modernidad y secularización.

Con respecto a la primera presuposición, no cabe duda de que con la modernidad y el proceso de mundialización a ella ligado se ha producido una cierta homogeneización en diversos aspectos de la vida social y cultural. Pero Isidoro Moreno llama con tino la atención sobre cómo junto a estos procesos de homogeneización, y en gran parte como reacción a los mismos, han acontecido y acontecen también dinámicas de aparición, reconstrucción y acentuación de las identidades étnicas y de las identificaciones colectivas a través, por ejemplo, de referentes religiosos.

Por lo que a la segunda de las dos anteriores presuposiciones se refiere, según el autor no es cierto que la modernización suponga necesariamente secularización. Lo que, según Isidoro Moreno, caracteriza a la modernidad no es la pérdida de lo sagrado, sino más bien una fragmentación de lo sagrado que se ha descompuesto en una pluralidad de sacralidades. Lo que durante la modernidad se ha ido produciendo no es un proceso de secularización, sino más bien un proceso de laicismo, esto es, de debilitamiento del papel social central de la religión como instancia de reproducción social.

Quienes equiparan secularización y laicismo -señala Isidoro Moreno- parten de una falsa equivalencia, de una confusión conceptual, entre lo religioso y lo sagrado, a partir de la cual deducen erróneamente que la crisis de la religión en muchas conciencias individuales y su pérdida de centralidad en la reproducción social significan una desacralización (secularización) de lo social.

Lo que ha ocurrido en realidad es una progresiva penetración en el ámbito de lo sagrado, es decir, de los Absolutos Sociales, de elementos (ideas, valores, objetivos, normas) no religiosos, pertenecientes al ámbito laico, y que de este modo se sacralizan. Constituye un grave error equiparar lo religioso y lo sagrado, oponiéndoles lo secular o laico, del mismo y erróneo modo también equiparados. Frente a estos solapamientos confundentes, considera necesario diferenciar lo sagrado de lo religioso y, paralelamente, lo secular y lo laico; es decir, «establecer un doble eje de coordenadas: el eje sacralidad *versus* secularidad y el eje religión *versus* laicismo» (pág. 164).

En línea con Durkheim, Isidoro Moreno entiende el ámbito de *lo sacralizado* como el de los absolutos sociales. En términos de realidad social, se sacralizan las ideas, los valores, las normas y los objetivos

que funcionan como pilares de la reproducción social y que confieren sentido último a la existencia social de los individuos, movilizándolos emocionalmente. En las sociedades occidentales, con el proceso de modernización se ha ido debilitando la función sacralizadora de la religión, y otras instancias como el Estado, la Razón o la Historia han ocupado o intentado ocupar la centralidad de lo sagrado, se han sacralizado, se han convertido en absolutos sociales. En nuestros días, y con el neoliberalismo como doctrina socioeconómica imperante, es el Mercado lo que ocupa esa centralidad sagrada.

A partir de todos estos planteamientos conceptuales y metodológicos sobre las identidades e identificaciones colectivas y sobre el ámbito de lo Absoluto, de lo sagrado, aborda la respuesta a la cuestión de por qué en Andalucía, en contraste con lo que sucede en casi todo el resto de Europa, las hermandades y los rituales religiosos se han mantenido e, incluso, han prosperado.

Para entender el mantenimiento y el auge de los rituales festivos en Andalucía, Isidoro Moreno juzga imprescindible atender en especial a su inserción en el ámbito identitario, percatándose de cómo estos rituales «representan, sobre todo, contextos y ocasiones donde se afirman, reproducen y redefinen identidades e identificaciones colectivas.» (pág. 177). El actual auge de las hermandades y los rituales festivos religiosos populares en Andalucía no se explica en función del grado de profundidad y de adscripción de los andaluces a las creencias y prácticas religiosas, sino en virtud del «juego dinámico de la producción-reproducción de identidades e identificaciones colectivas» (pág. 180).

Las imágenes religiosas y los rituales festivos populares de carácter religioso han pasado por un proceso de secularización y desacralización y han sido resignificados como símbolos de identificación, como referentes de identificación de colectivos diversos (barrios, pueblos, comarcas, etc.) que, a través de ellos, se constituyen en «comunidades imaginadas». Para la mayoría de los andaluces, las vivencias y la participación en hermandades, en la Semana Santa o en otras fiestas en torno a imágenes y otros referentes religiosos tienen como principal motivación o "utilidad" la de reproducir y experimentar el «sentimiento de formar parte de un determinado *nosotros* colectivo -de una *comunidad imaginada* -» (pág. 185). El hecho de que en el mundo occidental de hoy la religión funcione como una «religión a la carta», en la que hay una adhesión selectiva a las doctrinas y dogmas religiosos, así como una observación igualmente selectiva de las prácticas religiosas, favorece la redefinición de los significados de las imágenes religiosas y la refuncionalización de instituciones y asociaciones religiosas, como las hermandades, que se han convertido en referentes y contextos de identificación colectiva para individuos y grupos sociales para los cuales la dimensión religiosa no es fundamental o especialmente significativa. Además, la pertenencia a hermandades, cofradías y otras asociaciones semananas es un modo de contrapesar el aislamiento individualista que conlleva el proceso de modernización.

En conclusión: feliz y necesaria reedición de todo un clásico de la antropología andaluza, en el que su autor dio y da buenas y ejemplares muestras de su capacidad para gestar un aparataje conceptual con el que analizar y explicar los fenómenos socioculturales estudiados (las hermandades andaluzas en este caso); para resignificar operativamente conceptos heurísticos (modelo estructural, etic/emic, entre otros: interesantísima su lograda integración entre el estructuralismo lévi-straussiano y el materialismo cultural); y para conjuntar descripción etnográfica con teoría antropológica.

Recensión 08

Carmelo Lisón Tolosana (ed.):

Antropología: Horizontes interpretativos

Granada, Universidad de Granada, 2000, 233 págs.

Por **Enrique Anrubia**

En mayo de 1999 se reunieron en el *Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet* de Granada una serie de seleccionados académicos y estudiosos de la antropología con el fin de mostrar y aclarar cuál era el momento actual de la antropología en relación con su posible talante interpretativo de ciencia social. Uno de los resultados de esas discusiones o seminarios es este libro -otro, anterior a éste, sería la edición de *Antropología: horizontes teóricos* editado por la misma casa-.

Desde la materialidad literaria son diez los artículos incluidos, desde el criterio autorial son diez, también, los autores, y, a grandes rasgos, desde la más estricta taxonomía gnoseológica, son dos las partes del libro. A muy grandes rasgos, pero con bastante tino, los artículos pueden distinguirse entre los que reflexionan sobre la idea de "interpretación" -con sus ancestros y su progenie- y los que se inician con un acto interpretativo que versa sobre objetos de estudio en el campo, sobre la aplicación de la "interpretación" a subdisciplinas antropológicas, etc.

En el segundo grupo se encuentran los capítulos de Fernández de Rota -"Interpretación antropológica y economía"-, González Alcantud - "Interpretar y deconstruir el sentido y la acción política- , el de Andrés Barrera- "Identidades, lenguas, ideologías. Una interpretación desde la antropología"-, o el del británico Benthall -"Interpretando el movimiento islámico actual..."- . Éste último pone de manifiesto la inexactitud de la conveniencia de su inclusión en un libro con semejante título; dice Benthall: "El profesor Carmelo Lisón Tolosana me pidió que hablara del fundamentalismo islámico dentro del marco de un simposio sobre interpretación. Algo bastante incongruente ya que los fundamentalistas por definición, no creen en la interpretación. No obstante, he tratado de combinar lo dos términos" (p. 59). Efectivamente, es en este sentido cuando se le pueden achacar dos cuestiones a estos cuatro artículos dentro del marco teórico del libro. En primer lugar, estos cuatro artículos no se presentan como estudios hermenéuticos, sino como acciones interpretativas, rozando casi la incomprensión por parte del lector cuando se pregunta qué aportan de novedoso a la cuestión interpretativa. En el mismo plano, y en el mismo "sentido" -palabra muy hermenéutica ella-, pueden resultar artículos interesantes para los lectores que, más que querer saber sobre hermenéutica, estén interesados en los temas tratados. El problema metodológico visible, y esta es la segunda puntualización, es que denotan un esquema teórico más bien exiguo de qué se entiende por Hermenéutica, justificado, claro está, por la elección del contenido. La importancia del tema tratado, (economía, identidad colectiva, islamismo, etc.), convierte a la noción bascular de interpretación en un subtema o en una mera adición que incluso a autores como Benthall no dejan cuanto menos de sorprenderle en un primer momento. A pesar de todo, los subtemas gozan de interés en ciertos aspectos.

Respecto a los otros seis artículos:

En "Narratividad, comprensión e Interpretación" Ana Rivas muestra algunos planteamientos de la obra de Ricoeur para aplicarlos a objetos narrativos que, según su parecer, el filósofo francés, se ha olvidado explicar o subsumir bajo sus tesis. Así su finalidad no es otra que "explorar y localizar las posibilidades y niveles narrativos de textos que aparentemente nada tienen de narrativos como fragmentos de conversaciones, inscripciones murales, pintadas o *graffitis*, a partir de su comparación con aquellos relatos, como leyendas religiosas, que mejor se ajustan a los cánones de la narrativa" (pp. 76-7). En el mayor o menor logro de su comparación, siempre amena en cuatro o cinco líneas, quizás Ana Rivas se olvida de un pequeño famoso artículo de Ricoeur sobre "La acción como texto" de finales de 1960 respecto a qué entiende Ricoeur por texto. Decididamente, texto no desconocido para el padre de la hermenéutica cultural, Geertz para más señas, que lo "re-cita" en sus dos artículos más conocidos, "descripción densa" y "juego profundo". Seguramente un pequeño desliz, que no desautoriza el artículo del todo.

Gaspar Mairal, inicia un periplo teórico a partir de la idea de Geertz del "estar allí" del etnógrafo para recalcar el papel fundamental que juega la memoria en el acto literario del antropólogo en su "estar aquí" -término este último que se le olvida mencionar a Mairal-.

"Trabajo de campo, emociones e interpretación" de Isabel Jociles, es una reduplicación, que no plagio, de los famosos temas posmodernos de la influencia del factor afectivo en el trabajo de campo. Así, vuelven a escena -después de más de treinta años- los novedosos cuadernos de Rabinow y la saga posmoderna, en la actitud de lo que se ha venido a llamar los hijos de Malinowski. Jociles viene a resaltar la importancia de los afectos desde distintos puntos de vista -todos ellos también muy novedosos, en la década de los 70-: del actor, del antropólogo, de los "observados", etc. y sus "efectos interpretativos".

Álvarez Munárriz hace pivotar su artículo sobre dos tesis. La primera, la más extensa del artículo, es la cartografía de algunos de los distintos "sentidos de 'sentido'" apelando siempre a un "sentido de la vida" desde varios enfoques -metafísico, vital, social, religioso, lingüístico, etc.-. La segunda es el intento mínimo de una articulación entre las nociones a-históricas, estructurales y universalistas del ser humano y las de corte más historicista o variable.

El artículo de Ricardo Sanmartín, "Valer y conocer", merece una mención aparte. A grandes rasgos el autor pretende mostrar como los valores no son meramente un objeto de estudio, sino también una forma de conocimiento, incluso por parte del investigador. O dicho de otro modo, que no hay conocimiento sin valor o valor sin conocimiento. Dejando de lado muchos detalles muy interesantes y dignos de mayor diálogo, la parte más atrayente resulta la manera no estrictamente dialéctica en la que el autor muestra la posibilidad del conocimiento del *Nosotros* respecto de los *Otros* en el ámbito axiológico, y no al revés. Quizás se eche de menos algunas referencias, tanto en la parte de la jerarquía de los valores como en la parte de su estatuto social y "ontológico", una lectura de la escuela fenomenológica alemana de principios del XX, autores como Scheler o Hartmann, que dan una visión distinta a la sociología de los valores de Weber o de Schutz, posteriormente.

Cierra el libro, como también lo abre, un artículo de Lisón Tolosana, quizás más con un afán de justificar el libro que de explicar algo concreto. Su estilo literario es digno de ser caracterizado. A este respecto, cabe reprobar a Lisón, como editor del libro, la cantidad de erratas que hay en el libro -incluso en su artículo Velázquez queda cercenado en un "Velázque" (p. 218)-, así como la arbitrariedad del forma de citar, libre en cada capítulo, o citas de libros que no aparecen en la bibliografía (p.154), o páginas entre paréntesis que no se sabe muy bien a quien están citando por ausencia de año o autor, o al revés autor y año detrás de una cita pero sin la página (p. 13). Como editor, responsable es. Quede pues dicho.

A modo de resumen, este libro se presenta como la última novedad de lo que los antropólogos socioculturales saben sobre la noción de "interpretación" o sobre cómo se "interpretan" distintos aspectos de la realidad social. En este sentido se presenta como un libro altamente especializado y recomendado a todo alumno que esté a punto de iniciar su andadura por la licenciatura en antropología.

Recensión 09

José Saramago:

La caverna

Madrid, Alfaguara, 2001.

Por **José Luis Rodríguez Regueira**

Hoy llueve en París, pero Julio y Mahanmed siguen ensimismados en lo suyo, ya que hoy, como desde siempre, creen estar muy cerca de llevar a buen puerto ese ansioso retorno desde el Centro. Nuestra historia se remonta muy atrás en el tiempo, posiblemente al tiempo mismo, y nos habla siempre de lo mismo, de poder y de imaginación, de grandes dioses y de simples hombres. Hace mucho, muchísimo

tiempo un héroe partió de Itaca en busca del conocimiento, dejando atrás su familia y todo aquello que le ligaba al Centro, llegando hasta los mismísimos confines del mundo. Ahí a lo lejos, al margen de las reglas del juego que marcaba su civilización, el magnetismo del Centro al que pertenecía apenas tenía fuerza y, por ello, debía ingeniárselas en descubrir nuevos modos de superar las pruebas que el destino ponía en su camino. Y es así como, lleno del conocimiento que le había procurado lo desconocido, inicia su viaje de vuelta al mismo Centro del que partió, equipado con nuevas experiencias que hacían de su mundo conocido de siempre algo diferente. La historia está plagada de viajes que unas veces buscan hallar ese Centro y otras veces simplemente escapar a él. Al igual que Ulises, en algunos casos haremos uso de la imaginación para acercarnos a él y en otros para no rendirnos a su fuerza. En su búsqueda partieron Santa Teresa de Jesús, o San Juan de la Cruz, y todos los místicos que desoyendo las voces de la ley que prohibían ese acceso solitario al Centro osaron arriesgarse y preñarse de su presencia. Siendo San Agustín posiblemente el más pesimista de toda una remesa de autores que creen que el Centro es la Ley, un principio que nos atraviesa también a los hombres en lo profundo de nuestro ser y nos somete al mismo principio por el que está regido el resto del universo. Bien es cierto que siempre hubo aventureros que intentaron escapar a ese principio de mismidad al que había quedado reducido el mundo y los hombres que lo habitaban, pero entonces, como rezan nuestros abuelos, eran otros tiempos, y nuestros aspirantes a Ulises, con toda la parafernalia castrense con que les había imbuido la tradición romana, participaban de una concepción diferente del espacio público -no abierto a la retórica- que ya no les permitían tutearse con los Dioses, quedando atrapados en una versión monoteísta del mundo. Pero Dios deja paso a la razón, o al menos a las razones de Dios con las que el protestantismo reta a la institución. Muestra de ello es ese gran clásico de la literatura de viajes que es Frankenstein, y que nos relata como un médico se encierra en su laboratorio en busca de las profundidades de la moral, debatiéndose entre la vida y la muerte en su reto a la Ley de Dios. Nuestro Dr. Frankenstein llega a poner tanto empeño en el tema que encuentra lo que buscaba, no sólo eso, sino que acaba por destruirse él mismo en dicho descubrimiento, pues si su punto de partida era la búsqueda de la vida y por ello retó a su contrario, la muerte, lo que había encontrado era ese sin sentido que escapaba a la ciencia, la moral como límite a la vanidad del hombre, como espacio sagrado que establecía el monoteísmo para fijar los límites a esas pretensiones de verdad de la humanidad. Decir que la autora de tan apasionante relato era protestante, y que de libre-interpretaciones y de límites a las mismas seguramente debía saber lo suyo. Al tomar conciencia de lo que había hecho, Frankenstein intenta conciliar el sueño como si nada hubiese ocurrido, esperando que al despertar nada quedará de sus pretenciosos planes y menos de la ejecución de su proyecto. Pero ahí estaba ese monstruo al que había concebido, ese pedazo de carne mal cosida a la que él irónicamente quiso llamar vida tan sólo hacía unas horas.

Retazos, nada más que retazos sin genio, como las novelas de Lucía Echevarría y las películas de Amenabar según la crítica de la razón. Fragmentos de otras vidas, o de otros autores, utilizados oportunamente con un fin vanidoso. Y es que, Sr. Amenabar, donde está el alma en sus películas le acusa Sergi Sánchez, crítico del Cultural. Sin duda, como nuestro Frankenstein, señores con oficio pero sin genio, pues tal está en la relación, en la conexión entre lo que uno hace y su legal re-conocimiento por el monoteísmo, de su participación, de su soplo divino, ahora convertido en aires altaneros de intelectualidad. Aunque, y es que igual soy demasiado inexperto para hacer de guía, creo que hemos tenido un cortocircuito, pero no desconfíen de mí, ya que les puedo asegurar que todos los monoteísmos son iguales, y el de la razón no tiene por qué ser diferente. Pues bien, resulta, según Frankenstein, que al Centro hay que dejarlo como está, ¡que las reglas que ha sancionado Dios no las rompa el hombre!, y como un matrimonio más el hombre debe dejarse guiar por ese farero de lo social llamado institución. Pero claro, nuestra Mary Shelly, tuviera o no una aventura con Lord Byron, y lo que menos importa es la tendencia sexual de este último, vivía en un tiempo en el que se estaban consolidando los límites de los nacientes Estados-nación, confinando dentro de sus fronteras a la razón y a la institución como armazón sobre el que unificar y regir estos nuevos entes -naciones-, y así cada cual con lo suyo, con "su" historia, "su" paisaje y hasta con "su" culto. Muy bien Mery, su ensayo es un perfecto equilibrio entre la imaginación y la fe en la razón, en que además su participación en esa creencia en el progreso no evita que tema esa ambición del protagonista de su novela, quien deslumbrado ante tanto optimismo se

olvida en última instancia que una nación también fija fronteras a su territorio. Posiblemente lo que usted no tenía en cuenta, en tanto que señorita de clase acomodada, es que dentro de ese espacio público dentro del cual la razón y Dios podían convivir, también estaban amamantando un monstruo llamado capitalismo que a medida que creciera pediría más. Ya en su día Adam Smith dio sus vueltas para que dejaran hacer al bichillo, que a diferencia de lo que proponían quienes le ganaron en esta polémica, considerando posiblemente a la criatura como a uno de esos "Emilios" a los que alude Rousseau -de hecho el más rojo de los que ganaron- y a los que había que dejar hacer, según él, para que fueran llegando por sí mismo a la razón, pues Rousseau, aunque más creativo que el resto de sus colegas ilustrados, sabía que verdad no podía haber más que una y ésta lo podría todo. Así que Mary Shelly, y los que creían en el racionalismo ilustrado podían estar tranquilos, ya que habían encontrado la solución: a Dios le llamarían sociedad, pues quienes mandaban ahora habían decidido que no tenía mucho sentido mantener el culto al mismo Dios al que lo habían hecho quienes les precedían, aunque, y por eso Mary puede respirar aliviada, habían plagiado sus mitos y sus rituales, poniendo en lugar de las Sagradas Escrituras a las Cartas Magnas, y en lugar de la fe en Dios la confianza en la razón y en el Estado como espacio institucional que los ilumina con su sapiencia y fija sobre ellos un pedacito de su Ser, pues el alma ahora reside en la ciudadanía y en la educación.. Pero, y a pesar del optimismo inicial, el bichito se haría grande y no tendría bastante, y algo así resume la primera guerra Mundial, y como consecuencia de ésta lo que ocurrió en la segunda, incluidos a los japoneses que criaron de manera tan asombrosa a su criatura que en cuatro días quiso darle guerra a sus hermanos mayores. Y es así, y dado que un padre es capaz de dar la vida por su hijo, como recuperamos nuestro enunciado inicial, sometiendo a prueba nuestra paternidad, ¿la razón y la imaginación deben someterse a los caprichos de la criatura o bien volvemos a los dichosos límites?. Así, mientras el mundo progresa vuelve y se deja llevar por esa educación roussoniana puesta de moda por Erich From en la que hay ir más allá de la frontera, otros bombardean con Nepal y gas mostaza a las pobres desgraciadas que se resisten a ser pasto del Capitalismo. Y así tiene suceso ese eterno retorno sobre lo mismo, la cuestión del poder. El viaje de Ulises no había enseñado nada a la civilización intelectual, no les había hecho ver que sólo si los dioses quieren puedes jugar, y los dioses no estaban para juegos y por eso se hicieron monoteístas.. Que más allá de los límites todo debe acabar en tragedia, como enseñan con sus mitos ejemplares los clásicos. No hay lugar para los héroes solitarios. Mary Shelly tenía razón y toda una generación observa estupefacta lo que sus padres son capaces de hacer para mantener el imperio de la razón, ahora mucho más brutales que nunca el Argelia y Vietnam, como quien sabe que esto se acaba y hay que tirar el último cartucho, y como bien retrata Francis Ford Coppola en Apocalipsis Now se abre fuego sobre todo, apelando a la razón con música Wagneriana para destruir al mundo, pues sólo sobre el desierto podrá la razón volver a retomar su posesión y control. Pero ya nada será como antes, los jóvenes han perdido la fe en la religión de sus padres y buscan sus Utopías en la imaginación, si bien recibiendo en el camino hacia ella los palos con los que la autoridad, en el 68 la gendarmerie y en la Plaza de Cataluña la policía Nacional, al servicio del orden y de la razón les obsequia en su empeño de negarse a perder el Control. La vida, Mary, ya no puede estar sometida a los límites de una moral institucionalizada, pues ésta y el mundo racionalista que sostiene nos aporrea y nos matan con gas mostaza. Así que para muchos Dios ha muerto. Y lo han matado con sus pistolas, con sus fuerzas de contención y por eso nos abandonamos a la transgresión, al pecado por el pecado, al ir tirando y no depender de ese soplo divino, convirtiéndonos así en Frankensteins o monstruos para el sistema, y es que si nuestra fragmentariedad y estilo de vivir no tiene alma, quizás es porque ustedes con sus razones y sus maneras de hacérsela entrar a palos han acabado con nuestra fe. Y es que como nos enseña Mary Shelly la creación vuelve sobre sí misma, y lo que fue concebido en el terror y el odio pasará factura a su creador para hacerle revivir en sus carnes esa misma relación que le une a él. Así que nos abandonamos al pecado de la inconsistencia. Y así, desamado, cualquier día uno de nosotros, yo mismo, me convierto en un Marcial cualquiera, en uno de esos guardias de seguridad que trabajan para las empresas privadas, ya que al menos la autoridad allí viste de neón y no te llama con silbatos para luego arrearte porrazos, y si así hemos creado otro Dios, un dios hueco o vacío, ese al que llaman consumo, ustedes dirán, ya que por algo fueron sus tutores, porque ese bicho al que alimentaron con muerte y al que ahora adoran muchos jóvenes ya no se somete a sus razones. Quizás por eso ahora Cipriano lleva a su nieto hacia el Centro, y quizás porque no ha leído nuestra historia no sabe que ahora ese Centro es el Dios de la desilusión, un mundo que nos seduce

porque no atiende a razones ni a palos y comercializa con esas ansias de vida de las que nos privaron nuestros padres racionalistas. Y a quienes quieren volver "a lo de antes"; o a quienes no quieren mirar y seguir fijando fronteras en un mundo en el que muchos jóvenes ya no creemos en ellas, como ocurre en el caso de la Plaza de Catalunya y la vergonzosa impunidad con la que ha trascendido el hecho, les diré que apestan a muerto, y cada día más mientras el estrecho no sea un puente. El Capitalismo ciertamente genera injusticias, pero la razón, y el espacio público y político con ella, está ejerciendo como una madre frustrada a la que no le importa hacerle sufrir a sus hijos con tal de que siga sintiendo el poder que ejerce sobre ellos, aunque éste no sea más que miedo. Bueno, y así, distendidamente en la furgoneta de Cipriano, mi imaginación viaja con ellos hacia el Centro, hacia el núcleo mismo del Capitalismo, quizás con las esperanzas en que también tome conciencia de que el diablo sabe vestirse de ángel, y que la belleza está manchada de sangre, pues el poder de la seducción puede ser más embaucador que el de la autoridad de la razón, pero como poder que es necesita de sus víctimas para reproducirse. Y así, quizás dejando al muerto, acercándonos al vanidoso de su hijo y mirándole bien a los ojos pueda decir yo también que quiero irme, no sé a donde, pero si la vida de la razón es muerte y la del mercado sucedáneo, quizás no deba tener que preocuparme más que en ir tirando. Y bien, dirán ustedes, y de la novela qué, pues como decía ese antropólogo de Borges, yo la leí y disfruté con ella, y creo que por eso aprendí algo, así que quien quiera viajar tendrá que ir a la librería y comprarla, ya que el conocimiento, como dijimos al inicio, si bien no es empeño de paranoicos tampoco es empresa para perezosos. Por lo que respecta a Ud. Sr. Saramago, usted disculpará, pero es que como uno cualquiera de sus personajes, me perdí con la ilusión de quien sigue teniendo ganas de vivir, y si bien no he hecho justicia a su novela, me ha hecho viajar y sólo espero a la próxima para volver a hacerlo. Gracias por hacerme de abuelo, y no se lo tome a mal, ya que dicen que entre estos y los nietos suele haber mayor complicidad ya que siempre tienen tiempo para enseñar a quienes les escuchan a valorar el tiempo y usted sabe mejor de eso que nadie, pues tiene una de las miradas más jóvenes dentro de las que he podido disfrutar, así que otra vez mil gracias por dejarme compartirla, pues en el orfanato en el que vivo la antropología ya no tiene ni la imaginación ni la magia con la que usted sabe transmitir su manera de mirar.

Recensión 10

Alberto Valín (dir.):

La sociabilidad en la historia contemporánea: Reflexiones teóricas y ejercicios de análisis
Orense, Duen de Bux SL, 2001, 236 páginas.

Por **Francisco López Casimiro**

Aunque los estudios sobre la sociabilidad en la historia tienen entre nosotros escasamente tres lustros, desde finales de los 90 del pasado siglo, goza ya de una notable acogida entre los historiadores, que han hecho importantes aportaciones. Significativo ejemplo es el libro colectivo que comento. Lo componen ocho trabajos que, amén de iniciar al lector en la historiografía de la sociabilidad y glosar la vida y la obra de Maurice Agulhon, su más importante mentor, presenta una serie de estudios en los que se analizan diferentes aspectos de la sociabilidad contemporánea. Como ya reza el propio título, en el libro hay una parte de reflexión teórica sobre la sociabilidad en la historia, y parte analítica sobre distintos aspectos y espacios de interrelación social, ideológica, política y cultural.

Jean-Louis Guereña, en "Notas sobre la historiografía de la sociabilidad", analiza los orígenes de ésta desde los primeros trabajos en la Francia de finales de los 60, con la publicación de Penitentes y masones, de M. Agulhon, "inventor" de la noción histórica de sociabilidad; explica en qué consiste esta corriente historiográfica así como a qué aspectos dirige su atención.

Precisamente a Maurice Agulhon, al estudio de la vida y de la obra del historiador francés, con el

subtítulo de "Historia y compromiso republicano", dedica el prof. Jordi Canal el más extenso de los trabajos del libro. Profundo conocedor del tema, Canal, con un asombroso y riguroso aparato crítico estudia la formación académica, la biografía política y la producción científica del "padre" de la historiografía de la sociabilidad. Para J. Canal, la política vertebró todas las investigaciones de M. Agulhon; pero una historia de la política indisoluble de la historia sociocultural, de la antropología histórica o de la historia de las mentalidades. Lo que le lleva a afirmar que se trata de la "obra de un historiador que conjuga los terrenos social, de la política y de la cultura, si bien con lo político actuando como espina dorsal". Siente, además J. Canal admiración por el maestro, por la coherencia del historiador y la proyección de su obra en su actitud y en su compromiso, modelo del papel del historiador en la vida pública.

"La masonería, una discreta forma de sociabilidad democrática" es título del trabajo del prof. Alberto Valín. Por tratarse de un tema al que he dedicado varias monografías y ser objeto de una parte considerable de mis investigaciones, he leído con sumo interés este capítulo. Su autor ha publicado varios libros en los que ha estudiado con extensión y profundidad la masonería gallega y la proyección sociopolítica y cultural de sus miembros. El trabajo contenido en este libro, como su mismo título indica, lo dedica su autor a explicar la forma de sociabilidad masónica. Se muestra muy crítico con los historiadores afiliados a la Orden del Gran Arquitecto del Universo. Coincido con él en la variedad de ésta, que trasciende a la logia -aunque tenga allí su germen y levadura- porque abarca desde una tenida blanca a las ceremonias de adopción de un "lobetón" o una tenida fúnebre. Las relaciones entre hermanos están por encima, son más fuertes, que las profesionales e ideológicas. Se refiere A. Valín a aspectos muy diversos de la sociabilidad masónica como la imbricación política, la utilización de la institución en las revoluciones liberales, el laicismo, el movimiento obrero y el feminismo, que trata de un modo riguroso y sugerente. Buen trabajo, apretado y conciso. Quizás su responsabilidad de director de los trabajos le haya llevado a resumir incluso a guillotinar el suyo propio. Certero creo el análisis de la especificidad de la sociabilidad masónica formalmente urbana, "con múltiples funciones: interacción social, entretenimiento, formación ideológica y práctica democrática, apoyo mutuo y beneficencia, etc."; pero fundamentalmente democrática por la elección anual de los cargos así como por la participación de todos los miembros de la logia en la admisión de nuevos miembros por el método de bolas blancas y negras. Sin duda el trabajo del prof. Valín abre el camino de una parcela que los masonólogos españoles, hasta ahora, hemos cultivado poco.

De "Sociabilidad obrera y prácticas teatrales en Galicia" se ocupa el prof. Gérard Brey. Estudia cómo socialistas y anarquistas gallegos utilizaron el teatro para lanzar sus mensajes de transformación social en las veladas de centros de sociabilidad obrera, la actitud y las actividades de los militantes obreros gallegos ante el teatro social; cómo lo descubren y popularizan mediante su prensa; cómo algunos militantes aficionados crean pequeños montajes destinados a familias trabajadoras, incluso da a conocer obritas de militantes y simpatizantes representadas por estos grupos. Analiza cómo el teatro fue instrumento de propaganda en la velada obrera. Hace también una sucinta exposición de algunas obras representadas y sus mensajes de transformación social así como su contribución a imponer una imagen modelo de militante obrero, "generoso, honrado, irreprochable, buen hijo y buen compañero".

"Sociabilidad y vida cotidiana en la clase obrera gallega" lleva de subtítulo el capítulo del prof. Óscar Freán. Como acertadamente señala, para la formación de la identidad colectiva obrera se han estudiado sindicatos, partidos políticos, huelgas, propaganda, mítines incluso la prensa difusora de su ideología; propone, sin embargo, él un análisis más profundo que tenga en cuenta la realidad cotidiana en la que se desenvolvía la vida de los obreros, desde sus condiciones de trabajo hasta los ámbitos de ocio y diversión, sin olvidar el ambiente familiar y las relaciones entre amigos y compañeros. Analiza para ello, desde las condiciones de vida de los barrios obreros gallegos hasta la sociabilidad laboral, pasando por los espacios de convivencia como la taberna y el café. La institucionalización del ocio proletario condujo a la clase obrera a la constitución de entidades recreativas e instructivas como la "Antorcha Galaica del Librepensamiento", de A Coruña, que promovió la enseñanza laica a través de la fundación de escuelas y colegios. También en A Coruña se constituyó el "Centro de Estudios Sociales Germinal", donde

funcionaron secciones de declamación teatral, coro y orfeón. Ya entrado el siglo XX se constituyeron el "Centro Obrero de Cultura y Beneficencia", de Ferrol, y el ateneo "Humanidad Libre" y la "Escuela Racionalista", de Lugo. Debe sorprenderse el lector de las numerosas entidades, de las actividades y dinamismo de la sociabilidad obrera en una región considerada atrasada, muy levítica y dominada por caciques de la derecha más reaccionaria.

El prof. Pere Solà Gussinyer estudia las funciones de las redes asociativas en Cuba antes y durante la crisis finisecular. Ciertamente "la sociedad colonial dispuso de una libertad de asociación política limitada a los intereses de la oligarquía, y muy mediatizada por el miedo del gobierno metropolitano a la subversión independentista". La oligarquía dispuso de un importante medio como era el Casino Español, fundado primero en La Habana, proliferando después por toda la isla. Medio también de españolización fueron las Reales Sociedades de Amigos del País. Centra, sin embargo, su atención el prof. Solà en el análisis de las redes societarias y el movimiento por la independencia. A mí me ha interesado, además del estudio de la escuela y la iglesia insular, el papel de las logias masónicas. En cuanto el papel atribuido a la masonería, tema muy polémico en su día y sobre el que el "Centro de Estudios de la Masonería Española" ha organizado tres *symposia*, en Cáceres, Zaragoza y Barcelona, sobre todo éste último "La Masonería española y la crisis colonial del 98", han arrojado mucha luz. Me sorprende que el prof. Solà no cite ninguno de los trabajos, algunos de ellos, fundamentales al respecto.

Particularmente interesante me ha parecido el trabajo de la profesora Evangelina Sierra sobre la sociabilidad protestante de las comunidades "La Familia de la Fe" en la Galicia contemporánea. Centra su estudio en el ritual cúllico y en los mecanismos de solidaridad mutua. El desarraigo y la marginación así como las campañas de desprestigio que sufrieron sus fieles por abandonar el catolicismo y abrazar la nueva fe, reforzaron las señas de identidad del grupo. Las Asambleas de Hermanos a las que pertenecían las comunidades protestantes gallegas pretendían desarrollar una comunión entre sus miembros lo más parecida a las primeras comunidades cristianas. Fomentaban las reuniones en las casas de los creyentes, en las que se leía y comentaba la Biblia. Celebraban también juntos la Santa Cena, de una forma sencilla y entrañable, no como Eucaristía, sino como recordatorio de la muerte expiatoria de Cristo. El ritual cúllico -muy libre e igualitario- se celebraba de forma participativa, de modo que el creyente no podía considerarse un mero espectador. El llamarse hermanos entre sí y considerarse como tales incitaba a todos los miembros de la comunidad a ayudarse solidariamente en sus necesidades, ya que tenían la convicción de que formaban parte de un mismo cuerpo, en cualquier lugar del mundo, todos los que tuvieran la misma fe evangélica. Los actos de culto eran también ocasión para estrechar relaciones. La organización de la solidaridad de las Asambleas de Hermanos recuerda el llamado "tronco de la viuda" de los talleres masónicos, aunque la profesora Sierra no habla de posibles vinculaciones de estas comunidades con círculos masónicos. Podría cotejarse para ello nombres de miembros de las comunidades con los listados de masones gallegos estudiados por el prof. Alberto Valín.

Entre la sociología y la historia, más sociológico que histórico, es el trabajo de la profesora Ève Brenel. Muy interesante, una aportación para un mejor conocimiento del mundo que rodea el flamenco, útil para los aficionados, sobre todo para los extranjeros. Realmente aunque cante uno solo, el cantaor nunca está solo. Los lazos sociales que se establecen en la expresión del cante flamenco, en contextos tan diferentes como la práctica profesional en el mundo del espectáculo y la desarrollada en la intimidad de reuniones de familiares y amigos. Los dos ámbitos de manifestación son distintos: público el primero, con una lógica societaria, íntimo, el segundo, con una lógica comunitaria. Los lazos que se establecen entre los participantes son también distintos. Sin embargo, como analiza Ève Brenel, los lazos de sangre, vecindad o de amistad están presentes también en el marco profesional del flamenco y "las formas de relación fraternal y de amistad, de apoyo y de complicidad, se manifiestan también en los contextos públicos".

El libro está bien articulado. Su director ha tenido sumo cuidado, no sólo en la estructuración de los trabajos, sino en la elección de los autores, todos ellos especialistas consumados en los temas y en la metodología. El resultado es un fresco de las diversas y ricas formas de la sociabilidad en la historia

contemporánea. Aunque el libro está editado en Orense, hay un cierto equilibrio en las aproximaciones analíticas no sólo gallegas. Echamos de menos, sin embargo, un trabajo sobre la sociabilidad clerical, fundamental para comprender la historia de una región tan levítica como la gallega.

Creo que se trata de un libro útil, que puede llenar un vacío en la abundante producción de nuestra historiografía contemporánea. La lectura de los trabajos ayudará - no sólo a los historiadores en formación- sino también a los ya formados a interesarse en las distintas formas de la sociabilidad desde los círculos elitistas de la burguesía como los casinos, hasta los orfeones populares.
