

Reseñas

Tiempos difusos: nuevos enfoques para el concepto de tiempo libre

GRUBER, Sabine, Klara LÖFFLER y Klaus THIEN (eds.) 2002, *Bewegte Zeiten. Arbeit und Freizeit nach der Moderne*. [Tiempos de conmoción. Trabajo y tiempo libre después de la modernidad]. München - Wien, Profil Verlag, 230 pp.

Este *reader* gira en torno a la cuestión planteada por la dicotomía que existe entre las situaciones laborales y de tiempo libre en la actualidad. De cómo poner un cierto orden entre ambas alternativas que cada vez se fusionan más resultando indiferenciables de forma aislada. Para algunos este entrecruzamiento supone una pérdida de su calidad de vida tradicional, para otros puede significar una nueva alternativa vital. Dentro de la flexibilidad que muestran los dos conceptos del tiempo, debido a los procesos de individualización y a un nuevo tipo de familia “patchwork”, los autores, que en gran parte provienen de las ciencias culturales, intentan con sus aportaciones desmontar el término tradicional de “tiempo libre”, sometiendo el binomio “trabajo/ tiempo libre” a una variedad de lecturas diferentes.

En su conjunto los autores del *reader* tratan del tránsito de la era industrial a la de informatización, donde la división clásica entre tiempo laboral y ocio ha dejado de tener significado. Se centran en cuestiones como: ¿qué pasa si ya no se distingue entre la vida privada y el ámbito laboral?, ¿cuándo uno es su propio jefe y cuándo los intereses del ocio concuerdan con los de la vida laboral? Lo que interesa a los autores de este libro es averiguar qué significado presenta esta dinámica de alternativas vitales para el individuo en la construcción de su autoestima e identidad.

Personalmente creo que el planteamiento de esta cuestión desde las Ciencias Sociales, que hasta el momento actual no cuenta con muchas aportaciones semejantes, es muy importante, pese al cambio social que estamos viviendo en las últimas décadas. Hacía falta replantear los términos y buscar un acercamiento a una nueva definición del *tiempo de ocio/tiempo libre*, dos conceptos bien distintos y considerados opuestos que surgen de una relación interactiva entre el medio ambiente y el individuo, como consecuencia de una situación social, económica y ecológica que ha sufrido cambios importantes. El puesto de trabajo mantiene en nuestra sociedad una connotación rígida “de sentido único de la vida”, hecho social que se transmite en los sentimientos de inutilidad entre las personas en paro y otros colectivos a los que se restringe, por diversas razones, el acceso a la vida laboral, lo que también se pone en evidencia en las estrategias oficiales de integración de inmigrantes, únicamente desarrolladas sobre programas de formación laboral.

Los diferentes enfoques del acercamiento, en su total 13 que voy a tratar a continuación, me parecen al menos un buen principio para una nueva línea de investigación social que debía ponerse en marcha lo antes posible. Para hacer referencia a la realidad social que estamos viviendo hoy día, habrá que insistir en un nuevo concepto de “tiempo libre”, capaz de terminar satisfactoriamente con el estigma adherido al tiempo “desocupado” de manera involuntaria para los que lo padecen (Tokarski W. y R. Schmitz-Scherzer). Desde la propia sociedad, se debe ayudar a buscar soluciones a la hora de tratar el problema de la inmigración, el desempleo y la Tercera Edad. Abordar el tema del tiempo libre exige al mismo tiempo analizar la cuestión del suelo urbano en su condición de bien público y, por lo tanto, de las cesiones del terreno de la comunidad para entes e industrias del ocio.

Voy a centrarme en las tres contribuciones que me llamaron la atención por alejarse, más que otros textos del conjunto de este libro, del enfoque tradicional que solemos encontrar relacionado con la temática planteada.

Ramón Reichert en su artículo *Ehrenamt oder unbezahlte Arbeit? Zum Arbeitsbegriff der kommunitarischen Sozialökonomie* (El voluntariado o el trabajo no remunerado? Aclaraciones acerca del término “trabajo comunitario”, pp. 75-111) ve en el *volunteering, non-for-profit-work*, los términos claves para la discusión de nuevas formas de trabajo, desarrolladas en los últimos años en el sector de servicios, y representadas por tareas no remuneradas que prestan los ciudadanos para el bien de la sociedad, el medio ambiente, etc. “*El “Volunteer” es una persona, que se encarga personalmente de tareas –formal o informalmente, con o sin contrato– que sirven a la sociedad, el medio ambiente o a personas ajenas a su propia familia. Lo hace voluntariamente y sin interés de lucro* (p. 73). En su artículo Reichert informa de la estructura interna de este fenómeno, relativamente novedoso en Europa (no tanto en EE.UU.). El autor nos habla de su papel dentro del aparato estatal, de las consecuencias sociales que conlleva y del perfil del protagonista que sostiene lo que el autor llama el *Tercer Sector*.

Jürgen Kagelmann aporta la dimensión de “aventura” que, según este autor, cada vez más sustituye los términos “tiempo libre” y “ocio”, analizando lo que la gente asocia con “aventura” para llegar a la conclusión de que hoy en día se ha convertido en sinónimo de “*fun*” -pasarlo bien- y que, sobre todo, conlleva una dimensión económica. Dentro de lo que llamamos la “industria del ocio” la aventura se vende, hasta tal extremo que a veces, cuando no se paga, parece que no se disfruta. El concepto “economía de la aventura” que utiliza el autor, se aplica desde hace años en el ámbito alemán (*Erlebnisökonomie*) a la discusión sobre los centros multifuncionales que reúnen ocio, compra, bienestar, contactos selectivos, etc. En su aportación *Neuere psychologische Aspekte zur Aufhebung des Gegensatzes von Arbeit und Freizeit* (Aspectos psicológicos relevantes actuales en la eliminación de la dualidad “trabajo-tiempo libre”, págs. 139-155) nos introduce también en la teoría del *flow*, estado de felicidad inmensa y alteración que se podría observar en determinados

grupos profesionales, como cirujanos, programadores de informática, músicos, etc. La teoría del *flow* del psicólogo Mihaly Csikszentmihalyi procedente de los EEUU describe *negentrophie*, una experiencia eufórica muy intensa que se puede dar tanto en situaciones de trabajo como en el tiempo de ocio, que no constituye un rasgo inmanente de determinadas profesiones, sino que es el resultado de una elevada concentración y del intento de controlar totalmente la situación.

Los investigadores sociales Gerd Dressel y Nicola Langreiter ponen el punto de mira en la actitud de su propio colectivo, la comunidad científica, desde donde analizan los tabúes y prejuicios que sufre el término “tiempo libre” dentro de la práctica académica sujeta, a su vez, a un código moral que exige a sus miembros una dedicación plena a la ciencia. Los autores inician la discusión a través de un ejemplo simple pero significativo para la cuestión: como “vehículo” se valen de la hoja de un calendario, la del 13 de abril. En ella, analizan las anotaciones de seis científicos y llegan a la conclusión que el tiempo de ocio no es contemplado por ninguno de ellos, no debe figurar. Desde aquí formulan cuatro hipótesis sobre la relación trabajo–ocio en el colectivo en cuestión. Esta investigación desde “dentro”, basada en el material de entrevistas y autobiografías de científicos, en el marco del proyecto de investigación “Antropología histórica reflexiva”, se propuso analizar la práctica sociocultural dentro de las Ciencias Culturales. Dressel y Langreiter nos hablan de los reglamentos y estructuras internas a las que la “empresa científica” somete a sus actores. Tratan de la asistencia –voluntaria u obligatoria– a coloquios, las reuniones nocturnas, las cenas en locales o en casa, con colegas, profesores y estudiantes; en fin, la invasión permanente de lo profesional en lo privado. Asimismo, mencionan el desprecio de los aspectos económicos en el rendimiento del trabajo (cuya contemplación casi tiene una connotación inmoral), al igual que la visión de la profesión como una vocación, una cierta endogamia, etc., presentando, en suma, contenidos poco novedosos pero cuya lectura no viene mal, aunque sólo sea para reconocer la propia actitud o, simplemente, para reflexionar un poco sobre la *scientific community*, de la cual formamos parte.

Además de la selección de los textos de los autores citados, los temas de la obra muestran una buena visión, con amplia gama de enfoques, sobre el problema que puede suponer el término “tiempo libre” para nuestra sociedad. Michael Rutschky en *Kreativer Konsum, spurlose Arbeit* (el Consumismo creativo, ni rastro de trabajo, págs. 29-41) trata del papel que juega el consumo en los tiempos que vivimos, Susanne Breuss, *Die Zeit der Hausfrauen* (El tiempo de las amas de casa, págs. 55-75) aplica una lectura de género a la dimensión del tiempo, y Tino Schuler (págs. 111-121) en la línea de Dressel /Langreiter, dedica su atención a otro colectivo, en este caso el de los trabajadores autónomos. Una dimensión histórica sobre el concepto de “tiempo ocupado”, cuestionando los nuevos conceptos sobre éste es aportada por Lutz Moser, *Vom angeblichen Ende der Arbeitsgesellschaft. Zur Ideologie bewegter Zeiten* (págs. 177-195) y Wilhelm Dantine. En *Die Verschmelzung von*

Arbeits- und Freizeit und ihre Auswirkung auf die empirische Forschung este último autor centra su interés en saber qué consecuencias tiene la fusión de trabajo y tiempo libre para la investigación empírica.

Finalmente, un grupo de autores, Klara Löffler, Johanna Riegler, Dieter Kramer, Heide Tebbich y Klaus Thien tratan, aunque con puntos de vista bien distintos, la dimensión dinámica de tiempo como tema central de la cuestión.

En la publicación los autores se acercan al tema desde la variable fija que presenta el trabajo, en la mayoría de los casos remunerado, para desenredar las dos dimensiones en cuestión. Para llevar la discusión un poco más al terreno de las Ciencias Sociales, de donde proceden buen número de los autores, según mi visión personal, han dejado fuera el análisis de la situación del creciente paro, una variable importante en la sociedad en que vivimos, que supuestamente tiene que influir de alguna manera en el cuestionamiento del tiempo libre. También echo en falta un análisis de cómo se manifiesta el replanteamiento del concepto ante situaciones inestables de por vida (sea en familias unparentales, empleados de empresas de trabajo temporal, etc.). Sólo un texto, el de Ramón Reichert, trata del inmenso potencial socio-económico que significa el voluntariado, un potencial de mano de obra “gratis” que surge del ocio, de la vocación, en fin, del tiempo libre. En la misma línea, como lectora interesada en esta cuestión, también echo en falta el cambio de valoración de la “sobreoferta” de tiempo libre que ha pasado de una connotación positiva a otra negativa. Lo que me cuestiono es: ¿qué pasa cuando el tiempo libre se convierte en pesadilla, en algo inaguantable, o cuándo se convierte en soledad? En una sociedad en la que la gran mayoría habita en ciudades y en consecuencia comparte un estilo de vida donde las prisas, el anonimato y los impulsos rápidos complican las relaciones vecinales o amistosas, la pregunta está más que justificada. También hubiera resultado interesante la visión sobre el tiempo libre desde el punto de vista de las personas marginadas que han elegido “voluntariamente” otros modos de vida.

Waltraud Müllauer-Seichter
CSIC
Traude@filol.csic.es

Viejas bodas, nuevas bodas

TOMÉ MARTÍN, Pedro 2004, *Para bodas... las de ahora. Ceremonias y rituales familiares al inicio del Milenio*. Salamanca, Diputación de Salamanca/Centro de Cultura Tradicional "Ángel Carril".

El análisis del parentesco ha sido una de las tradiciones antropológicas más añejas y, de hecho, fundadoras de la disciplina. Momentos hubo en que el estudio del parentesco y la antropología social eran sinónimos. Andando el tiempo, la antropología se diversificó abordando una amplia gama de temas y problemas hasta conformar la compleja disciplina de nuestros días. Y así como el parentesco fue un emblema de los antropólogos, así decayó el interés en él, hasta que, de forma paulatina, ha resurgido. El libro de Pedro Tomé es parte de ese renacimiento de un tema que sigue siendo fascinante además de otorgarle a la antropología un sello particular.

En el "Prefacio" que lo abre, Pedro Tomé narra cómo Ángel Carril, a fuer de insistir, logró que revisara los resultados de la Encuesta que la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid promovió y publicó iniciándose el siglo XX y que es un documento de valor inestimable para conocer la estructura social y la ideología dominante en la España de la época. En consecuencia, el libro está dividido en dos partes: Hace Cien Años y Hoy.

Al examinar los problemas teóricos y metodológicos que una empresa académica como la que se propuso implica, Tomé pasa revista crítica a la Encuesta, su punto de partida, señalando sus debilidades y sus aciertos. Pero también debe hacerse notar que, a diferencia de la Encuesta, el análisis contemporáneo que lleva a cabo Pedro Tomé se basa en el trabajo de campo, la redacción de una cuidadosa etnografía y la reflexión sobre el conocimiento antropológico mismo. Importante me parece la revisión que logra hacer del concepto de "Ritual", tan caro a la antropología, y su propuesta para continuar usando un concepto que ha estado a punto de perderse. Son éstas páginas breves pero con un sustancioso contenido que incluye una propuesta de relectura crítica de algunos de los clásicos de la antropología social.

Este ejercicio analítico le permite deslindarse de la consabida manía por los orígenes y las trazas de continuidad histórica que llevan, en la mayoría de los casos, a saltos tan espectaculares como injustificados. Así pues, no encontraremos en el texto ningún intento de establecer continuidades históricas entre los resultados de la Encuesta y la etnografía contemporánea. El propósito es otro: reflexionar, auxiliado por la etnografía, sobre el Ciclo Vital en la Provincia de Salamanca de hoy, señalando sus vinculaciones con el pasado.

Los resultados de la Encuesta, publicados en Madrid en 1901-1902, pretenden transmitir la visión de una sociedad estacionada en el tiempo, una realidad rural salmantina inmutable y arcaizante. Ello no le quita lo interesante a los datos. Así,

cuando se comenta lo que piensan los salmantinos de la época sobre la Concepción y el Nacimiento, un lector de América Latina, por ejemplo, descubrirá que están presentes en la población rural contemporánea de países como México o Guatemala. Igual puede afirmarse de la importancia de las parteras, tan lejanas en la memoria de los salmantinos actuales pero tan vigentes en Centro o Sur América contemporáneas. No pasa desapercibido a Pedro Tomé comentar los resultados que la Encuesta arroja acerca de las formas de frustrar o provocar el parto, la comida ritual después del mismo, la observancia de la cuarentena y hasta los procedimientos para fijar el nombre del recién nacido.

Al abordar los resultados de la Encuesta respecto al matrimonio, resalta la convicción social de la época de que el destino de la mujer es casarse, lo que aún es común en países latinoamericanos. Pero más interesante aún resulta la noticia acerca del “servicio de la novia”, llamado en México “del novio” y que no pocos autores han remitido a un origen prehispánico, pero que resulta de prosapia Castellana. Lo mismo puede afirmarse de las “artes mágicas” para conseguir marido, tan comunes en México e incluso anunciadas por los merolicos en las calles de la Ciudad de México. Igualmente resulta de interés la información sobre la formación de mini linajes a través de las alianzas matrimoniales. Referencias, en suma, que nos remiten al añejo libro de George Foster, *Cultura y Conquista* o a los trabajos del antropólogo peruano José María Arguedas.

La concepción del matrimonio como el final de la libertad individual y el inicio del suplicio del varón queda ilustrada con la reproducción de un texto de la prensa local en el que se hace sorna del matrimonio expresando la ideología de la época. Es un acierto reproducirlo en su totalidad porque, además de la lección sobre la sociedad salmantina de principios del XX que el lector recibe, se disfruta su lectura.

Al ojo crítico de Pedro Tomé no podía pasar inadvertidos los retos y los problemas de la sociedad Salmantina en aquellos años de 1901-1902. El país mismo, en manos de una estructura oligárquica que lo mantenía en la ruina, era frágil, con índices de mortandad infantil que demuestran una realidad social subdesarrollada. No sólo los niños morían. Según los escalofriantes datos aportados, en la Salamanca de principios del siglo XX, con la ciudad prisionera de la falta de higiene y con su hermosa traza urbana hecha un desastre, se documentaban 950 muertos al año, es decir, el 4% del total de habitantes. En medio de todo, resalta la importancia de la catolicidad en Salamanca, ese sabor conservador de una práctica religiosa que otorgó a la sociedad una actitud recelosa ante cualquier cambio y que fue incapaz de mitigar la aguda crisis económica y la subsiguiente migración, a pesar del continuo recurso a unas fiestas de las que, como lo indica el autor, se derivaría una supuesta cohesión social.

La actualidad es diferente. No pasan cien años sin consecuencias. Los cambios de contexto y las rupturas se registran en el ritual. Los cambios son tan abismales que cualquier intento de seguirlos minuciosamente obligaría a redactar una enciclopedia. Por cierto, los cambios demográficos están en el centro del proceso. Lo más intere-

sante, me parece, de esta segunda parte del libro es la discusión acerca de la re-traditionalización de la sociedad en un mundo tan afectado por la televisión y en general, por los medios masivos de comunicación. Es un forcejeo por lo “auténtico” en el contexto de la globalización. Pedro Tomé nos conduce hacia el centro de lo realmente novedoso en la Salamanca de hoy: la urbanización y el concomitante despoblado rural. Un mundo ha desaparecido y otro ha surgido. Pedro Tomé retoma los planteamientos de Arnold van Gennep (intensamente empleados también por Victor Turner) para describir la situación actual y los contextos y rupturas en el ritual. Así, describe las bodas –sin exentar el buen humor- siguiendo los momentos de separación, margen e integración. Es muy importante el trabajo antropológico aquí contenido porque se logra crear conocimiento acerca de cómo se quiebra un ritual y cómo se le reconstituye, en este caso, a través de las bodas y de los funerales. El proceso es la reconstitución de algo más profundo: la comunidad misma, las relaciones cara a cara.

El libro culmina con una etnografía de la boda de gran factura que nos conduce a través del tiempo, o mejor dicho, los tiempos, los ritmos, de la acción humana que muestra que se han ido prácticas añejas pero persisten atavismos sociales. Así, aunque procedimientos como la “pedida de la novia” indican las transformaciones sociales y la importancia que ha tenido y tiene la estructura de la familia en Salamanca, el uso de horóscopos no sólo no ha disminuido sino que se generaliza y se sofisticada. Las intensas tensiones a las que una pareja está sujeta durante el período de la preparación de la boda están descritas con sentido del humor e invocaciones oportunas y precisas a la teoría antropológica que demuestran la universalidad de la emoción humana en una gran variedad de contextos. De igual modo, si en el acto del casamiento se revela el forcejeo entre el Estado y la Iglesia por el control de la vida pública y la vida privada, la esquizofrenia entre creyentes e iglesia se hace evidente al tenor de las pláticas que preparan a las parejas en camino al desposorio. A su vez, la parte dedicada a describir el día de la boda es un ejemplo de cómo analizar una selva de símbolos, como lo indicara Turner para otro contexto, y su relación con la estructura de la sociedad. La boda no culmina sino hasta la “luna de miel” que, como lo muestra el texto de Tomé, tiene sus bemoles. Después, viene la cotidianidad que diría mi paisano, Jaime Sabines.

El final del libro no podía tener más sabor antropológico: una discusión, a través del examen de la constitución de los grupos de edad, sobre el principio y el fin de la vida, el alfa y el omega. He aquí la descripción de la importancia de las formas para adquirir la mayoría de edad, el paso por la adolescencia, el cambio de un grupo de edad a otro. Por último, el examen de cómo la tecnologización creciente de la vida social va desplazando a la propia organización social como contexto de la vida. Al final, la muerte, la culminación del ciclo vital humano y las maneras de hacerse con el cadáver, desde el tradicional enterramiento hasta la cada vez más generalizada cremación.

Pedro Tomé ha logrado escribir un libro que no sólo disfruta el antropólogo sino el público en general y, estoy seguro, la gente de Salamanca. Sus páginas arrancan la nostalgia pero también la esperanza. La cultura sigue siendo la obra humana por excelencia. Las prácticas atraviesan los tiempos porque los humanos pasan para quedarse a través de sus propias transformaciones. El texto es un redescubrimiento de la antropología como camino para escudriñar lo humano.

Andrés Fábregas
Universidad de Guadalajara, México
fapuig@hotmail.com

Etnografía interdisciplinar en la escuela

POVEDA, David (coord.) 2003, *Entre la diferencia y el conflicto: Miradas etnográficas a la diversidad cultural en la educación*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, Colección monografías.

Esta obra colectiva coordinada por David Poveda es resultado del trabajo conjunto y el diálogo interdisciplinar de seis profesionales de la lingüística, la psicología, la antropología y la pedagogía que plasman en diferentes artículos su experiencia investigadora y conocimientos, ofreciendo al lector la posibilidad de explorar ciertas vías teóricas y metodológicas cada vez más frecuentadas en nuestro país y que proporcionan interesantes posibilidades explicativas sobre la experiencia educativa de las minorías étnicas en España.

Las páginas introductorias del libro escritas por David Poveda, aportan al lector un mapa del terreno en el que desarrollará su incursión y una bolsa de viaje bien abastecida con las teorías y métodos más relevantes en el estudio de la diversidad cultural en la educación. Le siguen cuatro artículos en los que Virginia Unamuno, David Poveda, Adela Franzé y Viviana Gómez, desde la sociolingüística, la psicología educativa, la antropología y la pedagogía, respectivamente, recurren a la etnografía para introducirse en los encuentros y desencuentros que conforman la realidad escolar en contextos culturalmente heterogéneos. Como colofón del volumen nos encontramos con dos artículos que hacen las veces de revisión y reflexión final sobre los temas abordados en las etnografías; el primero está escrito por Maribel Jociles desde un punto de vista antropológico y en él se lanza a la difícil y delicada tarea de establecer un diálogo crítico, en términos teóricos y metodológicos, con los trabajos de los autores que intervienen en el volumen. El último, de Benito del Rincón, es un texto elaborado desde la pedagogía en el que se esbozan posibles líneas de acción ante las dificultades analizadas en las etnografías.

Tanto el título de la obra como la introducción ofrecida por el coordinador y las primeras páginas de cada una de las etnografías nos van situando en el escenario teórico y metodológico donde se desarrollan las 235 páginas que componen el volumen. Precisamente, “entre la diferencia y el conflicto” giran la mayor parte de las explicaciones teóricas sobre la experiencia de las minorías étnicas en el sistema educativo que se presentan en las etnografías, siendo “la mirada etnográfica” una de las lentes escogidas para enfocar el complejo mundo de la diversidad cultural en las escuelas. En este sentido los autores/as están recogiendo en sus trabajos una tradición de investigación aún poco explorada en nuestro país y que comienza en Estados Unidos durante los agitados años 60. Frente a los retos de las primeras aulas étnicamente heterogéneas y sobre las bases de la famosa “teoría de la pobreza” los cien-

tíficos sociales norteamericanos buscaron la explicación de las diferencias en el rendimiento escolar de los alumnos/as de minorías étnicas en los supuestos “déficit” o “privaciones culturales” que explicaban por su situación socio-ambiental. Sobre estas líneas se establecieron marcos de acción destinados a facilitar la adaptación escolar de las minorías desfavorecidas. La discriminación positiva, currícula alternativos o educación compensatoria, han sido algunos de los ejemplos que aún hoy perduran. La investigación sobre estas cuestiones siguió su propio rumbo en Europa a partir de los años 70, con la escolarización de las segundas generaciones de inmigrantes y en un contexto de revisión crítica, tanto en el ámbito académico como en la sociedad más amplia, que propició el surgimiento de una perspectiva alternativa frente a las arraigadas “teorías del déficit”. Desde la sociolingüística y la antropología¹ se pusieron en práctica “supuestos contextualistas y relativistas” apoyados en experiencias etnográficas cuidadosas con el detalle de lo cotidiano debidamente contextualizado. El debate se resituaba, así, en torno a las discontinuidades entre alumnos-familia-escuela, intentando explicar las diferencias del rendimiento del alumnado étnicamente minoritario sobre las bases de las diferencias culturales y/o comunicativas entre el contexto escolar y extra escolar. El resultado de estudios de este tipo impulsó una estrategia de intervención basada en aproximar la enseñanza en el aula a los patrones comunicativos e interactivos de los niños/as provenientes de comunidades minoritarias. A pesar del optimismo que rezumaban las “teorías de la diferencia” y sus amplias posibilidades prácticas, algunos estudiosos consideraban *naïve* la idea de que el simple reconocimiento positivo de las diferencias culturales fuera a resolver los “conflictos” en las escuelas cultural y socialmente heterogéneas. Las diferencias culturales, al fin y al cabo, no son más que uno de los elementos que entran en el juego de las relaciones asimétricas que se producen en el aula y en la sociedad; los agentes sociales son conscientes de ello y por eso ponen en marcha estrategias que permiten perpetuar ciertas formas de poder y jerarquización. El sistema educativo, dirían algunos sociólogos europeos como Bourdieu o Willis, es justamente uno de los elementos que contribuye a naturalizar y reproducir dichas desigualdades. Esta corriente teórica del “conflicto”, sigue derroteros diferentes en los Estados Unidos, y Ogbu, en este sentido, es uno de los representantes más comprometidos con la crítica al desajuste familia-escuela desde la perspectiva del conflicto.

“Entre la diferencia y el conflicto” y frente a los persistentes legados de “la teoría del déficit” se sitúan, pues, los análisis que componen el volumen. Planteando las posibilidades de un contexto interdisciplinar de estudio en el que se barajan posturas críticas y reflexivas, se enlazan con el enfoque etnográfico que proviene de la antropología y es adoptado provechosamente por disciplinas como la sociolingüísti-

¹ Bersntein, Labov, Kawakami, Guthrie y Hall, Hymes y Farr, Bourdieu, son algunos autores señalados por Poveda cuyos trabajos consiguieron un distanciamiento teórico frente a las teorías del déficit.

ca, la psicología o la pedagogía. La primera de las etnografías “Quién es qui a l’ escola? El reto de observarnos diversos” de Virginia Unamuno, es una sugerente muestra de este juego interdisciplinar y nos ofrece una de las críticas más explícitas y contundentes del volumen a las implicaciones educativas que tienen las teorías del déficit. Utilizando herramientas propias del análisis crítico del discurso de autores como Sacks, Schegloff y Jefferson, Tuson o van Dijk, y de la lingüística interaccional de Gumperz, entre otros, la autora realiza una sugerente etnografía de la comunicación en el aula en la escuela S.P. de El Gornal, un barrio popular de L’Hospitalet de Llobregat. Su objetivo principal es explorar el complejo mundo de las representaciones que van construyendo mutuamente y de sí mismos los actores implicados: alumnos, profesores y la sociedad más amplia encarnada, en este caso, en los vecinos del barrio donde se asienta la escuela. En este juego de diversas identidades y representaciones que giran fundamentalmente alrededor de la lengua y la etnicidad, discurre la comunicación en la escuela y se ponen en funcionamiento diferentes espacios de acción pero también de exclusión y por lo tanto de desencuentro. La escuela que nos muestra Unamuno establece su praxis sobre un discurso normalizador y homogeneizante de la diferencia, excluye las singularidades identitarias de sus alumnos y las reduce a “carencias”, “dificultades”, “desestructuraciones”. Las consecuencias de estos procesos se reflejan en unas exigencias y expectativas sobre el aprendizaje cada vez más bajas y en la función compensatoria que va adquiriendo la escuela frente a las “carencias” de una sociedad que se entiende como “deficitaria”. Cuando el discurso de la escuela cambie, nos dice Unamuno, cuando ésta deje de ser un entorno neutro y homogeneizante para incorporar las peculiaridades culturales y étnicas de sus alumnos, mejorará la comunicación con las consiguientes consecuencias positivas en la praxis educativa.

Si en el artículo de Unamuno se pone sobre el tapete una de las cuestiones teóricas centrales - el tema de la cultura y la etnicidad en la escuela-, el lector tendrá la oportunidad de seguir explorando estas cuestiones al adentrarse en la etnografía de Poveda “Saberes sociolingüísticos en una clase multicultural”. Aquí, en contraste, se nos ofrece una interesante visión sobre el “trato diferencial” que reciben las diferencias culturales de los alumnos por parte de los profesores y cómo puede influir ello a largo plazo en el proceso educativo de los niños. Desde la psicología educativa y la microetnografía, Poveda, retoma la trayectoria de estudio norteamericana sobre el lenguaje y la comunicación en el aula de autores como Cazden, Sarah Michaels o J. Collins entre otros y se centra en el estudio de “la ronda”, un “tiempo compartido” en el aula fuera del programa, en el que los niños hablan de lo que quieren frente a la maestra y sus compañeros. Nos muestra que el sistema educativo y sus agentes están provistos de un “saber docente” compuesto por sus experiencias con un alumnado más o menos heterogéneo, unos conocimientos sociolingüísticos y culturales y una reflexión sobre sus propias experiencias que van guiando sus acciones o estrategias. En este sentido, Poveda no ofrece al lector una lista de soluciones mágicas para

favorecer la relación con un alumnado étnicamente heterogéneo ni los secretos de una buena profesora para encontrar escenarios de relación beneficiosos para el desarrollo educativo e integración de sus alumnos, por el contrario, la etnografía de Poveda hace hincapié en la importancia que tiene la experiencia y reflexión docente en medios culturalmente heterogéneos, así como en la incorporación al “saber docente” de una comprensión de la diferencia étnica y cultural basada en su carácter social, relacional y dinámico, alejada de esencialismos estáticos y en interacción constante con los múltiples factores que entran en juego en la relación alumno-docente (características individuales, económicas, contextos comunicativos, relacionales, etc...).

Al llegar a la tercera de las etnografías, “Las formas escolares del extrañamiento: un estudio de los intercambios comunicativos en un contexto multicultural”, elaborada por Adela Franzé desde una perspectiva antropológica, el lector podrá apreciar un salto cualitativo importante a la hora de seguir explorando el tema de las diferencias culturales en la escuela. Ahora la etnicidad pierde relevancia y el foco se centra en los desencuentros que se producen entre “la cultura escolar” (dominante) y “las culturas de los grupos sociales subalternos” ya sean estos autóctonos o extranjeros. Y es que Franzé sigue la tradición teórica británico-francesa de autores como Berstein, Lahire, Bourdieu, Passeron, o Cole, entre otros, para demostrarnos, mediante una cuidada etnografía en un colegio étnicamente heterogéneo del centro de Madrid, que aceptar formal y positivamente la existencia de diversos ambientes culturales en los que se adquieren diferentes habilidades, destrezas, códigos de comportamiento y acción, no implica necesariamente resolver los desencuentros culturales que se producen en la escuela. Frente al “discurso pedagógico” formal, en la práctica, la escuela y los docentes legitiman su rol instructor, precisamente, en la oposición jerarquizante que se plantea entre el saber formal, reglado, abstracto, objetivado y por ello susceptible de ser transferido, y el saber informal, cotidiano, interiorizado fuera de la escuela. El problema está, por tanto, según el análisis de la autora, en el propio “rol tácito de la escuela” como “agente inculcador y legitimador de una forma de relación con “La Cultura” que conlleva implícitamente la naturalización de las jerarquías culturales. En este contexto, da igual que se sea marroquí, madrileño o ecuatoriano, si uno quiere “apañárselas” en la escuela tendrá que aprender a distanciarse de sus propios capitales de acción y conocimiento adquiridos en múltiples contextos y adaptarse a “los esquemas de apreciación y acción exigidos por la escuela”.

Como contrapunto al análisis antropológico desarrollado por Franzé, la última de las etnografías “La compensación educativa: el camino educativo de las minorías étnicas y socioculturales” de Viviana Gómez, cierra la primera parte del volumen con un interesante trabajo que conjuga la pedagogía reflexiva y la etnografía sobre la herencia de Ogbu, Portes, Edmons y Bronfenbrenner para abordar los problemas de la educación compensatoria. La investigación se desarrolla en dos centros del sur-

este de Madrid que presentan características organizacionales y discursos pedagógicos muy diferentes, así como dos formas distintas de implementar la educación compensatoria: integrada o segregada del aula “normal”. Sin embargo, las diferencias que se presentan entre ambas escuelas no parecen tener demasiado efecto en el fracaso de la educación compensatoria constatado por la autora al realizar un seguimiento y evaluación detallada de las trayectorias de dos niños en uno y otro centro respectivamente. Gómez evidencia una cuestión bastante discutida entre el cuerpo docente y es que algo no funciona en la educación compensatoria ya sea ésta integrada o segregada del aula. Sin embargo, el lector no encontrará un análisis explicativo de las posibles variantes que interactúan en la composición de tan desolador panorama, incluso podrá sentirse algo frustrado cuando al final del artículo encuentre una serie de factores que Gómez asocia al éxito en la compensación educativa con la intención de abrir una rendija de esperanza pero que, lejos de apoyarse en su etnografía, parecen confundirse con ese “saber pedagógico” formal que habitualmente no se refleja en la práctica docente, tal y como el lector tendrá oportunidad de apreciar por sí mismo en la lectura de las cuatro etnografías aquí presentadas.

Hasta ahora he presentado al lector algunos aspectos teóricos sobre los que trascurren las etnografías que, sin embargo, están vinculados a importantes aspectos metodológicos; precisamente, es este vínculo entre ambos lo que permite a los autores construir ciertas explicaciones sobre los temas específicos que abordan. Todos ellos recurren a técnicas propias de la etnografía demostrando que, aparte de la antropología, pueden convertirse en herramientas sumamente útiles en los estudios realizados desde otras disciplinas. Sin embargo, frente a la interesante pluralidad de “miradas etnográficas a la diversidad en la educación” que aporta el volumen, cuando hablamos más específicamente de “mirada antropológica” o de “enfoque etnográfico” la cosa se complica y el lector podrá comprobarlo al comenzar la segunda parte del volumen y adentrarse en los comentarios críticos que Maribel Jociles realiza desde un punto de vista antropológico a las etnografías presentadas. No basta con observar hasta que nos duelan los ojos ni con realizar entrevistas abiertas hasta el infinito, ni tampoco tiene que ver con que nuestros datos sean exclusivamente cualitativos, lo que nos permite adquirir una lente antropológica se trata, más bien, como sugiere Jociles² (citando a Wilcox y refiriéndose precisamente a la etnografía escolar), de sumergirnos en un proceso prolongado en el que nos desprendemos de nuestras preconcepciones, hacemos extraño lo familiar y preguntamos por lo que parece obvio, un proceso en el que para comprender porqué las cosas ocurren así y no de otro modo aprendemos a instrumentalizar las relaciones sociales y a rela-

2 Véase Jociles (1999) para un mayor detalle de la “mirada etnográfica”.

cionar el ámbito específico en el que suceden con el contexto más amplio. En este sentido el lector podrá distinguir la mirada antropológica enfocada, precisa y amplia de algunos autores frente al guiño etnográfico de otros en los textos presentados en la primera parte del volumen. Por ejemplo, Unamuno, desde la sociolingüística, recoge sus datos conjugando “la interacción en el aula” con las entrevistas realizadas fuera y dentro de la escuela a distintos actores implicados (personal docente, alumnos, gente del barrio). Considera las entrevistas “una interacción privilegiada” donde “quienes hablan están construyendo delante de y para el otro una imagen de sí mismos a través de distintas prácticas verbales que pueden rastrearse en un análisis discursivo” y, consciente de la ventaja que le otorga su rol de extranjera frente al otro, consigue que le expliquen cuestiones relacionadas con la identidad que suelen darse por supuestas. Sin embargo su mirada antropológica parece desenfocarse frente a ciertos aspectos cruciales para los resultados de su análisis tales como que la respuesta del “otro” depende de quién pregunta, cómo pregunta y qué pregunta, de modo que el contexto discursivo en el que los entrevistados desarrollan sus respuestas debe ser claro y semejante en aquellos casos que pretendan someterse a comparación y esto es especialmente relevante, además, cuando se pretende indagar en el complejo mundo de las identidades étnicas por su propio carácter contextual, socio-relacional y por tanto dinámico. Gómez por su parte estuvo durante dos años en dos centros de Madrid, estudiando alumnos y personal docente en aulas normales y de compensatoria. Esta estancia prolongada le permite la reconstrucción transversal de la trayectoria educativa de cinco alumnos de compensatoria en cada centro que entran en primaria y salen hacia secundaria. Junto a las entrevistas y observación participante la autora realiza evaluaciones con las que mide el grado de desfase escolar de los alumnos de compensatoria frente a sus compañeros y aplica, además, el Test de Piers Harris dirigido a medir la autoestima y un sociograma. Las pretensiones metodológicas de la autora son valientes y apuntan claramente a conseguir una perspectiva holística, sin embargo en el artículo presentado, el lector podrá advertir algunas barreras importantes que obstaculizan este intento. Gómez no parece tener en cuenta la distinción e interrelación que existe entre las “reglas de acción de la escuela” como institución experta y las “interpretaciones y apropiaciones que los actores hacen de ellas (cotidianamente) como contexto de prácticas en uso” (Díaz de Rada 1996: XVII)³. Por ello, quizá, se queda en el relato continuado de datos que da por hecho y no logra poner en juego las variables que le permitirían responder a sus interrogantes de partida sobre los pobres resultados de los programas de educación compensatoria. Frente a los retos que supone para estas autoras poner en práctica su “mirada antropológica”, encontrará el lector una mayor nitidez en los enfoques etnográficos de David Poveda y Adela Franzé. El primero es

3 Díaz de Rada (1996) es útil y revelador para el lector interesado en la etnografía educativa; ofrece una interesante postura crítica sobre la visión instrumental de la escuela.

muy cuidadoso con el proceso de observación y el criterio de selección de los datos y así lo refleja en su artículo facilitando al lector el seguimiento temporal de la interacción entre profesora y alumnos/as al compás del desarrollo teórico que va ofreciendo. Aún escogiendo un evento particular como es “la ronda” o “asamblea” diaria que se celebra en un aula de infantil, Poveda contextualiza dicho evento en el continuo transcurrir de la clase y al propio grupo o aula escogido en el contexto de la escuela durante un año. Los cuatro niños/as en cuyas trayectorias se centra el autor son seleccionados en base a su etnicidad, pero incluyendo, junto a esta variable principal, otras como el género y el grado de participación en la ronda. Franzé, por su parte, prioriza la observación participante como clave metodológica, ésta le permite un análisis de las prácticas discursivas de los alumnos del último curso de EGB en acción y contextualizado en las múltiples relaciones que se superponen en tiempo y espacio. Las entrevistas, conversaciones informales, sociogramas, redacciones, etc. son, en cambio, técnicas complementarias que le permiten adentrarse en el mundo de los actores implicados y sus representaciones.

A Poveda y a Franzé les acerca una idea de fondo; se trata, como bien sugiere Jociles en este mismo volumen, de una idea de la cultura sociodinámica y relacional que explica “*los modos de pensar, sentir y actuar de los actores a partir de las condiciones micro o macro estructurales que las generan, de manera que al cambiarse estas condiciones varía también la cultura, porque ésta no es otra cosa que el pensar, sentir y hacer que se produce en ellas.*” (p. 195). Es este trasfondo el que facilita una “mirada antropológica” susceptible de ser adoptada por diferentes disciplinas y la posibilidad de emprender interpretaciones culturales de la realidad en un sentido amplio, en este caso de la escuela y lo que sucede en ella.

Llegados a este punto, el lector habrá apreciado ya que el artículo de Jociles, en la segunda y última parte del volumen, le ofrecerá la posibilidad de reflexionar sobre algunos “maridajes teórico-metodológicos” vinculados a la “escuela, etnia y cultura”, como sugiere el propio título del artículo. En la difícil tarea de valorar las etnografías del volumen la autora toma una postura antropológicamente crítica sin que su rigurosidad oscurezca en absoluto la riqueza de las aportaciones interdisciplinarias de sus compañeros; por el contrario, su punto de vista obliga a una relectura que permite situarnos en una guardia reflexiva sobre las elaboraciones de los autores y podemos, entonces, continuar un fructífero diálogo con ellos y sus experiencias. En primer lugar, y sobre las premisas antes presentadas, Jociles nos alerta sobre el cuidado que exige el diseño de la investigación de carácter antropológico desde la construcción del objeto de estudio hasta el trazado de la metodología que permitirá la obtención de los datos y finalmente la elaboración y análisis de éstos. La autora resalta, en este sentido, cuestiones como la importancia que tiene la presencia del investigador en el proceso de recogida de datos, y señala, por ejemplo, que el modo en el que nos introducimos y presentamos nuestras intenciones e interrogantes va configurando un espacio comunicativo en el que se desarrolla, también, la autopre-

sentación del “otro” y su mundo. La observación participante, en este sentido, ofrece un marco privilegiado para contextualizar debidamente lo que los actores hacen, dicen y dicen que hacen. Atendiendo a estas cuestiones es cuando la entrevista y los datos que pueden extraerse mediante el análisis del discurso cobran un sentido que trasciende el mundo de las representaciones.

Las cuestiones metodológicas que Jociles pone sobre el tapete y que configuran un enfoque etnográfico no están nunca desligadas de ciertos aspectos teóricos importantes, como hemos visto más arriba al comentar las implicaciones que la idea de cultura tiene en las investigaciones presentadas. Éste, en mi opinión, es uno de los aspectos más importantes que aporta Jociles y que permiten al lector volverse a plantear cuestiones que han aparecido en el volumen y que además tienen importantes implicaciones prácticas. Por ejemplo, la autora nos hace cuestionarnos sobre lo que sucede cuando la diferencia cultural y la etnicidad se equiparan y sirven para explicar, lineal y unívocamente, las formas de actuar y de ser del “otro”. Este discurso teórico, que muchas veces se ha escondido camaleónicamente bajo el epígrafe de las teorías de la diferencia, suele sostener etnografías incompletas y actuaciones y prácticas educativas que, en el mejor de los casos, proponen la aceptación de la diferencia cultural como si de un medicamento genérico se tratase cuyos efectos paliaran los desencuentros que se producen en el contexto escolar. Dichas actuaciones tienen dudosas consecuencias y como muestra este volumen son, cada vez más, objeto de crítica y obstáculos a superar en gran parte de los trabajos que últimamente se realizan.

Muestra de dicho esfuerzo es, precisamente, el artículo final del volumen elaborado por Benito del Rincón: “Diversidad cultural en el sistema educativo: problemas y alternativas.”. Desde la reflexividad docente y la formación- investigación-acción impulsada por autores como Bartolomé, Moreno, Tovías o Jordan, el autor propone posibles vías de acción integradas entre sí que faciliten el encuentro de la escuela con públicos culturalmente heterogéneos. Sus propuestas giran en torno a un marco de acción colaborativo entre ámbitos académicos, institucionales y políticos, en el que el docente ocupe una posición activa en el diseño de las estrategias educativas, dejando de ser un simple ejecutor de planes impuestos desde arriba. En este sentido, la investigación-acción ofrece un marco privilegiado al docente para realizar un trabajo de observación y reflexión sobre su labor en contextos considerados “problemáticos” que le permitirán trazar, luego, estrategias adecuadas a la singularidad del contexto. Tras leer la reflexión de del Rincón confirmamos que “lo que se haga” depende, en gran medida, de “cómo se haga” y que esto último está estrechamente ligado al *habitus* que configura y otorga sentido a las acciones de los agentes directamente implicados. El artículo de del Rincón no es sólo interesante por aportar posibles vías de acción en la resolución de una situación claramente compleja y frustrante para muchos, sino que, el lector, animado quizá por el juego de “miradas antropológicas” que propone el volumen, podrá encontrar en este último texto refle-

jos de ese *habitus* docente, en el que se entrecruzan experiencias, ideas y conceptualizaciones sobre la diversidad, sobre la práctica y las estrategias docentes, sobre el alumno diferente y autóctono, sobre sus familias y sobre el docente mismo como profesional y como persona.

En estas líneas espero haber contagiado al lector el interés que en mí suscitó la lectura de este volumen haciéndole partícipe de aquéllos aspectos que en mi opinión merecen una atención y reflexión profundas. Quizá, para concluir, debo advertir a aquéllos que busquen respuestas definitivas o soluciones tajantes a problemas que de pronto parecen convertirse en acuciantes como la interculturalidad de nuestras escuelas, que en este volumen encontrarán, más bien, un esfuerzo colectivo por “alcanzar una comprensión lo más detallada posible de las preguntas (y respuestas) que parecen formularse una y otra vez los propios protagonistas de la vida social” (Díaz de Rada 1996: XII) y conseguir una traducción adecuada de dichas preguntas en el contexto amplio de una reflexión sistemática. Y es que esto, al fin y al cabo, es lo que puede aportar la aproximación etnográfica a cuestiones como la diversidad cultural en la educación.

Referencias bibliográficas

JOCILES, M^a ISABEL.

1999 Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico, *Gazeta de Antropología* nº 15

DÍAZ DE RADA, ANGEL.

1996 Los primeros de la clase y los últimos románticos. Madrid, Siglo XXI

Sara Sama Acedo
Universidad de Castilla-La Mancha
sarasama@wanadoo.es

La búsqueda de la eterna fertilidad: la reproducción humana asistida

BESTARD, Joan, Gemma OROBITG, Joan. RIBOT y Carles SALAZAR 2003, *Parentesco y reproducción asistida: cuerpo, persona y relaciones*. Barcelona, Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica. Universitat de Barcelona.

Desde la aparición del hombre sobre la tierra, la reproducción ha sido una conducta por una parte instintiva, por otra una conducta consciente y voluntaria: para perpetuar la especie como tendencia natural e instintiva, para perpetuar al propio individuo como una tendencia a la única inmortalidad garantizada y para perpetuar la cultura como una tendencia grupal. La preocupación por la reproducción humana es eterna como lo muestra la existencia, en muchas culturas, de diosas destinadas a la fecundidad.

La OMS considera la esterilidad un trastorno de salud que afecta a una de cada diez parejas en el mundo. Nos enfrentamos, pues, a un suceso de dimensiones importantes, partiendo de la base de que a todas las sociedades les puede preocupar la fertilidad de sus miembros ya que de su reproducción depende su población y supervivencia. Como ha indicado Héritier (2002) la cuestión de los paliativos de la esterilidad, tan crucial en el mundo contemporáneo, se ha planteado siempre en todas las sociedades, y en todas ellas se ha buscado alguna solución al problema. Héritier rechaza la supuesta novedad en la historia de la humanidad de las técnicas de reproducción asistida, ya que siempre han existido sucedáneos de la procreación natural para paliar la esterilidad individual.

Con la aparición de las técnicas de reproducción asistida, la cultura occidental se plantea nuevos retos y nuevas construcciones culturales. Los modernos avances y descubrimientos científicos y tecnológicos, y en especial en los campos de la biomedicina y la biotecnología, han posibilitado, entre otros, el desarrollo y utilización de técnicas de reproducción alternativas a la esterilidad de la pareja humana, generalmente conocidas como técnicas de reproducción asistida o artificial, algunas de ellas inimaginables hasta hace muy poco. El fenómeno del aumento de demanda de la reproducción asistida se puede justificar por varias razones: dificultades de adopción, aumento del número de profesionales dedicados a la reproducción asistida, incremento de la esterilidad en algunos subgrupos, expectativas creadas por las nuevas técnicas y medicación e incremento de la sensibilidad social a través de los medios de comunicación. En este aumento de las demandas por las expectativas creadas por estas técnicas debemos considerar a las mujeres mayores de 35 años que, al ser más difícil conseguir la maternidad, recurren a los centros de reproducción asistida, así como grupos de mujeres sin pareja y parejas de homosexuales que, por

razones obvias, deben recurrir a la donación de gametos. Las expectativas creadas por la reproducción asistida se acompañan de una inquietud e incertidumbre sociales ostensibles en relación con las posibilidades y consecuencias de estas técnicas. Posibilidades como el acceso tardío a la maternidad, a parejas lesbianas, a mujeres sin pareja. Consecuencias de las propias técnicas como replanteamientos sociales y jurídicos sobre maternidad y paternidad, repercusiones biológicas en la descendencia a largo plazo, del posible derecho a conocer su origen genético por parte de los niños nacidos con estas técnicas, o la responsabilidad sobre el futuro de los embriones sobrantes. Pero además ya no sólo es factible utilizarlas como alternativa de la esterilidad. La disponibilidad de óvulos para el investigador desde el momento en que son fecundados in vitro, le permite su manipulación con fines diagnósticos, terapéuticos, de investigación básica o experimental, o de ingeniería genética, sin duda beneficiosos para el individuo y la humanidad, pero en cualquier caso, y dado el material con el que se trabaja, propiciadores de una diáspora de implicaciones que suscitan temor e incertidumbre con alcances sociales, éticos, biomédicos y jurídicos principalmente.

Dadas las grandes expectativas que generan estas técnicas donde todo problema de esterilidad es susceptible de tratamiento, donde determinadas soluciones pueden ser improbables pero no imposibles, las sociedades que utilizan estas técnicas de reproducción se plantean establecer ciertos límites. Límites a la edad de acceso de la mujer; a la posibilidad de la manipulación genética, características del hijo, elección de sexo; a la capacidad de decidir quiénes pueden o no tener un hijo, parejas homosexuales, mujeres solas; al carácter anónimo de la donación de gametos; a quién tiene autoridad para decidir el inicio de la vida humana; al tiempo que deben permanecer crioconservados los embriones sobrantes y a la toma de decisión sobre qué hacer con ellos una vez finalizados los plazos.

Las transformaciones de la familia que plantean las técnicas de reproducción asistida ofrece un nuevo campo de trabajo para las ciencias sociales en general, pero las perspectivas que ofrecen para el enfoque antropológico son inmensas. Es posible abordar el tema desde la salud, el cuerpo, el simbolismo, los dominios cognitivos, el parentesco y las transformaciones de la familia, la sexualidad, el género, la empresa... Planteamientos antropológicos viejos y al mismo tiempo construcciones culturales nuevas, donde muchas de ellas están por definir o hay que redefinir en base a la concepción occidental. Se plantean muchos aspectos en la reproducción asistida, como los agentes implicados en particular, profesionales y demandantes de los servicios y la sociedad en general, y todos ellos se enfrentan a varias cuestiones: tensiones que generan en cuanto al sistema de financiación, registro de las actividades de los centros, criterios de inclusión-exclusión en las técnicas; donantes; modelo biológico reproductor, esterilidad-infertilidad, construcción de los gametos en la reproducción asistida; valor y significado de la maternidad/paternidad en una sociedad occidental; estatus humano del preembrion, embrión, feto.

La reproducción asistida ha sido un tema que ha interesado desde muy temprano a la antropología en relación a los estudios de parentesco. El propio Joan Bestard, en “*Naturaleza, Cultura y Parentesco: ¿Naturalización de la Cultura o Genetización de las relaciones?*” y en “*Parentesco y Modernidad*” (Bestard, 2003 y 1998) se había adentrado en las paradojas, conflictos y tensiones que produce la nueva tecnología en los protagonistas directos y en la sociedad en general. Pero, hasta ahora, no se había publicado en España una etnografía sobre reproducción asistida. Esa es la novedad del libro “*Parentesco y reproducción asistida: cuerpo, persona y relaciones*” del colectivo que dirige Joan Bestard, al frente de un bien trabado equipo de investigadores (Orobitg, Ribot y Salazar) que llevan ya tiempo trabajando sobre el tema desde la Universidad de Barcelona.

La obra es ante todo una etnografía. A lo largo de los capítulos se percibe el trabajo de campo: prácticas y discursos de los agentes implicados en la reproducción asistida, profesionales y parejas sometidas a tratamientos de fecundación in vitro. El contexto elegido por los autores son dos clínicas -una privada y otra pública- y una asociación. Para contrastar prácticas y discursos fuera del contexto de las consultas se llevan a cabo entrevistas. El eje central son las relaciones de parentesco, la búsqueda de filiación a través de los tratamientos y alrededor de ese eje se construye el cuerpo reproductor, el significado de la infertilidad, las diferencias de género y las relaciones sociales de la pareja infértil.

En la introducción ya se apuntan los retos que supone realizar trabajo de campo en reproducción asistida. Un reto lo constituye la propia población a estudiar, parejas infértiles sometidas a tratamientos de fecundación in vitro; se trata de un grupo heterogéneo de diversos contextos sociales y culturales, no ubicado geográficamente, cuyo único punto en común, en principio, es un problema de esterilidad. Población que, además, va a ser itinerante dentro del lugar de encuentro que es la clínica. Otro reto es realizar observación participante; tenemos una población heterogénea culturalmente y dispersa por lo que la observación antropológica es compleja; por una parte el antropólogo debe mantenerse al margen de la relación médico-paciente y por otra los contactos con las parejas, al estar sometidos a los horarios de consultas, son limitados, escasos y esporádicos. Por muy prolongado que sea el tiempo de permanencia del observador en el trabajo de campo podrá observar pautas culturales en reproducción asistida y la relación profesional-pareja, escuchar diálogos de muchas consultas, pero con cada una de las parejas sólo se coincidirá en momentos puntuales y breves.

Contrastar diálogos y prácticas de la clínica con otros contextos, como indican los autores, requiere observar otros espacios posibles compartidos por parejas con problemas de infertilidad y realizar entrevistas en profundidad fuera de la clínica. Tercer reto que se le plantea al antropólogo, poder llegar a profundizar en el diálogo de la entrevista con informantes con los que se ha tenido escaso contacto. Para un mayor acercamiento a las parejas, los autores realizan observación dentro de una asociación

de ayuda a parejas con problemas de infertilidad donde cambian los actores profesionales, (por ejemplo, no hay médicos) pero un lugar que agrupa a las parejas en un contexto que es al mismo tiempo “dentro y fuera” de la clínica, donde pueden producirse criterios de interacción que logren una identificación como grupo.

Los autores nos muestran la fragilidad del cuerpo reproductor; frágil en la naturaleza y frágil en la cultura de la reproducción asistida. Dadas las grandes expectativas que generan estas técnicas donde todo problema de esterilidad es susceptible de tratamiento, se produce en la pareja una situación de no saber cuándo poner fin a los tratamientos. Se sumergen en una situación que los autores denominan “*liminalidad sin fin*”; estado de tránsito largo desde la esterilidad a la consecución de embarazo. El embarazo se plantea como posible en un principio, pero al avanzar el tiempo y no producirse, la pareja, al no ponerse límites, entra en un bucle, en una espiral de la que resulta difícil salir y decir “*basta*”. La esperanza de la reproducción sumerge a las parejas en una especie de trampa ya que, a la incertidumbre de los resultados logrados con las técnicas, se suma el azar, la “*suerte*”, algo imposible de controlar pero que permite mantener la puerta abierta. La incertidumbre de este caos continúa sin delimitar a la pareja infértil. Las parejas vivencian la infertilidad como algo indefinido, ya que tiene un estatus ambiguo en las sociedades occidentales; para los autores hay un vacío cultural y esta desubicación genera angustia.

Las relaciones sociales, personales y laborales, se ven afectadas por la intensa monitorización del cuerpo reproductor femenino. Las diferencias de género que se dan en la naturaleza en torno a la reproducción, en la reproducción asistida son más acusadas ya que es el cuerpo femenino el que se manipula para lograr la fecundación. La vida de las mujeres, durante los tratamientos gira en torno a su ciclo reproductor y a las múltiples pruebas a las que debe someterse.

La idea central de las técnicas de reproducción asistida es lograr un descendiente con un vínculo genético, pero para las parejas, además, también se pretende una integración social con la consecución del hijo. En la donación de gametos, al no ser posible el vínculo genético, se refuerza el biológico, es decir la gestación, sobre todo en el caso de la donación de óvulos. La obra pone de manifiesto que el parentesco relaciona la biología de la reproducción con la filiación; la “*propia experiencia de parentesco*” dota a las parejas de sentido en las técnicas de reproducción asistida.

El libro trata un tema candente, crucial y fascinante. Su lectura es muy amena, por ser fluida, directa y por la presencia de los informantes en el texto; el análisis de los datos impecable. Hubiera sido interesante un mayor énfasis sobre el sistema de donación de gametos y sobre el excedente de embriones y lo que suponen para la pareja estas dos cuestiones que, quizá, sean las que provoquen una mayor inquietud social. No es posible pasar por alto a los y las donantes ya que constituyen la columna vertebral de la reproducción asistida en determinados tipos de esterilidad. A la Antropología siempre le ha interesado conocer lo que hay más allá, lo que se esconde detrás de lo meramente visible y accesible... y pocos campos de la medi-

cina son tan “poco visibles” como la reproducción asistida. Debemos plantearnos por qué no es fácil acceder a estadísticas de este campo de la medicina, número de donantes en España, niños nacidos con estas técnicas, demandantes parejas homosexuales o mujeres solas; por qué no se tratan muchas esterilidades masculinas que son susceptibles de tratamiento; por qué es un campo casi restringido a ginecólogos y se mantienen al margen urólogos y andrólogos; por qué ocultan las parejas su esterilidad y acceso a los tratamientos de reproducción asistida a familiares y amigos; por qué profesionales y parejas sometidas a tratamientos coinciden en ocultar al niño nacido con estas técnicas su origen genético y por qué hay varios estudios en diversas disciplinas sobre las parejas y no se estudia la perspectiva desde los y las donantes.

Es de esperar que surjan más etnografías de esta “nueva cultura” con distintos enfoques que contribuyan a enriquecer el panorama. La Antropología tiene ante sí un reto interesante que no debe desaprovechar. Los conocimientos acumulados sobre parentesco, los marcos teóricos y la metodología de esta disciplina son muy útiles y adecuados para estudiar esta nueva cultura que es la reproducción asistida. Pero no debemos contentarnos exclusivamente con la experiencia del parentesco para explicar estas técnicas, hay en juego más cuestiones que las modificaciones familiares que puedan suponer. La obsesión por la búsqueda del vínculo genético, o en su defecto, la ocultación de la ausencia del vínculo cuando se introduce la donación de gametos, es para nuestra sociedad occidental algo más que la búsqueda de la eterna fertilidad. Está en juego la construcción de la identidad y va más allá del parentesco.

Referencias bibliográficas

BESTARD, JOAN.

1998 *Parentesco y modernidad*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica

2003 *Naturaleza, Cultura y Parentesco: ¿Naturalización de la Cultura o Genetización de las relaciones?* En GARCIA, J.L. *Culturas en Contacto: Encuentros y Desencuentros*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

HÉRITIER, FRANCOIS. *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona, 2002 [1996] Ariel.

Consuelo Álvarez
Universidad Complutense de Madrid
calvarezpl@hotmail.com

El asociacionismo marroquí

ROQUE, Maria Àngels (dir.) 2002, *La sociedad civil en Marruecos. La emergencia de nuevos actores*. Barcelona, Icaria Antrazyt –IEMed

Este nuevo volumen colectivo del Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed) nos sumerge en el estudio de la sociedad marroquí contemporánea. Dirigida por Maria Àngels Roque, autora prácticamente de la mitad del libro, esta obra ofrece una panorámica general del pasado y presente del asociacionismo marroquí en su adecuada contextualización (marco legal, configuración institucional, estructura económica, etc.).

Uno de los aspectos más interesantes de esta publicación radica en que realiza un estudio del asociacionismo marroquí desde tres ángulos diferentes, lo que nos proporciona una visión de conjunto que rara vez se obtiene en este tipo de libros. El primer enfoque consiste en un examen teórico y contextual a cargo de Maria Àngels Roque; a continuación, varios autores analizan de forma sectorial el asociacionismo marroquí; y por último, Roque describe monográficamente el asociacionismo en una región de Marruecos (el Sus).

Del estudio teórico de Maria Àngels Roque, cabe resaltar el análisis que hace del concepto de sociedad civil. Tras realizar un amplio recorrido, aunque algo superficial, sobre algunas aportaciones tanto de autores europeos (principalmente Gellner y Gramsci) como magrebíes, Roque propone una definición de sociedad civil estrechamente ligada a la existencia de una estructura asociativa. En palabras de Roque, la sociedad civil es “un conjunto de organizaciones voluntarias sin ánimo de lucro con la voluntad de influir en uno o más aspectos de la agenda del gobierno” (p. 28) al tiempo que afirma que “la sociedad civil se representa como el terreno donde se plantean los conflictos económicos, ideológicos, sociales y religiosos, que el Estado debe resolver, ya sea mediando en ellos o suprimiéndolos, o también como la base de la que parten las demandas ante las que el sistema político está obligado a dar respuestas; o bien las distintas formas de movilización, asociación y organización que emplean las fuerzas sociales para la conquista del poder político” (p. 29). La sociedad civil tiene, dentro de esta definición, una importancia cada vez mayor “como instrumento de transición y cambio, vinculada a la apertura y a la democratización y estrechamente ligada a aspectos como los derechos humanos y las libertades civiles” (p. 23). De hecho, el libro presenta, en este sentido, un cierto sesgo en favor de una mayor apertura política (cabe destacar en este punto el debate mencionado por la autora sobre la existencia o no de una sociedad civil en regímenes no democráticos).

Esta relación entre sociedad civil y democratización entendida desde una perspectiva de democracia liberal, provoca que la sociedad civil se circunscriba práctica-

mente en exclusiva al sector más europeizado de la sociedad. Los diferentes autores comparten esta idea y contraponen este sector dinamizador a otra parte de la sociedad marroquí, más continuista y legitimadora del sistema político alauita que el sector moderno pretende cambiar. De hecho, a lo largo de la obra, se analiza solamente el componente dinamizador, mientras que el polo tradicional queda difuminado, como en una nebulosa, sin que en ningún momento se vislumbren los diferentes grupos que lo componen o cómo se organizan en aras de influir en el sistema político. Dicha polarización provoca que pasen desapercibidos los matices y las relaciones complejas que se dan entre ambos polos, fundamentales para entender cualquier proceso de cambio.

Esta relativa escasez de matices es recurrente en el análisis de Maria Àngels Roque. Por ejemplo, no es extraño encontrar alusiones al “área mediterránea”, al “tercer mundo”, o a los “amazigos”, generalizaciones que, en cierto modo, la antropología actual ha intentado eliminar (desde Llobera hasta Arturo Escobar, pasando por un gran número de autores).

Después de analizar brevemente la historia del movimiento asociativo del sector “moderno” en general y la influencia de las decisiones políticas internas y externas en su configuración, Roque procede a su clasificación, diferenciando entre asociaciones de promoción y defensa de los derechos humanos (que divide a su vez en asociaciones para la defensa de los derechos humanos, asociaciones para la defensa de la mujer y asociaciones para la defensa de la cultura amazige), asociaciones de modernización económica y desarrollo local, y asociaciones de beneficencia, estructura en la que se agrupan los diferentes artículos que conforman la segunda parte del libro y que son presentados brevemente por la propia Roque.

Es quizás esta segunda parte la más interesante del libro, por cuanto nos proporciona información sobre el asociacionismo en cada una de estas esferas. Es de agradecer que, a pesar de ser esta parte una obra colectiva, todos los artículos utilicen la misma estructura, a saber, un recorrido por el contexto y el modo en que dichas asociaciones se han ido desarrollando. De forma general, estos artículos nos proporcionan datos básicos sobre el movimiento asociativo en cada una de las áreas, como los orígenes de los movimientos, el proceso de autonomización y consolidación de las asociaciones, o los principios ideológicos que las informan.

Acompañan a estos artículos unos valiosos “testimonios”, análisis de personas relacionadas directamente con el tema a tratar (presidentes de asociaciones, periodistas...) que describen subjetivamente sus experiencias y percepciones. Estas experiencias, bien seleccionadas, acercan al lector los ensayos a los que complementan. Estos análisis y “testimonios” se completan con una acertada serie de cuadros sobre aspectos relacionados (microcréditos, la Carta de Agadir, relación de asociaciones...).

Sin embargo, hay que señalar las ligeras contradicciones que se observan entre algunos de los artículos (por ejemplo, entre el artículo de Mohamed Mouaquit y el

cuadro de Mohamed Tozy sobre la ideología del AMDH), lo que puede llegar a crear confusiones entre aquellas personas legas en la materia.

De entre los diferentes textos que componen esta segunda parte, cabe destacar por su interés el artículo de Omar Oukrim sobre las asociaciones amaziges, el de Myriam Catusse sobre el empresariado y el de Mohamed Tozy sobre las asociaciones con vocación religiosa.

El primero de ellos tiene la virtud de contextualizar el movimiento amazige en un marco más amplio que el del simple movimiento asociativo, a través de un análisis que toma en consideración las dificultades a las que se ha enfrentado la defensa de la cultura amazige dentro del proceso de arabización experimentado por el Magreb durante su historia. El análisis específico de las asociaciones amaziges queda a cargo de otro artículo posterior.

El artículo de Myriam Catusse destaca por el interesante análisis tanto de la evolución y los problemas del empresariado marroquí (cada vez más inmerso en la política) como de la importancia simbólica (en cuanto a imagen de éxito social) que tienen los empresarios individualmente considerados, aunque sin olvidar el estudio de las dificultades a las que se enfrentan las organizaciones empresariales o los problemas económicos del país, ofreciéndonos una panorámica bastante completa del tema.

Por su parte, Mohamed Tozy aborda en su artículo el sector más “conservador” y menos dinamizador de la sociedad, a saber, las asociaciones de tinte religioso en Casablanca (nótese pues que apenas se dedican una veintena de páginas a este sector poco dinamizador de un total de 300). El propio autor nos advierte de las dificultades existentes a la hora de realizar una investigación sobre este tema, ya que muchas de estas asociaciones no están formalizadas y algunas han sido incluso perseguidas por el Estado. Observamos entre ellas una gran variedad tanto a nivel de objetivos (desde benéficas hasta políticas) como a nivel organizacional, lo que nos hace pensar que su pertenencia a una sola categoría deriva, simplemente, de su carácter confesional. Asimismo, hay que destacar que Tozy muestra la relevante influencia de asociaciones religiosas de otros países islámicos en la configuración y organización de estas asociaciones, influencias que, sin embargo, son prácticamente obviadas por Maria Àngels Roque a la hora de analizar el componente internacional del movimiento asociativo. De hecho, Roque se centra en las influencias euro americanas, mencionando entre otros el Foro Civil Euromed de Barcelona o el Partenariado Euromediterráneo, pero dejando al margen el influjo de otros países musulmanes en este tipo de asociaciones.

La tercera y última parte del libro, a cargo exclusivamente de Maria Àngels Roque, contiene un estudio monográfico del movimiento asociativo de la región marroquí del Sus. Este estudio comprende cuestiones diversas sobre el asociacionismo en dicha región como la historia, organización y funcionamiento de asociaciones específicas; historias de vida de empresarios de diferentes épocas y el proceso de expansión hacia otros territorios; la importancia de la identidad berebere en

el conjunto de la sociedad; aspectos culturales, como la *jema'a* o la *twiza*, que se han visto reinterpretados y readaptados a la nueva realidad (como por ejemplo, el hecho de que el carácter especial de los susies y su identidad diferenciada explican que actualmente dominen buena parte de los puestos de poder en las organizaciones empresariales marroquíes); un análisis demasiado extenso sobre la historia de la región; o los efectos de la sequía en el origen de las asociaciones de agricultores, entre otros muchos. Resulta especialmente interesante destacar la importancia de las relaciones entre asociaciones locales y agentes externos, que pueden ser desde emigrantes marroquíes residentes en Francia hasta agencias de desarrollo extranjeras. De este modo, el movimiento asociativo tanto de la región como de Marruecos en general, se interrelaciona y desarrolla en un contexto mucho más amplio y complejo que la simple realidad local. Debemos, sin embargo, ser conscientes de que este análisis, por lo que se desprende tanto del texto como de la relación de entrevistas, se basó en el análisis de los discursos de personas que ocupaban, casi en su totalidad, puestos de privilegio tanto en las asociaciones como en la vida social de la región.

Finalmente, a pesar de las limitaciones que hemos mencionado (a las que habría de añadir otras de tipo formal como poca concisión en las citas o sistemas de notación diferentes en algunos artículos debido a las traducciones), podemos concluir que *La sociedad civil en Marruecos* es un buen libro para aquellos que, sin un gran conocimiento sobre el tema, deseen obtener referencias que les permitan profundizar en su estudio a través de la lectura de obras más especializadas. Cabe destacar en este sentido la bibliografía de sociólogos, filósofos y estudiosos de la sociedad magrebí, tan desconocida en nuestro país.

David Martín Castro
Universidad Complutense de Madrid
dmartincastro@yahoo.com

Complejidad y diversidad social en el desierto que camina

FÁBREGAS PUIG, Andrés 2003, *Reflexiones desde la Tierra Nómada*. Guadalajara, Jal: Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis. 116 pp.

La comparación que hicieron los primeros cronistas entre el esplendor y opulencia de la cuenca central mexicana y la aparente miseria en que subsistían los indígenas de los desiertos norteños, convirtió a la postre los espacios que éstos atravesaban en un territorio que Phil Weigand ha denominado con acierto de “no hay”. El inevitable eurocentrismo de los cronistas fue sustituido paulatinamente por lo que algunos pensadores han llamado el “punto de vista nahua”, esto es, la identificación de civilización prehispánica con la azteca. Tan es así que el despreciativo término que éstos utilizaban para referirse a los pueblos nómadas, “chichimecas”, es decir linaje de perros, se popularizó para referirse a cualquier habitante del norte. La naciente antropología evolucionista del siglo XIX vino a reforzar aún más tal consideración: si las culturas del centro y sur de México eran prototípicas, a decir de Morgan, de un “estadio medio de ‘barbarie’”, el resto de los grupos humanos que habitaban los territorios colindantes debían ser considerados, según los mismos criterios, como ‘salvajes’ o, a lo sumo, próximos a la barbarie inferior.

La aparición en la década de los cuarenta del pasado siglo XX de los trabajos de Paul Kirchhoff y su conocida distinción entre Mesoamérica y Aridoamérica contribuyó a reforzar aún más tal percepción. Ciertamente Kirchhoff había insistido en las profundas interrelaciones que se establecían entre estas dos áreas. Sin embargo, la fácil simplificación de sus ideas apoyó la visión morganiana. Máxime cuando en 1968 la conocida *National Geographic Society* pretendió darlas a conocer con la edición del *Mapa Arqueológico de Mesoamérica* que fue bautizado con el comercial título de “La Tierra de la Serpiente Emplumada”. Las sucesivas reediciones de este mapa, que las cadenas de televisión se han encargado de difundir a todos los confines del mundo, han contribuido a que miles de personas hayan iniciado su acercamiento a la América prehispánica a través de un extendido tópico: si los cronistas mostraron una pérfida visión de los habitantes allende el territorio michoacano, los productores de documentales “culturales” han ido más allá haciéndolos desaparecer.

Justamente aquí se encuentra la gran virtud de las *Reflexiones desde la Tierra Nómada* de Andrés Fábregas. A contracorriente de cinco siglos de historia, Fábregas inserta a los descendientes de los chichimecas en la antropología mexicana. Más allá de las escasas visiones particulares sobre algunos grupos indígenas que moran estos territorios que la antropología mexicana ha producido en el último siglo, Fábregas pretende trascender los límites de las formales divisiones territoriales para formular

un ensayo de regionalización que incluye espacios de los estados de Jalisco, Zacatecas, Aguascalientes y San Luis Potosí. A despecho de las diferencias halladas en tan vasta circunscripción entre, por ejemplo, huicholes que cultivan el maíz en la Sierra Madre o rancheros mestizos del altiplano, Fábregas sugiere la existencia de una “macroregión” de límites difusos, la “gran chichimeca”, caracterizada por una “interrelación cultural muy intensa”.

La existencia de un sustrato común, y simultáneamente diverso, explicaría algunas de las múltiples interconexiones que caracterizan estas culturas. Así, recuerda Andrés Fábregas que esta macroregión fue sujeto de un modelo colonizador que no se aplicó en el resto de México. La belicosidad de los nómadas que veían sus tierras invadidas exigió de la administración colonial estrategias diferentes que incluyeron el traslado a estas tierras de numerosos tlaxcaltecas de avanzada agricultura o el asentamiento de campesinos españoles, que forjaron estilos vitales aún perceptibles. No se trata, no obstante, de un recorrido histórico. Más bien Fábregas muestra con su levantamiento etnográfico cómo parte de la pluralidad interna de esta región se vincula a diferentes procesos de regionalización generados en distintos momentos tanto del periodo colonial como del México posterior. Es más, es justamente el descubrimiento de esta pluralidad lo que le permite confrontar los avances y retrocesos de la antropología mexicana y sus conexiones con modelos de acción política presente y pasada.

En cualquier caso, esta obra profundiza en la concepción etnohistórica de la antropología social que Fábregas ha desarrollado ya en otros trabajos anteriores. Si los capítulos iniciales de este libro se emparentan por temática y perspectiva con los trabajos sobre los rancheros jaliscienses que llevó a cabo en los años setenta con Ángel Palerm – *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*- o en los noventa con Pedro Tomé – *Entre Mundos. Procesos interculturales entre México y España*-, sus análisis de las principales producciones de la antropología mexicana y, particularmente, el capítulo dedicado a releer la antropología marxista en relación con el colonialismo manifiestan una continuidad con reflexiones presentes en sus *Ensayos antropológicos*.

En este sentido, la mirada a la “tierra nómada”, bella metáfora que define el suelo por el modo de vida de los que lo pisan, descubre que la realidad social contiene “procesos múltiples y superposiciones” y que la antropología social, “como etnohistoria y análisis del presente”, descubre en la diversidad la característica sobresaliente de lo social. En este marco dominado por la complejidad, escribe este antropólogo chiapaneco, la antropología posee herramientas para “desarrollar un método integral, enlazando el presente con el pasado, la etnografía con la teoría”, un método capaz de engendrar conocimientos teóricos acerca de las historias posibles de la formación de la sociedad mexicana y prácticos sobre las “tragedias provocadas por las estrategias mal adaptantes” en relación con el inadecuado manejo del agua. Este recurso a la ecología cultural política, habitual en escritos precedentes de

Fábregas como *Regiones y Fronteras. Una perspectiva antropológica*, evidencia que, en los procesos de territorialización, “existe una gama de adaptaciones urbanas que hacen de las ciudades universos complejos con redes de relaciones sociales que trazan fronteras internas”. En última instancia, en la medida en que vincula tales procesos a la movilidad de los límites internos, el análisis regional que se había iniciado con la referencia a modelos pretéritos de colonización concluye con una mirada al futuro a través del presente: la indagación en las actuales dinámicas de las estructuras de poder y los modos cómo éstas se elaboran a partir de redes intra y extraregionales, pues “son las redes de relaciones en torno a distintos ámbitos lo que nos introduce a su complejidad”, hace que “la tarea del antropólogo [sea] discernir esta actualidad y señalar las historias posibles que configuran los futuros cambios sociales”.

Pedro Tomé

CSIC

pedro_tome@eresmas.com

El futuro siempre estuvo aquí: netlore y cibermetáforas de la subversión

DÍAZ G. VIANA, Luis 2003, *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid, C.S.I.C.

Ahora que los agentes de la llamada tradición revisten sus máscaras “ancestrales” con logotipos trasnacionales y la complejidad inherente al medio rural entrelaza lo vanguardista y lo tradicional, el análisis de las culturas populares que Luis Díaz lleva a cabo en *El regreso de los lobos* supone una clarificación de la mirada antropológica sobre objetos de estudio de difusa apariencia. Una indagación que se había tornado necesidad en una situación en que los medios de comunicación, a la vez que enmascaran que la supuesta capacidad de creación de personajes “populares” está al servicio de la lógica del mercado, destinan no pocos esfuerzos a lograr la identificación entre “popular” y gusto multitudinario.

La asunción de la tesis de García Canclini- el uso de términos como “popularidad” y “popular” pretende con frecuencia neutralizar las resonancias políticas que aún evoca el concepto “pueblo”- que hace Luis Díaz en su investigación sobre las culturas populares muestra, además, que muchas de las nuevas identidades superpuestas, más allá de un folklorismo rancio que bebe de la nostalgia por un pasado reciente que nunca fue, no son más que “viejo vino en odres nuevos”; esto es, sempiternas estampas tratadas tecnológicamente para resolver los añejos problemas con que el folklore siempre se enfrentó. En este sentido, esta obra se sitúa en la estela de reflexiones como las llevadas a efecto por A. Dundes, Appadurai, J. Friedman o el mismo García Canclini, para adentrarse en el territorio de una (con)fusión en la que el antropólogo se topa con “pueblos virtuales”, en los que los no-lugares difícilmente se superponen a los que Giddens llamó lugares fantasmagóricos, y que, sin embargo se encuentra ahítos de tradiciones.

En una situación en que la fe en la modernidad globalizada no se diferencia nítidamente de la que se tiene en la tradición particularizada, Luis Díaz intenta elucidar qué hay en las culturas populares mostrando la continuidad entre las añejas formas de folklore y el netlore (folklore desarrollado a través de internet y las nuevas tecnologías). No obstante, el punto de partida para desentrañar las características del novedoso netlore es la división, ya clásica, del folklore que creara Gramsci y que Díaz clarifica y amplía hablando de tres modelos: el que conservadoramente se quiere identificar con una pretérita cultura tradicional, el producto de mercado auto-proclamado tradicional y, por último, la multiforme expresión folklórica del presente. Más allá de la mera categorización, esta tipificación se convierte en una herramienta analítica que sirve a Luis Díaz para mostrar, por una parte, que “las estrategias de dominio y de contestación se mantienen y reproducen, hoy, en plena

era de la globalización, de manera asombrosamente semejante a como pudieran hacerlo en tiempos pasados”. Pero, por otra, revela también que existe una forma creativa de manifestación folklórica que se ha convertido en lo que Scott denominara “el arte de la resistencia” de los dominados. Es decir, la disección del folklore muestra que la llamada globalización no se ha traducido en una homogeneización cultural porque, entre otros factores, existen “respuestas en clave folk” - la pormenorizadamente analizada “cibermetáfora” del regreso de los lobos, por ejemplo - a la imposición de un estilo de vida definido por la ausencia de elección.

La precedente constatación conduce inexorablemente a otra de profundo calado teórico y no exenta de controversia: las culturas populares, múltiples “tradiciones dentro de una cultura”, no se encuentran al margen de los factores y procesos inherentes a las culturas: “son el proceso y el problema”. Justamente por ello, Luis Díaz apuesta por un estudio del folklore que recupera sus primigenias intenciones disciplinares y que, desprovisto de la “perversión” del pintoresquismo, es analizado al modo gramsciano como insurrecta “concepción del mundo y de la vida” desde “aquellas expresiones contemporáneas de la cultura que servirán para comprender lo que en una sociedad pasa”. Así pues, frente a la “filosofía del botijo [y] la estética del refajo”, Díaz Viana opta por fijar su atención en danzas callejeras de barrios multiétnicos, expresiones juveniles, chistes, pintadas y, sobre todo, en “leyendas urbanas” y mensajes telecomunicados. Expresiones, en definitiva, que permiten redescubrir tensiones más que virtuales entre la naturaleza -ese lobo de las narraciones “tradicionales” cotidianamente renovadas en internet-, y la cultura de las falsas y engañosas mascotas exóticas que, a la postre, como los seres humanos, se resisten a su domesticación.

De cualquier modo, estos nuevos relatos -el diente de roedor que aparece en la hamburguesa, la autoestopista fantasma, la fan de Ricky Martin sorprendida por las cámaras de televisión, etc.- muestran que, en un mundo caracterizado por la plasticidad y fluidez que, no obstante y de forma tal vez un tanto chocante, Luis Díaz concibe como “mosaico de ‘comunidades folk’”, “los resortes que hacen posible el folklore siguen funcionando plenamente”. Es más, estos relatos, que comparten con los antañones su anonimato, libertad y multiplicidad, muestran la desconfianza que las “culturas populares” tienen con respecto a un discurso globalizador que conjura sus daños apelando a un mágico “progreso” producto de la competitividad y la innovación tecnológica. No extrañan tales suspicacias pues el folklore revela que mientras los lobos siguen aullando fuera, invitamos a nuestra casa a la exótica mascota, “la rata mutante”. O dicho de otro modo, que tantas barbaridades se cometen en nombre de la tradición como del progreso. Quizás por ello sean tan reveladoras las discusiones teóricas acerca de la globalización - de Wallerstein a Beck pasando por Friedman o Hannerz- que Luis Díaz exhibe para descubrir que, en última instancia, “orden y caos” viajan, dramática y premonitoria metáfora, en un mismo tren.

Estos mismos debates permiten al autor de *El regreso de los lobos* mostrar cómo

las tradiciones, convenientemente depuradas, se han convertido en particular y paradójico instrumento translocalizador y, consecuentemente, en mecanismo modernizador a través de una desmaterialización de lo territorial en un proceso que afirma y niega simultáneamente lo local. Acontece así, como fehacientemente muestra Luis Díaz en su observación sobre la “chaletización” del campo, una reapropiación de los inmateriales territorios de la modernidad por aquellos que se han visto, voluntariamente o no, desalojados de ellos. Al mismo tiempo, este desplazamiento se liga a la necesidad de hallar destinos para aquellos turistas de sí mismos que precisan “comprar” un lugar con sentido. Ahora bien, esta adquisición precisa de una previa re-construcción del lugar de acuerdo con parámetros que permitan su venta, lo que ocurre cuando “llegan a ser museos de sí mismos dentro de una economía de turismo”, tal y como sugiere Barbara Kirshenblatt-Gimblett, a quien Díaz sigue en sus consideraciones sobre el turismo. Pero, además, esta transformación hace que, como indicara Hannerz, lo local adquiera un tono “místico y de romance”, gracias al hábil uso que algunas multinacionales hacen de nociones como “popular”, “tradicional” o “religioso”. No está de más, en este contexto, la justa dosis de autocrítica que Luis Díaz hace a una investigación etnográfica que contribuye, por una parte, a inventar lugares que posteriormente se insertarán en “rutas diseñadas para ser un tragaperras de la nostalgia” y, por otra, a legitimar el valor patrimonial de unas tradiciones que llegan a yuxtaponerse en una “multiculturalidad descafeinada”. Aún así, señala Díaz, esto no significa que pueda confundirse la exhibición más o menos sofisticada de productos que para incrementar su valor de mercado utilizan la denominación “etnográfico” con la antropología, por mucho que ésta pueda estudiarlos.

Así pues, en un marco en que la tensión entre deslocalización y relocalización, convenientemente nutrida por la industria de la “autodiferenciación”, se diluye en una ilusión aparente de control de una sociedad concebida como un aséptico megaordenador, la etnografía del netlore que Luis Díaz desarrolla muestra la continua recreación de un folklore que se perpetúa. Ahora bien, frente a las antiguas formas que con frecuencia adoptan los potentes antivirus de este hipotético ordenador social (la astrología, la religión, el amor romántico o un folklorismo paradójicamente fruto y condición de la globalidad), una de las grandes aportaciones de esta obra es mostrar cómo el folklore, compuesto con los “retazos de la discrepancia y la subversión”, despliega todo su poder creativo para generar culturas populares que lejos de exponerse en vetustas vitrinas extienden “esa vaga pero cierta posibilidad que tenemos todos de resistir e inventar”.

Esta concepción del folklore que, cual barón de Munchausen, escapa de los pantanos del exotismo conservador tirando de sí, conlleva según Luis Díaz importantes consecuencias teóricas. De entre éstas, no es la menor, la convicción de que la antropología social no puede convertirse en extravagante teratología social buscando su objeto entre las “sobras” del resto de las ciencias sociales ni limitarse a especular sobre similitudes o diferencias culturales. Antes bien, y esta es el gran invite

que Luis Díaz propone, “el verdadero reto de la antropología en este siglo que empieza quizá esté en reclamar para sí un territorio que nunca le fue ajeno: el territorio del futuro”. Tal requerimiento, en su opinión, sólo puede desempeñarse desde un honesto “compromiso social del antropólogo como intelectual”. Obviamente, dicha exigencia no se asocia a ningún tipo de milenarismo antropológico ni vindica una antropología aplicada sin más. Más bien, lo que desde la responsabilidad científica defiende Luis Díaz, es una “verdadera aplicación de la antropología a la transformación de la realidad”. En definitiva, acudiendo al espíritu humanista clásico y aunando el espíritu de Voltaire con las reflexiones de Kluckhohn, *El regreso de los lobos* rechaza salvíficas panaceas, así se vistan con pieles tradicionales o globalizadas, para lograr “la redefinición de conceptos básicos que, al trascender a otros campos de articulación de lo político y social, puedan producir la evolución o transformación de lo humano que actualmente se necesita.”

Pedro Tomé
UNED
pedro_tome@eresmas.com

Antropología y barbarie. Barbarismos teóricos a propósito de la «cultura»

FRIGOLÉ, Joan 2003, *Cultura y genocidio*. Estudis d'Antropologia Social i Cultural 8. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona. 126 pp.

Es casi una perogrullada decir que la teoría sólo *a posteriori* puede dar cuenta de los acontecimientos debido al carácter histórico de la propia actividad teórica, o sea que la actividad teórica sólo puede darse objetos en su devenir, inserta en el proceso histórico en el cual la acción social —en las ciencias sociales— es teorizada como objeto de estudio por el estudioso de los objetos sociales. No extraña, por tanto, que en la última década haya despuntado una bibliografía en nuestra disciplina centrada en la cuestión de la violencia derivada de los procesos históricos de la modernidad. Si bien los episodios violentos entre grupos humanos nunca fueron ajenos a la historia, el florecimiento de un mapa político internacional orquestado según la lógica del demasiado o demasiado poco —colonialismos y naciones sin Estado—, ha comportado la consolidación estructural de la violencia y del genocidio como una forma específica del ejercicio de esa violencia, con un recrudecimiento creciente al menos en el último siglo.

Aparte ciertos presupuestos discutibles que enseguida comentaré, Frigolé aporta en su libro las directrices de un modelo teórico con el que acercarnos a las dimensiones simbólicas de esta realidad monstruosa. El de Frigolé se suma a otros títulos semejantes en un esfuerzo teórico por comprender desde la antropología cultural la barbarie en el seno de un dispositivo de ordenación social —el Estado-nación— que, engendrado como parte del proceso de racionalización económica y presentado como signo del progreso moral y político, acabó engrosando una historia de la infamia difícilmente concebible y haciendo valer para el siglo XX el epítome escalofriante de «siglo del genocidio».

Civilización y barbarie coinciden en la forma de organización jurídico-política por antonomasia del occidente prometedor, ese modelo estatal ulteriormente capilarizado por todo el orbe cuando el orbe dejaba de ser *tierra virgen* para convertirse en cosa de *geopolítica*. Hasta ahora el genocidio nos ha dejado impresiones fotografías de Auschwitz-Birkenau en la memoria, cráneos hacinados en Camboya, oleadas de tutsis abandonando Kigali, mujeres, ancianos y niños albano-kosovares exhaustos por las colinas de Drenica y así. Ignoramos las formas que deparará la violencia *posmoderna*, valga la expresión; a diario esa masacre difusa pero muy efectiva que se cobra en epidemias, hambrunas y migraciones el arraigo de un desposeimiento inédito donde se conmina a los míseros a pagar por su miseria, incluso con la vida.

Como forma de administración de la muerte por parte del Estado y resultado de la inclusión de grupos diferentes en la misma unidad política, extremo de las fuerzas homogeneizadoras de la Causa, el genocidio consiste en el exterminio organizado de un grupo humano percibido según ciertos rasgos diacríticos, considerados por el verdugo simbólicamente contaminantes; para Frigolé, en la teoría antropológica el genocidio constituye un *locus* estratégico donde examinar los efectos perversos derivados de las correlaciones entre los sistemas de procreación monogenética –vinculada al varón–, monoteísmo y nación o pueblo, en el orden de la organización estatal de las sociedades (p. 20). Desde esta perspectiva se quiere estudiar la manera –simbólica– en que el estado concibe y ejecuta el genocidio; para ello, el autor trata de mostrar la «lógica cultural» que subyace en la interrelación de estos «tres modelos de comportamiento» –parentesco, religión, nación o pueblo–, en virtud del tipo de «solidaridad difusa y persistente que comparten» y su importancia en «la lógica simbólica del genocidio».

El autor define en las páginas de introducción una noción de cultura estratégicamente restringida para el análisis (p. 7). Frigolé entiende la cultura como la articulación de estos tres modelos culturales y la presenta como el sistema simbólico normativo fundamental del estado; cuando la tríada adopta la forma de *un solo progenitor-un solo dios-un solo pueblo* alberga en potencia la posibilidad genocida. En resumen, su objetivo se cifra en el examen de la cultura –en tanto que estructura simbólico-normativa del Estado– en el genocidio.

A lo largo de los seis capítulos que componen el libro, el lector encontrará desglosado este esquema teórico, las relaciones entre los distintos aspectos que convergen en cada subsistema y las resonancias de éstos en todos los demás. Los primeros epígrafes sirven a Frigolé para situarse en la tradición humanista mediterránea (*sic*) e interpretar la figura mítica de Antígona con el propósito de describir y analizar la oposición entre parentesco y Estado. El autor entiende que el mito de Antígona puede contribuir a modelizar el mundo contemporáneo “si somos capaces de una cierta «descolonización»” (p. 28), –¿pero cómo se logra esto y por qué traducir los fenómenos sociales al lenguaje de las tramas dramáticas? Su interpretación del mito se centra en los sistemas de clasificación diferentes que subyacen en la división del duelo y en las formas distintas de violencia esgrimidas por el Estado y por el parentesco: la distinción entre patriotas y apátridas, así como la subsunción de la contenida y regulada venganza de sangre en el monopolio estatal de la violencia legítima, realzan el dominio del estado sobre el parentesco. Su incursión teórica estudia la extensión transgenérica y transgeneracional del látigo genocida siguiendo la afirmación de Fox de que «el estado aborrece el parentesco», aunque no la familia.

Distintas refiguraciones del tema de la procreación en los relatos fundacionales de los nacionalismos evidencian las relaciones ambivalentes que contraen no obstante los sistemas simbólicos del parentesco y del Estado. Desde el relato de inicio inspirado en una heroína epónima, en una traidora o en una madre violada, hasta la evis-

ceración de mujeres embarazadas, la presencia femenina cobra un protagonismo antes inusitado en el vocabulario político y en el léxico pedestre de la violencia estatal. De alguna manera –sólo elípticamente apuntada en el libro– ocurre una inversión de la lógica del parentesco y su apropiación simbólica por parte del Estado que acaba por entronizar el modelo de familia como resumen de la solidaridad nacional, étnica y religiosa. Acentuada más que nunca la esfera de la procreación, y puestos sus productos –la prole– al servicio de la causa colectiva, mujeres y niños son ahora víctimas aseguradas del genocidio, que más que saldar cuentas procura siempre eliminar al otro de raíz.

Para explicar la objetivación de la lucha política moderna en la figura jurídica del ciudadano y la formalización estatal del conjunto de la vida social, el autor nos recuerda el esquema de Maine en el cual el *ius sanguinis* –los lazos horizontales de parentesco– es superado por el *ius solis* o el principio territorial del Estado que reduce todas las anteriores a “una única categoría general, homogénea y universal: la condición de persona humana, de ciudadano” (p. 39). Sin embargo, más que el estudio de las racionalidades históricas del cambio social, lo que se propone al situar el desplazamiento de Antígona por Edipo a comienzos del siglo XX es la descripción de un tránsito evolucionista desde la tradición hasta la modernidad.

Por otra parte, en la argumentación de Frigolé el modelo cultural de la procreación humana es, antes que el reflejo de los hechos biológicos, el resultado de la interacción con otros modelos culturales referentes a otros ámbitos de la realidad (p. 22). A mi modo de ver, la exageración de esta visión durkheimiana representa la cuestión no resuelta del libro. El autor encuentra en el orden de la divinidad, concretamente en el modelo cultural del monoteísmo, el correlato del modelo monogenético en la procreación. Así, parte del esfuerzo que el Estado está obligado a empeñar para consolidar su hegemonía pasa por la representación alegórica de su *origen* a través de la simbología de la creación y de la procreación; se superponen en esta tríada marcas rituales, trasvases simbólicos y composiciones míticas del curso histórico del tiempo. De este modo, procreación y creación parecen compartir como modelos separados una afinidad cultural que los asemeja y desde el punto de vista lógico los asimila.

Finalmente, lo que ocurre en la lógica simbólica del genocidio es un isomorfismo entre tres conceptos y tres ámbitos, en tanto que gravitan siempre alrededor de la cuestión de los orígenes, como sistema de clasificación mayor que los contiene y que en cierta manera confiere a la violencia su *telos*. Lo que se va precipitando en la lectura es una visión de la cultura como entidad semoviente por la que fluyen estas lógicas y que da a los elementos del conjunto una identidad término a término. Se quiere probar que la lógica simbólica del genocidio responde a esta articulación sin fricciones de modelos y aunque se reconoce la existencia de concepciones particulares que inspiran prácticas de exterminio en parte distintas (p. 114) –por ejemplo, en lo referente al tratamiento violento de los cuerpos–, el autor no puede despren-

derse en su argumentación de un concepto de cultura aglutinador de coherencia.

Fruto de un trabajo de construcción del objeto, lo que empezó siendo un interés por las concepciones de procreación y su relación con otros elementos del parentesco derivó hacia el estudio de los genocidios, un objeto polimorfo especialmente atractivo para la comparación teórica. De esta manera, el esquema incluye una perspectiva relacional y un enfoque comparativo que lo hacen sugerente. Frigolé defiende un comparativismo constructivo al estilo Detienne que permita al estudioso concebir encadenamientos y paralelismos entre fenómenos, objetos susceptibles de ser expuestos a la consideración de los demás (p. 26). Por el carácter totémico que tiene para la reflexión antropológica, acogiéndome a esta invitación del autor intentaré recapacitar sobre la visión monádica de la «cultura» –así la entiendo–, una concepción de los procesos culturales que en ciertos pasajes de la lectura creí apreciar, con todo el énfasis subjetivo que se pone en la lectura.

Lo característico de esta concepción es su visión idealista. Diría que parte de una percepción de los procesos culturales desligados de sus procesos materiales de producción y reproducción o de alianzas y oposiciones. Se trata, según lo creo ver, de una visión autocontenida de la simbolización que omite cualquier referencia a su propia trayectoria o a su contexto. En este esquema el evolucionismo pasaría por explicación del cambio social y el funcionalismo contribuiría a apuntalar una definición de cultura como sistemática y necesariamente ligada a una integración de elementos heterogéneos en una totalidad sin contradicciones aparentes. La concepción monádica de la cultura tampoco logra desmarcarse de cierta metafísica que jerarquizando la cultura la descompone en subconjuntos con lógicas propias; la argamasa que informa y proporciona aspecto unitario a estas lógicas que se despliegan por efecto de una dinámica propia, autogenerativa y replicante, es justamente la cultura.

Como en la naturaleza del símbolo también este simbolismo está aquí por otra cosa. Pese a que el empleo del término *lógica* recoge parte de la naturaleza procesual de los fenómenos culturales, definitivamente este modo peculiar de ahistoricismo nos remite a una idea de proceso como sinergia que, aportada al esquema por esa suerte de trabazón que sobredetermina a los distintos subconjuntos, deja una incómoda sensación de cohesión, identidad y consenso. No cabe la disensión o la incongruencia en el despliegue de la cultura, sino fuerzas que se suman y se hacen mayores en el desarrollo de un *impetus* o *élan vital*. Las operaciones presupuestas «en la cultura» adoptan la forma de una regulación metabólica que controla la administración de sus propias lógicas –aquí las simbolizaciones de la creación, la procreación y la nación. Esta osmosis cultural que armoniza la conmensurabilidad y el intercambio entre los elementos que componen la cultura resulta difícilmente separable de las operaciones teóricas de selección, localización y comparación que nos presentan las culturas como *islas culturales*, entidades acotadas y estables en el interior de sus propias membranas. No sabemos por qué para la comprensión de la violencia y de sus modulaciones culturales, la creación, la procreación y la nación son

más decisivas que la producción, la reproducción y la ideología; tampoco resulta evidente que el desarrollo (o evolución) de la cultura se reduzca al cumplimiento de un diseño sin otro traspié que el que acelera la marcha –incluso tratándose de la marcha directa al infierno genocida ¿Qué posibilidades de acción colectiva tendrían los movimientos sociales –por ejemplo, de signo pacifista– bajo esta concepción teleológica y finalista?

A mi modo de ver, se trataría de articular las formaciones simbólicas con arreglo a las condiciones socioestructurales en las que se constituyen conflictivamente a lo largo de trayectorias diversas, no necesariamente acumulativas; es decir, recuperaría las maneras específicas en que las formaciones simbólicas y las relaciones histórico-materiales se articulan en las prácticas genocidas de las luchas políticas. Escapando a lo que Augé llama la «tentación culturalista» y a la insistencia en lo uno, subrayaría los términos sociales –históricos y políticos– de los procesos culturales para señalar las fuerzas centrípetas que prometen romper la estrecha semejanza entre cultura y Estado, por una parte, y cultura y sus tres únicos subsistemas como explicación de la lógica simbólica del genocidio, por otra.

Los interrogantes de la concepción monádica de la cultura sobrevuelan los implícitos contenidos en las operaciones de construcción del objeto y las zonas de invisibilidad social que generan los propios instrumentos de visualización teórica. Se trata de aquilatar todo lo que la noción de cultura debe a las operaciones metodológicas que se implementan en su construcción como objeto. La búsqueda del patrón que da coherencia a las funciones de cada parte del sistema impide apreciar otras gradaciones de la práctica sociocultural –mermando las potencialidades críticas–, y hace difícil ver dónde se pone el límite a la comparación y a la construcción teórica. ¿Por qué el militarismo que condujo al holocausto o las purgas adquirió envergadura industrial y cómo se parangona esto con las depuraciones serbo-bosnias, las matanzas hutus o las escabechinas recientes en Darfur? Es decir, ¿cómo equiparar bajo el mismo modelo las consecuencias del «armamentismo» aparejado al capitalismo y al mapamundi europeo y el impacto de las formas occidentales de organización social y política en el resto del mundo? Lo que entendemos por genocidio, ¿responde verdaderamente a esta «lógica cultural», y es su lógica simbólica independiente de los percentiles del capitalismo y las políticas descompensadas de los organismos internacionales o del comercio internacional de armas? ¿Cómo ordenar bajo este esquema teórico la variedad de trayectorias posibles y de dimensiones implicadas en el desenlace de los conflictos que acaban adoptando las formas de una violencia extrema y brutal?

Mis reparos –quizá atribuibles a una lectura fallida– insisten no tanto en lo que contiene como en lo que ha dejado de lado la propuesta teórica que el lector encontrará en *Cultura y genocidio*. Por delante de cualquier otro, el mayor mérito del libro reside en su aportación a la reflexión sobre un objeto que, más allá de los desafíos que nos plantea como ciudadanos del universo mundo, nos anima a encarar el oficio

de una forma responsable y no inocente –los objetos sociales, además de históricos, son objetos políticos. Esperamos como lectores que próximos estudios de caso continúen penetrando las realidades excesivas del genocidio e involucrando a la antropología en el esclarecimiento de los «efectos perversos» de una modernidad a la que las ciencias sociales han servido en ocasiones –con un balance comprometedor– como dispositivo experto de ordenación social.

Fernando Lores Masip
Dpto. Antropología Social
Universidad Complutense de Madrid
nanolores2002@yahoo.es

La escuela que viene

FRANZÉ MUDANÓ, Adela 2002, *Lo que sabía no valía. Escuela, diversidad e inmigración*. Madrid, Consejo Económico y Social y Comunidad de Madrid.

El Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid ha tenido a bien conceder el primer premio de investigación y publicar el texto de A. Franzé, *Lo que sabía no valía, Escuela, diversidad e inmigración* como un regalo para todos aquellos pedagogos, antropólogos, psicólogos, psicopedagogos e interesados en el campo de la educación que comparten una inquietud por analizar los conflictos, las diferencias y los déficits en el ámbito escolar de forma exhaustiva y didáctica. A ello hay que unir la prosa suelta y precisa de la autora, muy fina con los conceptos y muy clara en su finalidad expositiva y explicativa. La comunidad educativa y de las ciencias sociales está de suerte porque además el libro es de máxima actualidad. Atiende de una forma gráfica y límpida a las transformaciones que se han ido sucediendo, de forma más atropellada que paulatina, en el contexto escolar en España en los últimos 10 años. Unas transformaciones que dan cuenta no sólo de los cambios en las líneas estratégicas de definición y actuación de la organización escolar propiamente dicha, sino también de los cambios del sistema en su conjunto, ese 'universo de establecimientos escolares' que se adapta a las transformaciones derivadas de la composición social.

La inmigración en España como fenómeno reciente, y con un crecimiento exponencial desde el inicio de los noventa, ha supuesto la incorporación a los centros escolares de un alumnado diverso social y culturalmente. La escuela no puede dar la espalda a esta heterogeneidad social y cultural que poco a poco puebla sus aulas. Puede improvisar estrategias que abran un espacio para la convivencia y el enriquecimiento cultural, pero, la mayoría de las veces, tal y como pone de relieve Franzé, lo que se ponen en marcha son procesos de producción y reproducción social donde una cultura hegemónica impone un *savoir faire* escolar que difícilmente coincide con el de las minorías étnicas escolarizadas. No son sólo las diferencias que se establecen entre los capitales culturales, legítimos y exigibles por la escuela, y los capitales culturales, insuficientes o inadecuados de las clases populares y minorías étnicas, sino que además, dicha diferencia supone una jerarquización del saber y una denegación de 'los otros saberes'. A la asunción de esta desigualdad de partida en el aprendizaje y en la experiencia, se suma la preocupación por intereses distintos de los propiciados por la escuela, y que son atribuidos al alumnado de colectivos desfavorecidos. La rentabilidad inmediata del paso por la institución escolar tiene una articulación difícil con el interés de la inversión a largo plazo que patrocina la escuela en sus alumnos. Ello se va a traducir, a lo largo de las secuencias desarrolladas en el texto, en mecanismos y prácticas de segregación física y social y en

descalificaciones sobre las ‘capacidades intelectuales’ que no hacen más que reafirmar la incompetencia escolar de una clase de alumnado cuyas demandas emergentes tienen un alcance a corto plazo. Las dudas de Naima (de origen marroquí) “entre *seguir la universidad* y una formación profesional que le garantizase una salida laboral rápida” (p. 292) muestra, como dice la autora, hasta qué punto “había interiorizado el sentido de los límites” unos límites alimentados en su experiencia y práctica escolar en España.

Los desencuentros que de forma clara y rigurosa va exponiendo A. Franzé en este volumen son importantes porque no sólo sitúa las diferencias culturales fuera del ámbito escolar para posteriormente reintroducirlas viendo cómo se manejan en las prácticas y discursos cotidianos, sino porque da cuenta también de otras discontinuidades (saber pedagógico/saber docente; relación práctica/relación teórica con el habla y la lengua) que necesitan ser desveladas. La incomodidad, el desconcierto y, en última instancia, la rigidez de los profesores de compensatoria para abrirse a las experiencias más pragmáticas en la enseñanza de la lengua a partir de interacciones más informales y más familiares (poco ortodoxas en la enseñanza en el aula), manifiestan esa discontinuidad y distanciamiento entre las concepciones prácticas y teóricas de la lengua. Tal y como muestra la autora, la replicación de categorías culturales sobre el saber y la ordenación escolar del sistema se reproducen desde el interior en la práctica docente, en la división de poderes, en el funcionamiento normativo, en las relaciones sociales, y se traducen en un horizonte de espera –con pocas variaciones y más estructurado de lo esperado– que van incorporando profesores y alumnos.

El capítulo sobre ‘las formas escolares del extrañamiento’ es una invitación a analizar las relaciones conflictivas entre los saberes, los ajustes y readaptaciones puestos en práctica por los alumnos para ser reconocidos dentro de las lógicas escolares sobre el hablar, leer y escribir correctamente. Estas readaptaciones se dan en el marco de unas relaciones de poder desiguales que se hacen explícitas cuando la autora reconstruye los espacios de habla, las imposiciones de sentido y ocupaciones de la palabra que ahí se dan. El control que se ejerce sobre las conductas verbales, lo que se dice, cómo se dice y quién lo dice no viene más que a ocultar la verdadera necesidad de controlar los comportamientos y normativizar lo oral y que no escape, por consiguiente al control del profesor. De esta manera, el lenguaje como ‘campo por excelencia de la legitimidad escolar’ resitúa a los agentes en una escala cultural y social jerarquizada.

Además del lenguaje, en el texto se recoge el juego y la tensión entre otros principios organizativos del saber escolar (basados en la ‘naturalización de unas habilidades asociadas a las formas escolares de producción de conocimiento tenidas por universales’ (Franzé, 2002:269)) y la manera en que los alumnos de origen social popular y de origen extranjero los incorporan. La competencia comunicativa, la capacidad para pensar, las formas de comportarse dentro del aula, definidas desde la

cultura escolar, entran en liza con las de esos alumnos *difíciles*. Lo social atraviesa transversalmente el análisis y se nos ofrecen múltiples mecanismos y estrategias de diferenciación dentro de la escuela, en las que el alumno es visto a través de “unos sistemas clasificatorios basados en categorías de apreciación social” que mantienen y reproducen la desigualdad. En definitiva, la cultura escolar hegemónica –como forma legitimada del saber y del saber hacer (p. 317)- de los centros estudiados (instrumentos y procedimientos organizativos, definiciones del saber y de las maneras de apropiárselos) se ve desbordada por otras manifestaciones del capital cultural –subordinado- que trata de absorber, ¿integrar? (añadiendo más polémica a tan vapuleado concepto) en una lógica homogeneizadora.

Abundando un poco en cuestiones de forma, la articulación de la obra a base de círculos concéntricos es una apuesta acertada para que el lector vaya progresivamente situándose en un marco teórico que combina en justa medida dosis de rigurosidad, claridad expositiva y suficiencia, con una construcción del objeto donde se perfila la operatividad de los conceptos teóricos que en sucesivos capítulos se irán aplicando con gran maestría y sencillez. Y más que círculos concéntricos yo diría que es una espiral donde los *a priori* teóricos (de corte francés con pocos escarceos anglosajones y con algunas ausencias españolas) se van arrastrando y complejizando en una magnífica labor de articulación entre la etnografía y la teoría donde la una no se puede bastar sin la otra y donde los datos, agentes, conceptos y escenarios, adquieren todo su sentido. Los años de trabajo en el campo y en el curtirse como etnógrafa, consciente de sus límites y limitaciones, han dado su fruto en una etnografía escolar donde no sólo los escenarios se nos hacen cotidianos sino también sus personajes, sujetos activos en las interacciones que poco a poco aprendemos a conocer. La introducción de los agentes desde una perspectiva polifónica (Franzé, 2002: 34) les hace aparecer actuando y hablando en diversos contextos y situaciones, pero la pretendida armonía de conjunto se pierde a veces cuando unos personajes, más protagonistas que otros, van ganando terreno a un equipo de secundarios escasamente visible. El desajuste de esta puesta en escena se ve contrarrestada con la objetivación que hace la autora del sistema escolar y de las categorías de pensamiento como partícipes de la acción y de la construcción de la realidad -tomadas igualmente como unidades de análisis-. El equilibrio de la obra se ve tímidamente alterado por la introducción del apéndice, que si bien busca reconstruir desde una aproximación social, histórica e institucional el campo de la infancia y su evolución paralela a los cambios introducidos con la universalización de la enseñanza pública en España, no deja de verse como un largo añadido innecesario, justificado sólo si un buen trabajo de síntesis le hiciera valedero. Aún sin la intención de ser insidiosa en minucias que no desmerecen en absoluto el estupendo trabajo de la autora, no puedo menos que destacar esos ‘véase página...’ que se pierden en el vacío infinito de la ausencia, y algunos errores tipográficos en las notas a pie de página que ahogan la avidez con que el lector se enfrasca en esta lectura, reconfortante por los reconocimientos ideo-

lógicos y teóricos con que la autora desarrolla el análisis, y espléndida por su capacidad para combinar magistralmente la etnografía y la fortaleza conceptual.

Susana Castillo
Universidad Complutense de Madrid
s-castillo@wanadoo.es

Tiempo e historia en la obra de Caro Baroja

CASTILLA URBANO, Francisco 2002, *El análisis social de Julio Caro Baroja: Empirismo y subjetividad*. Madrid, CSIC, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares. 341 pp.

Julio Caro Baroja distinguió una vez (en *Cuestiones antropológicas en torno al tiempo*, 1990) entre tres nociones de tiempo: (1) el que miden los relojes y otros instrumentos de medida, (2) el imaginado por los estudiosos cuando tratan de representar lo humano y (3) el vivido realmente por “la generalidad de los hombres y las mujeres”, quienes pueden no mirar mucho el reloj y tampoco reconocerse en el tiempo concebido por los estudiosos. El célebre antropólogo español planteaba, citando a Heidegger, que no se vive *en el tiempo*, sino *por el tiempo*, y que este existir implica “distintos tipos de temporalización”. Caro Baroja se refería con esta frase no tanto a las temporalizaciones de los diversos condicionamientos culturales (las del modo de subsistencia, del estado de la técnica, etc.) cuanto a las derivadas de las circunstancias particulares de cada uno de tales hombres y mujeres. Estaba convencido de que la antropología podía haberse aprovechado muy bien de este punto de vista a lo largo de su historia y, por ello, ahorrado la simplificación anti-temporal del funcionalismo, aunque también el concepto de tiempo demasiado artificioso (de “laboratorio”) manejado por evolucionistas y difusionistas.

Para sus primeros trabajos, entre 1929 y 1949, notablemente *La vida rural en Vera de Bidasoa* (1944) y *Los pueblos de España* (1946), Caro Baroja había optado por la teoría y el método de la escuela austroalemana de los “Círculos culturales” (*Kulturkreise*), que habían importado Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán para el país vasco-navarro (principales inspiradores del interés de Caro por lo vasco, aparte sus vinculaciones familiares con el país) y enseñaban en España el prehistoriador Hugo Obermaier y el etnólogo Hermann Trimborn, profesores suyos en la Universidad de Madrid, donde cursó estudios de Filosofía y Letras y se especializaría en Historia Antigua.

Enraizada en la antropología historicista en lengua alemana que cabe remontar a Herder, la escuela de los Círculos culturales —como la del alemán Franz Boas en los EE. UU., que también entroncaba con Herder— surgió y creció en Europa en las primeras décadas del siglo XX como un intento de superación del evolucionismo más esquemático mediante una síntesis con el difusionismo menos superficial y fácil. Tras delimitar el objeto de estudio a comunidades humanas reconocidas *a priori* (v. g., la de los vascos) e integrarlas en unidades mayores llamadas “círculos culturales”, el analista procedía a identificar, uno por uno, los diversos elementos que constituían tales entidades, rastreando a continuación los orígenes de estos elemen-

tos y su modo de incorporación a la totalidad en su acontecer histórico, bien por evolución o bien, y sobre todo, por difusión de otros círculos o culturas. La aparición o desaparición de algunos de estos elementos en ese devenir, por sus grandes repercusiones sobre toda la configuración cultural, era lo que permitía distinguir en él dos o más grados o ciclos de desarrollo. Lo que daba unidad al conjunto era ese acontecer histórico, que se podía deslindar del experimentado por otras comunidades humanas y otros círculos culturales.

La teoría tendía a reificar el objeto de estudio; buscaba la compatibilidad con la Biblia; evitaba las explicaciones generales y complejas; no daba debida cuenta de la trabazón estructural y funcional que mantenía unido al conjunto y el efecto que esto tenía sobre el tiempo; era fundamentalmente mentalista y concedía poca importancia al conflicto, fuera externo o interno. A pesar de estas deficiencias, ofrecía como principal activo —en comparación con la teoría evolucionista y los procesos de siglos o milenios de duración que contemplaba—, la atención prestada a la historia particular en las culturas para explicar sus manifestaciones, lo que a la larga proporcionaría una de las bases desde la que superar el reduccionismo antihistórico del funcionalismo y el estructuralismo, que llegaron a ser dominantes en la bibliografía antropológica a partir de 1930.

Siempre he pensado que Caro, en el resto de su ingente obra hasta su fallecimiento en 1995, se mantuvo bastante fiel a ese particularismo historicista alemán con el que se estrenó como antropólogo y se formó como historiador; y asimismo que la mayor parte de tal producción, con sus múltiples facetas, puede entenderse como un esfuerzo —en buena medida tácito— por subsanar algunas de las deficiencias o carencias de la escuela de los Círculos culturales que daba forma a ese historicismo; deficiencias que compartía con la de Boas en los EE. UU. Por ejemplo, el esencialismo, o el escaso interés por las relaciones funcionales en una cultura, o por el conflicto. Creo que esta fidelidad, a pesar de ser negada por el propio autor, explica mucho de la coherencia general en la obra de Caro que advirtiera en su día Davydd Greenwood (*Semblanza de Caro Baroja*, 1972), el cual destacaba como rasgos definitorios principales de la producción del español estos seis: (1) el deseo de criticar o matizar lo que él llamaba “viejos lugares comunes” (como la dicotomía campo/ciudad), (2) el interés por la “historia chica” (la de la gente corriente, por contraposición a la de reyes, gobiernos y poderosos), (3) el estudio de la variación de las formas de localidad como expresión de la vida social y de los conceptos culturales relacionados con ella, (4) la atención prestada a la historia de las minorías oprimidas (como la de los moriscos o los judíos), (5) el interés por la mentalidad popular y sus transformaciones y (6) el cultivo de la biografía, que entendía y exponía a la luz de lo que habían sido los esquemas mentales y valores del biografiado. Obsérvese que en estos rasgos predomina el estudio de algo (sean ideas, lugares, grupos o personas) a través de sus cambios y expresiones históricas.

En su admirable libro, Francisco Castilla reconoce, en efecto, “algunas constantes

genéricas” en los más de setecientos escritos del maestro. La parte final de la obra la dedica a mostrar ideas y actitudes suyas que fueron básicas en ellos, a modo de recapitulación general de sus convicciones y pensamiento (págs. 293-341); como, por ejemplo, su interés en las creencias populares; o su liberalismo; o el gran valor dado a lo subjetivo y su convencimiento kantiano de que el hombre debe empezar por aprender de sí mismo y de lo más cercano a él si quiere entender lo más ajeno y lejano, mejor que proceder a la inversa (a pesar de que esta última ha sido la manera más característica del conocimiento producido por la antropología cultural desde el Renacimiento).

No obstante esta concesión a planteamientos generales como el de Greenwood, el argumento central de Castilla va en sentido contrario: el de mostrar que Caro cambió mucho y significativamente a lo largo de su prolongada vida intelectual. Dicho con sus propias palabras, “pretender que las ideas de Caro Baroja no han cambiado en ese [largo] lapso de tiempo y en un volumen tan considerable de textos es algo que no puede sostener ninguna persona familiarizada con la historia de las ideas [...]. Ninguna interpretación de las aportaciones intelectuales de Caro Baroja que pretenda ser mínimamente representativa puede dejar de lado el problema de los cambios de opinión, diferencias de énfasis, atención a datos que no habían sido considerados en momentos anteriores, etcétera” (p. 57).

Basado en muchos años de estudio de esos escritos, y con el antecedente de varias conferencias y artículos sobre ellos (v. g., “Metodología en la obra de Julio Caro Baroja, 1989; Sobre la “Nueva Historia”: autobiografía, biografía e historias de vida en la obra de Julio Caro Baroja,” 1993; “El análisis histórico y antropológico de las minorías en la obra de Julio Caro Baroja,” 1994), por no hablar de la bibliografía ajena sobre el personaje (incluida la producida en diversos homenajes, especialmente tras su fallecimiento, como los dedicados por la *Revista de Occidente* y por la *RDTP* en 1996), Castilla ofrece *El análisis social de Julio Caro Baroja* como el primer libro en el que se presenta “un análisis global” de las aportaciones del polígrafo autor. En ellas pudo identificar cinco periodos bien diferenciados: (1) la etapa inicial, de clara filiación con la escuela de los Círculos culturales (hasta 1949), (2) un “primer funcionalismo”, muy influido por la sociología de Durkheim y, sobre todo, por las teorías kantiano-biológicas de Jakob von Uexküll, en 1949 (*Análisis de la cultura* y *Los vascos*), (3) un “segundo funcionalismo”, derivado del producido por la antropología social en lengua inglesa, especialmente la de Julian Pitt-Rivers y E. E. Evans-Pritchard, entre 1950 y 1956 (*Estudios saharianos*, *Estudios magrebíes*), (4) la etapa “funcional-estructuralista o de estructuralismo histórico”, que es la de los célebres trabajos de Caro en historia social, entre 1957 y 1970 (*Los moriscos del reino de Granada*, *Las brujas y su mundo*, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*) y (5) el periodo final, a partir de 1970, de “mayor autonomía” de su pensamiento respecto de escuelas anteriores; que es un periodo de búsqueda o elaboración de conceptos originales, como el de “arquetipo” o el de

“lugar común”, y también de recapitulación biográfica y profesional (*Los Baroja*, 1972), así como de reconocimiento popular en España tras la muerte de Franco.

El análisis de Castilla es minucioso y ordenado, comparable al que ya hiciera para el caso de Francisco de Vitoria (1992). El resultado es una muy legible biografía intelectual de Caro que puede ser recomendada como libro de texto. Desde este punto de vista sólo he echado en falta, como instrumentos que facilitarían aún más la pedagogía de la obra, una guía bibliográfica al final, ordenada cronológicamente (no una bibliografía propiamente dicha, que *a fortiori* tendría que ser muy extensa y que, además, ya existe, gracias a Antonio Carreira), junto con un índice analítico y de nombres que complementara al de materias. El argumento central, sin embargo, no me ha terminado de convencer. Pero yo no me encuentro entre las personas más familiarizadas con la obra de Caro y, por eso, lo más probable es que yo esté en el error. Aunque puede también ocurrir que, en el campo de la historia de la antropología cultural, yo dé más importancia epistemológica que Castilla a determinadas características y su continuidad, y menos a otras que él destaca, y que cambian más rápidamente. El caso es que, tras leer con la atención que merece *El análisis social*, sigo pensando que hay una gran coherencia de planteamiento desde el principio hasta el final en la obra de Caro —el derivado del historicismo alemán original— y que las diferencias en el tiempo en cuanto a temas, opiniones, énfasis y métodos son menos cruciales, por ser todos estos cambios dependientes entre sí y, en última instancia, del desarrollo de ese planteamiento.

El mismo Castilla escribe que Caro era consciente de que “cualquier método debe tener muy presentes las características de los objetos sobre los que se va a aplicar” (p. 123) y lo que de tales objetos —que variaron mucho, según las circunstancias— siempre interesaron a Caro, a tenor del análisis de Castilla, y que éste llega a reconocer en el libro, fueron sus transformaciones históricas. Así, por ejemplo, al tratar del cambio que se registra en 1949, por ejemplo en *Los vascos*, con ocasión de la adopción del enfoque biológico de Von Uexküll, Castilla nos informa también de que Caro se vio muy influido en esos años por “seguidores de Boas como Kroeber, Benedict y, sobre todo, [...] Herskovits” (p. 95), quienes abogaban por “un estudio ‘totalitario’ de la cultura y de la sociedad”. En el tema elegido por Caro, “la observación total de una sociedad como la vasca, exige, además, el recurso a la historia para mostrar tanto su complejidad como el significado que determinados rasgos han tenido en la configuración de su estado actual [...]. En definitiva, Caro Baroja recurrirá en *Los vascos* a un funcionalismo cuyas raíces teóricas están en la obra del barón Jakob von Uexküll, y a un configuracionismo de raíces americanas” (p. 92).

El siguiente cambio, el de la adopción de un segundo funcionalismo —el de un Evans-Pritchard despojado del estructuralismo ahistórico de Radcliffe-Brown—, Castilla advierte enfáticamente del interés en él de Caro por su convergencia con sus proyectos historiográficos (pp. 107-122). Hay una conocida frase de Caro sobre ese periodo que Castilla hace bien en matizar y relativizar (págs. 107-108), pero que

sigue siendo significativa desde mi punto de vista: “Yo en 1952 era ya talludo para acólito. Sin embargo, del trato con Evans Pritchard saqué mucho provecho, mucha claridad, muchas relaciones..., pero no entré en su escuela o grupo porque yo he sido siempre en esencia un historiador”.

El paso al cuarto periodo, el de los estudios en historia social —notablemente, el de minorías como los moriscos, los judíos o las brujas—, no supuso un abandono de esta constante historicista, sino un apuntalamiento de la misma tras siete años de interés por el funcionalismo: “lo que transmiten estos estudios sobre minorías es la presencia continua de una identidad sometida a opresión; a la par, tanto la forma de ser como la manera en que son oprimidas esas minorías se transforma constantemente” (p. 139).

Todavía en la etapa final, el de interés por conceptos como el de “arquetipo”, Castilla reconoce que, para Caro, “cada representación del arquetipo es distinta al resto, pero a la vez está emparentada con ellas por una línea evolutiva factible de ser reconstruida en muchos de sus elementos [...]. El nexa que pone en conexión las distintas representaciones del arquetipo y que revela el sentido unitario de todas ellas, es el tiempo. En definitiva, el arquetipo resulta también fundamental para subrayar que las culturas, a pesar de las particularidades que las hacen diferentes de un tiempo o de un espacio a otro, mantienen una continuidad de temas y preocupaciones esenciales para el hombre” (p. 225).

El escepticismo (cuando no la beligerancia) de Caro hacia las formulaciones teóricas y las explicaciones generales complejas (que no su afán por la precisión en los conceptos y en el análisis, que Castilla expone bien en la tercera parte del libro, pp. 173-292) es igualmente sintomático de ese planteamiento de fondo, acentuado en la etapa final tras perder interés en el enfoque funcionalista. El fenómeno vuelve a recordar a Boas y su escuela, para la cual el término “teoría” llegó a convertirse en una fea palabra, casi un tabú, provocando con ello a la larga, en la antropología de los EE. UU., la doble revolución “nomotética” (en expresión de Marvin Harris) de la ecología cultural y el neo-evolucionismo. Caro no participó en esa revolución; prefirió desarrollar la historia social, uniéndose así a los mejores exponentes internacionales de este género historiográfico, como los marxistas británicos Eric Hobsbawm y Edward P. Thompson. Sin embargo, no le interesó mucho la historiografía de la escuela francesa de los *Annales* y su teoría sobre los tiempos históricos de diversa duración, como tampoco la del estructuralismo marxista.

Tampoco le entusiasmó el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. A diferencia de lo que hiciera con el de Radcliffe-Brown, no intentó siquiera con el del sabio francés un ajuste o lectura en favor del análisis histórico. Si lo hubiera hecho, Caro se habría adelantado también a la práctica de lo que hoy se conoce como antropología histórica. Aunque Castilla afirma que lo hizo, lo dice en el sentido de que Caro practicó la historia social, o en el no menos indudable de que estudió la historia de las manifestaciones culturales a la vez que el acontecer histórico con conceptos antropológi-

cos (pp. 122-135). Pero la antropología histórica actual no debería confundirse con la historia social (el propio Caro no lo hizo, que yo sepa) y, además, tiene una genealogía intelectual más enrevesada que la que entronca con el funcionalismo o con la antropología en alemán enraizada en Herder. A partir de 1960, el interés por la historia de esta doble tradición vino a articularse con razonamientos paralelos sobre estructuras sociales, políticas, económicas y cosmológicas y los efectos de éstas sobre el tiempo, incluido el percibido por los integrantes y actuantes en ellas. Los más innovadores de tales razonamientos provienen de teorías explicativas generales que no impresionaron a Caro, notablemente las del neo-evolucionismo, el estructuralismo de Lévi-Strauss y la tradición historiográfica francesa de los *Annales* y del materialismo histórico.

Dicho con otras palabras: en el pensamiento de Caro, muy bien recogido por Castilla, creo que falta una clara noción estructuralista del tiempo cultural, que es el concepto clave de la antropología histórica tal como creo que se la entiende hoy. Sobre el esencialismo de Barandiarán, su discípulo propuso la tesis del cambio permanente e inevitable, no interesándole mucho la idea de que puede darse cambio y continuidad a un tiempo (o, mejor, a diferentes tiempos, unos más incluyentes que otros) y que el cambio no es necesario o automático *per se*.

Por otro lado, la antropología histórica actual surgió de un contexto investigador muy preciso: el de una revisión de los estudios de sociedades “sin historia” que habían sufrido el colonialismo europeo, incluido el intelectual: las de la India, el África negra, las islas Hawaii, la América andina. Caro optó por la historia europea —llama poderosamente la atención su consistente desdén por las culturas indoamericanas, que cabría relacionar con su convicción kantiana de que el conocimiento antropológico debe empezar por el de uno mismo antes que por el ajeno—, con una extraordinaria y notable excepción, la de su estudio del Sahara español y el Magreb, en su etapa más funcionalista.

Frente a la diversa temporalidad de las estructuras culturales, y su articulación compleja con la acción humana, el gran antropólogo español prefirió decantarse por la temporalidad existencial y subjetiva concebida por Heidegger, a medida de cada ser humano y sus circunstancias particulares.

Juan J. R. Villarías Robles
CSIC
villarias@filol.csic.es

Certezas e incertidumbres de la profesión: visiones de futuro para los antropólogos

SEISER, Gertraud, Julia CZARNOWSKI, Petra PINKL y Andre GINGICH (eds.) 2003, *Explorationen ethnologischer Berufsfelder. Chancen und Risiken für UniversitätsabsolventInnen*. [Exploraciones sobre el campo profesional etnológico. Nuevas esperanzas y riesgos para los graduados]. Viena, Austria, Serie WBEA, tomo 13, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, 319 pp.

La historia del desarrollo de la disciplina antropológica muestra características propias en los diferentes países europeos, motivadas por sus peculiaridades históricas. En Austria existe una específica que consiste en la separación entre *Volkskunde* (Antropología Europea) y *Völkerkunde* (Antropología Social y Cultural centrada en la investigación extraeuropea), una herencia de 150 años que sólo se produce de manera similar en algunos países de la Europa del Este y del Sur. De esta manera está institucionalmente establecido que quien analiza culturas ajenas no tiene por qué estudiar la cultura propia. Dado que los recientes enfoques de la investigación social incitan a la interdisciplinariedad, extendiendo los contenidos de la propia disciplina, como autora de la reseña que ha basado su formación profesional en el instituto de Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie en Viena (el más grande dentro del ámbito alemán y el único de Austria) pienso que es necesario retener esta separación para comprender mejor las propuestas de posibles alternativas profesionales para los estudiantes de la disciplina que presenta este libro.

Este *reader* puede entenderse como una respuesta a la pregunta: ¿existe una vida /un futuro (profesional) más allá de la tesis? “*En el campo de la etnología, antropología social y cultural o Völkerkunde como se llama en Austria, no hubo nunca una definición que aclarara el campo de aplicación profesional fuera del ámbito científico, por ejemplo para los colectivos de médicos, de derecho o los psicólogos* (p. 9)”. Tampoco hacía falta mientras estaba en vigencia el antiguo plan de estudios que empujó a una única salida profesional, el título de *Doctor phil.* Es decir, no existía la posibilidad de finalizar la carrera con el grado de “licenciado”, escalón importante que produjo un nivel de *drop out* de entre un 40 y 50 % de los universitarios y una duración media de los estudios de ocho a diez años, contando casi siempre con un largo periodo de trabajo de campo (autofinanciado) fuera de Europa. Los pocos profesionales en ejercicio se abrieron campo en la enseñanza universitaria o los museos. La penúltima reforma del plan de estudios (a principios de los años 80 del siglo pasado) ya contenía la opción de finalizar los estudios con el grado de “licenciado”. Debido a esta modificación necesaria -para adaptarse a los parámetros de los demás países europeos- el número de antropólogos en activo a finales de los años 80 se multiplicó o literalmente explotó y lo que antes ya era un

campo limitado, ahora no dará cabida a la avalancha de nuevos profesionales. Como agravante a esta situación se sumó la reducción de subvenciones para la investigación en las ciencias sociales, tendencia general que se vivía también en otros países europeos.

Estos antecedentes y seguramente otros más no mencionados son el punto de partida para plantearse seriamente la búsqueda de nuevas salidas satisfactorias. Ante una situación de fusiones, el instituto vienés tuvo que replantearse preguntas como: ¿qué clase de profesionales producimos y en qué número?, ¿cómo podemos mejorar la preparación profesional?, ¿qué posibilidades hay y qué responsabilidad les cabe a los propios antropólogos para introducirse en estos campos?

Los resultados de unas jornadas -tituladas *¿Para que estudiar etnología? Perspectivas profesionales y cualificaciones necesarias*, que tuvieron lugar en Viena en mayo 1999- y de dos seminarios -llevados a cabo durante el año académico 1999/2000, denominados *Exploraciones sobre el campo profesional etnológico*- se plasman en este *reader*, entrelazando las experiencias en el campo antropológico tanto de los individuos que trabajan en los campos tradicionales de la disciplina como los que ejercen su trabajo en otros campos. Las contribuciones están firmadas por más de 29 autores y su contenido se compone, en general, de artículos y entrevistas que llegan al lector como *flashes* e impulsos, provocados intencionadamente por los autores lo que a su vez hace la lectura muy inquietante.

Formalmente, el *reader* comprende tres grandes apartados. La primera parte con el título: *Etnólogos y el mercado laboral austriaco: tendencias y estrategias* intenta mostrar una visión global de la posición de los etnólogos en el mercado local. Entre otras contribuciones tenemos una evaluación cualitativa, a través de entrevistas, con compañeros del instituto que leyeron su tesis en las últimas tres décadas y que narran sus experiencias profesionales. Yo personalmente hecho en falta la mención de un aspecto más bien político que no se refleja suficientemente en estas entrevistas como es la entrada de Austria en la Unión Europea. Sin entrar en la polémica, el ingreso en la mitad de los años 90 ha tenido sus consecuencias en el campo científico. Los profesionales que terminaron su carrera universitaria antes de los tardíos 90, apenas disfrutaron de becas predoctorales. La mayoría de los trabajos de campo se desarrollaba de forma autofinanciada; la situación normal en estos tiempos era el perfil del “Werksstudent” (el estudiante que trabajaba simultáneamente, fuera de su profesión, para cubrir la subsistencia). Esta experiencia laboral por no ser profesional, no sólo no figura en los CVs, sino que, además, se interpreta en los tribunales de evaluación de aquellos países que llevan más tiempo en la Comunidad Europea, como una temporada improductiva en términos científicos. Volviendo al primer apartado, éste incluye también un análisis sobre la percepción del desempleo profesional reflejado en las estadísticas de paro. Michael Tölle, en su aportación más optimista, intenta hacer ver en el estudio de la antropología un “riesgo calculable” en comparación con la opción de escoger una carrera de “moda” como mostró el

“boom” en medicina o derecho, que se convirtieron en los últimos años en unas opciones “peligrosas”. El análisis de Nöbauer y Zuckerhut delinea el perfil del profesional con más posibilidades en el mercado local, que, aunque carece de aspectos novedosos entre los que ejercemos la profesión, parece que todavía es realidad: “*se trata de un hombre joven y de raza blanca, nacionalidad austriaca, procedencia de nivel social medio-alto, sin necesidad de prestar apoyo económico a niños o otras personas dependientes* (p. 19)”.

El segundo apartado pone el punto de mira en los campos tradicionales de la etnología y los somete a una lectura crítica en cuanto a los nuevos retos que nos ofrece la vida actual. También esta parte, como la anterior, se compone de trayectorias profesionales privadas de individuos del instituto vienés que indagan sobre la pregunta: ¿se puede vivir de la etnología? Entre los autorretratos vemos que algunos han “buscado su campo profesional” en los medios de comunicación, en ONGs, sociedades como “Miteinander lernen – Birlikte Ögrenelim”, “Frauensolidarität”, “Asylkoordination” o “CEDRI” (Comité Européen pour la Défense des Réfugiés et des Immigrés) en este último caso una antropóloga relata sus experiencias con los inmigrantes encarcelados. En general suelen ser entidades que están relacionadas con la ayuda al colectivo turco en Austria. Otra posibilidad dentro del campo de las ONGs es la figura de etnólogo como consejero para Naciones Unidas (Department of Peace-keeping Operations, Department of Political Affairs), la Unión Europea o la Cruz Roja, entre muchos otros. Aquí las expectativas están puestas en el papel de “experto”, como observador en procesos electorales, en ayudas humanitarias, en caso de catástrofes, etc. Las contribuciones por parte del colectivo de antropólogos son para esta organización, las procedentes de investigaciones científicamente fundamentadas, sobre temas de migración, huida o racismo, que les pueden ayudar bastante en su trabajo cotidiano. Por otra parte, consideran positiva una incorporación del colectivo en el proceso formativo de su personal. El conocimiento etnológico, en la mayoría de los casos especializado en una región concreta, ofrece la posibilidad de recurrir a un “*first-hand-knowledge*” que puede jugar un papel importante en la regulación o mediación de conflictos. Algunas cualidades de la antropología, como la capacidad de distinción en lo que se refiere a diferencias culturales y/o étnicas y la visión holística a la hora de enfocar situaciones complejas, son los argumentos para justificar la presencia de antropólogos en estos campos profesionales. Otro posible ámbito laboral, esta vez dentro de la población autóctona, será introducirse en el trabajo con jóvenes y adolescentes dado el hecho de que existe un gran número de turcos y ex - yugoslavos en segunda, y hasta en tercera generación como inmigrantes. Es una realidad que los jóvenes turcos tienen otros intereses que los bosnios o los austríacos, estos grupos tienden muchas veces a aislarse, porque no se toma en cuenta sus formas de vida o simplemente las peculiaridades de su alimentación. El problema de este campo laboral es que “pertenece” a los pedagogos sociales quienes ven con recelo la competencia en su ámbito, pero también es una realidad que en su

formación no hay asignatura alguna que les prepare satisfactoriamente.

Un campo prometedor para dar al colectivo más notoriedad pública es el terreno sanitario. En este área (así describen los autores la situación en Austria) se puede contemplar una ausencia plena de antropólogos. El artículo de Sonja Siegert y Julia Czarnowski observa el sector de la salud, arroja luz sobre la situación actual, y aclara las funciones de los antropólogos en el sistema sanitario. Ponen el ejemplo de los EE.UU. donde el colectivo -bajo el término “Cultural Competency”- hace tiempo está integrado en el sector. El hecho de vivir en una sociedad multicultural donde la percepción del enfermo/sano, sobre todo entre personas con otro origen cultural, ni está clara, ni sólo atañe al campo de la medicina tradicional, es la línea de argumentación de las autoras, que abogan por la necesidad de una reforma cualitativa en este sector. Relacionado con esto mencionan la importancia de conocimiento sobre el “vocabulario cultural”: “*Cuando aprendemos otro idioma por una parte no se debe predeterminar que el contenido semántico es para todos el mismo pues es bastante probable que la persona que habla en su idioma (turco) de repente se de cuenta que también se puede traducir una palabra de otra manera. Quiero decir que la comprensión de la palabra se puede relativizar. Esto puede pasar igual en alemán... (p. 223) ”*. Johanna Fest, refiriéndose a la definición oficial de “salud” de la WHO (World Health Organisation) con la cual no esta nada de acuerdo, piensa que hay que empezar por analizar estos términos por su visión etnocentrista. Critica que la definición de salud implique una estática, cuándo, según la antropóloga austriaca, se trata más bien de un proceso en el cual “estar sano” debe ser nuevamente redefinido. Según Feest, también el término “bienestar” no puede ser más que un juicio subjetivo. De forma paralela con el sistema occidental estandarizado existen en muchas partes del mundo formas “tradicionales”, no occidentales, que deberían complementarse con el primero.

Para finalizar la gama de posibilidades que muestra este *reader* para futuros antropólogos queda por mencionar la tarea de *coaching-and training* para *practitioners*. La función del antropólogo puede ser en este caso más positiva, el del *mediador* entre diferentes opciones y estilos de vida. En el fondo su labor consiste aquí en tomar en serio los prejuicios que existen, por ejemplo, dentro del cuerpo policial frente al colectivo de inmigrantes y crear diálogos e intercambios de opiniones en un clima más relajado con una base de respeto mutuo. Daniela Digruber y Elisabeth Strasser que firman la contribución, presentan este futuro campo profesional, a través del proyecto NAPAP que se desarrolla en contexto europeo desde mediados los años 90 en nueve países (Bélgica, Dinamarca, Alemania, Francia, Gran Bretaña, Italia, Países Bajos, Austria y España). El contenido de NAPAP consiste en preparar al cuerpo policial de manera especial para el trato con inmigrantes y para evitar la discriminación. Este proyecto fue financiado en Austria hasta el año 1999 por la Comisión Europea en cooperación con el gobierno austríaco y desde entonces la financiación pasó en su totalidad al Ministerio Interior de Austria.

El *reader*, aunque por su montaje *ad hoc* muestra muchas repeticiones que hacen la lectura un poco fatigosa, tiene un mensaje claro: aquí hay un colectivo profesional que ha hecho un trabajo de reflexión sobre su papel dentro de nuestra sociedad, pues ha comprendido que si no busca nuevos horizontes en su propio ámbito socio-cultural corre el peligro de quedarse sin terreno laboral, sobre todo fuera del campo científico. Busca la fórmula de hacerse conocer y ser demandado popularmente sin perder la reputación académica, porque sabe perfectamente que limitarse sólo a su propia torre de marfil significa firmar su misma extinción. En su conjunto el *reader* se puede interpretar (de forma positiva) como un “catálogo de autoempleo” que desprende ilusión, energía, esperanza y mucha voluntad, “virtudes” que todavía parecen una variable permanente para escoger esta profesión que siempre ha sido algo más que un trabajo, un compromiso social.

Waltraud Müllauer-Seichter
CSIC
Traude@filol.csic.es