

Reseñas

Gran ópera, ficción y antropología en el mayor río del mundo

Manuela CANTÓN DELGADO

Departamento de Antropología Social. Universidad de Sevilla
mcanton@us.es

CALAVIA, Óscar. 2008. *La única margen del río*. Sevilla: Algaida.

Inventada y concebida como una novela de aventuras, *La única margen del río* es sobre todo una exquisita puesta en escena de la áspera y violenta realidad de la Amazonía en los tiempos del auge y de la posterior decadencia del caucho. Su autor, Óscar Calavia, es un antropólogo riojano que marchó a Brasil hace más de dos décadas. Desde hace años es profesor de la Universidad Federal de Santa Catarina y bien conocido por la antropología americanista, tanto española como latinoamericana. Sus investigaciones entre indios amazónicos del Río Acre se iniciaron a comienzos de la década de los pasados años noventa, cimentando un sólido conocimiento de la realidad cultural indígena del interior del Brasil y dando lugar a una producción extensa, intensa y compleja cuyo hilo conductor no es en modo alguno reductible. Esta obra de ficción no retrata su propia experiencia de investigación, pero la trama que inventa se halla a todas luces inmersa en un universo que conoce. Y tal vez por ello los indios de esta novela no están velados, tergiversados u ocultos tras su diferencia radical, tienen voz.

Los lectores de Óscar Calavia saben que sería imprudente considerar esta obra como su primera incursión en la literatura. Sus abundantes textos académicos han mostrado extensamente que estamos sobre todo ante un escritor singular, capaz de muchos registros y de una lucidez poco común, un antropólogo que siente una aversión metódica hacia los lugares comunes, que reflexiona con perplejidad sobre los otros sin falsear la distancia ni forzar indulgentemente la proximidad, que recorre muchos de los pliegues inesperados de nuestra relación con las culturas que observamos y que, tal vez por todo ello, ha preferido muchas veces el ejercicio ensayístico que le permite ganar libertad¹. Es un autor que frecuenta las paradojas y encara los convencionalismos de la disciplina, conceptuales y textuales, pero que probablemente no suscribiría sin más el giro al significado anunciado a bombo y platillo

¹ Son conocidas sus colaboraciones regulares con *Revista de Occidente*.

hace unas décadas o la borrosidad de géneros que trajo la reflexión posmoderna². No se si se situaría cómodamente en las antípodas de Clifford Geertz, James Clifford o Renato Rosaldo, y de poco serviría ubicarlo en el limbo de indefinición que llamamos Antropología Simbólica, donde caben pensadores tan opuestos como el mismo Geertz y, este sí más próximo a la sensibilidad teórica del autor que reseñamos, el recientemente desaparecido Claude Lévi-Strauss.

A la vez, los conocedores de las críticas, que la antropología de los últimos años ochenta opuso a la tozuda emulación antropológica de las epistemologías y rutinas positivistas, saben que la relación entre ciencia social y literatura no puede ser ya mirada condescendentemente o apenas de reojo. La crisis de representación³, que derivó de la antropología comprensiva e interpretativa de Clifford Geertz, tuvo la virtud de discutir el realismo etnográfico como género y el ideal de objetividad positivista como pose científica, e igualmente de confrontarnos con los textos que escribimos como si contuvieran ese imposible espacio de reflejos que aterra en los espejos borgianos. Pese a toda esta tradición, es interesante pensar que la antropología viene revelando su capacidad para coexistir con las inclinaciones políticas, burocráticas, aplicadas, oraculares y hasta mesiánicas más o menos disimuladas detrás de la vocación de muchos, pero siempre he tenido la impresión de que lleva peor la eventual presencia entre sus filas de escritores de ficción. Es posible que nuestra disciplina conserve esa suspicacia que viene con el reproche a la textura literaria de sus productos, la mala gana con la que a veces asumió la inequívoca naturaleza ficcional de sus construcciones interpretativas, o los complejos y sinsabores generados por el inevitable carácter idiosincrásico del modelo etnográfico clásico y, en definitiva, por la consiguiente y fatal puesta en entredicho de su legitimidad como ciencia. Pero queda la sensación de que el fantasma de una ciencia devaluada avanza sólo para secuestrarnos la imaginación.

Por último, los no vacilantes, al reconocer el poder de la práctica etnográfica para confrontarnos con lo que somos y producir autoconocimiento reflexivo, saben que más allá de anecdotarios, memorias, diarios y confesiones posmodernas, la ficción literaria es mucho más que un cauce legítimo para ensayar un desahogo bohemio o soslayar cómodamente las citas de autor y las notas al pie. La divisoria entre antropología y literatura es vacilante, ambas estimulan nuestra capacidad de extrañamiento y perplejidad, remueven las certezas y nos inoculan la incredulidad. En una entrevista publicada en el año 2008, Óscar Calavia afirmaba: “La antropolo-

² Me permito la libertad de interpretar algunas palabras del autor durante la entrevista realizada, en el año 2008, en el programa de radio que lleva el Departamento de Antropología Social de la UNED.

³ “La autoridad de los estilos ‘gran teoría’ parece momentáneamente suspendida a favor de una atenta consideración de cuestiones como la contextualización, el sentido de la vida social para quienes la protagonizan y la explicación de las excepciones y la indeterminación en los fenómenos observados... lo que llamamos ‘crisis de representación’... es el estímulo intelectual responsable de la vitalidad que muestra actualmente la escritura experimental en antropología... La crisis nace de la incertidumbre acerca de los medios apropiados para describir la realidad social” (Marcus y Fischer, 2000: 29).

gía, como la literatura, modifica la visión sobre un asunto. Una antropología que no tenga esa premisa es algo burocrático⁷⁴.

La única Margen del río es una obra de ficción escrita por un antropólogo que conoce de primera mano la textura de esa realidad que narra. Decenas de artículos y varios libros lo prueban y tal vez sea su investigación más extensa, contenida en el libro *O nome e o tempo dos Yaminawa* (2006), donde encontramos la sustancia etnográfica de *La única margen del río*. Aquella obra recoge los entresijos de lo que el autor ha denominado en algún momento anti-etnografía, jugando con la probada imposibilidad de hacer encajar a la comunidad Yaminawa en ninguno de los cánones, patrones o convenciones postulados para la explicación antropológica de los fenómenos socioculturales. Se trata de una obra que buscó intencionalmente situarse en la confluencia de la Historia con la Antropología y en la que el autor juega a recorrer intersecciones y variaciones sobre los mismos temas —fiestas, parentesco, economía, estructura interna, organización social, fronteras—, trenzando todo ello con crónicas de los pobladores del Río Acre, construidas sobre relatos, fábulas, memorias locales, buscando finalmente una forma descriptiva que no aislase la estructura de la historia.

Lejos de remontarse a un pasado intemporal, *La única margen del río* relata casi tanto como documenta el desencanto y la lucha encarnizada entre dos modelos antagónicos de civilización a principios del siglo XX, cuando se empezó a despeñar el codicioso sueño del caucho —mejor, la *seringa*— en el corazón de la mayor selva del mundo. Descrito en primera persona como un hombre solitario y taciturno, un fin de hombre en un fin del mundo, Ismael, el protagonista, llega pobre a una selva que en esos años va dejando de ser el paraíso, una tierra enfangada y trágica que no conoce y a la que arriba en 1913 reclamado por un pariente acomodado al que encuentra ya difunto; un pedazo interminable y laberíntico de selva en la que se arraiman moradores avezados a cuya ruindad debe aprender a sobreponerse. Ismael se vuelve poco a poco un superviviente que aprende a defenderse e incluso a prosperar, que acabará conociendo la realidad indígena en las entrañas de la exuberante selva, que se enamora y que, llegado un momento, lo pierde todo. Es entonces cuando comienza a contar su historia. Todo ello en cinco partes —*Belén, Manaos, Imperio, La Mansión, La Selva*— y un Final —*De vuelta*—. Y la novela, fluida y elegantemente, va narrando cómo Ismael se hizo esclavo, fue engañado, seducido, llevado al límite de sí mismo, confrontado con una multitud de personajes extraordinariamente descritos, algunos de ellos muy explícitos, a los que contraponen algunos otros sólo insinuados, sugeridos, alguno —alguna— de ellos asombrosamente centrales. Se ha dicho que los personajes femeninos de esta novela están muy bien traídos, lo que me hace recordar a las mujeres que habitan los desiertos liminales de Cormac MacCarthy, seres enteros y respetados, fuertes y sutiles, sin atisbos de corrección política ni inclinaciones fatigosamente abnegadas. La descripción de atmósferas y paisajes sobrecoge. Se suceden los pasajes memorables, como el de la larga travesía

⁷⁴ “En la otra margen. Entrevista a Óscar Calavia”, texto de José María Lander. *Piedra de rayo*. Primavera de 2008. *Revista riojana de cultura popular*, 28: 11–20.

en el Garanhuns, un navío sucio y melancólico que, atravesando la tierra de las seringueiras, alcanza las tierras de Imperio, el seringal utópico levantado en medio de la selva, con casas pulcras y calles bien definidas, propiedad del visionario Klein. Los indios y la selva, el corazón de la vida amazónica en su conjunto, son retratados en ese avance silencioso que les devolvía unas tierras saqueadas en nombre del progreso, que habían sido arrasadas por la implacable maquinaria económica, y que poco a poco iban siendo abandonadas tras la crisis del mercado del caucho. Las religiones, no sólo en forma de movimientos mesiánicos exquisitamente descritos y documentados, se llevan también su parte en esta gran ópera selvática. Y el mismo río, una metáfora ya veterana de la literatura y de la filosofía, que tantas veces ha encarnado el viaje hacia lo desconocido, es en esta novela una sombra cargada de poder y a la vez una permanente exhortación a la aventura y, claro, a la introspección. Son el mismo río Amazonas, pero también el Ucayali, el Juruá, el Purús, confundidos en un magma de zonas navegables, rápidos, cataratas. En las orillas del gran río, siempre invisibles desde el otro lado, se desparraman ciudades descritas en su rapacidad, codicia y extrema crueldad, ciudades que crecieron con la expansión colonial y que quedaron luego agostadas por la actividad depredadora de seringueiros —brasileños— y caucheros —peruanos—.

También se ha dicho, y lo ha dicho nada menos que el escritor chileno Jorge Edwards, que esta es una novela conradiana. En el año 2007 obtuvo una mención especial del jurado del I Premio Ciudad de Logroño, lo que trajo su publicación en 2008. En ese mismo año Óscar Calavia publicó también *Las botellas del señor Klein*, de la que se ha escrito que es un cubo de Rubik literario, pero es también una ficción fragmentaria que cabría nombrar como estructuralista, erigida sobre variaciones casi hipnóticas y que le valió a su autor el XXXI Premio Internacional Tigre Juan de Oviedo en el año 2009. Mis reflexiones no corresponden lógicamente a las de un crítico literario, pero estoy con el autor cuando sugiere que nuestros estudiantes de antropología tal vez deberían atreverse leer a Joseph Conrad, y cabría añadir a Raymond Carver, a Malcolm Lowry, a Borges, a García Márquez, a Poe. También a ver, y ver con otros ojos, más cine; de hecho, como el mismo autor ha confesado en alguna entrevista, la suya es una novela casi más basada en motivos cinematográficos que literarios. Muy concretamente se refiere al cine de Herzog. En fin, Óscar Calavia ha explicado alguna vez que de algún modo trató de cerrar con una ficción propia el ciclo que abren las ficciones que escuchamos a los nativos, en su caso los indios yaminawa; de contar esa historia propia que a veces piden esos mismos nativos al antropólogo, y que desde luego no se declararía en modo alguno partidario de incrementar sin más el tenor poético de la antropología o de añadir esas dosis de emoción de las que parece siempre desprovisto el frío análisis⁵. Pero persiste esa invitación a adentrarse más allá en las ficciones de los otros, los escritores de literatura, que nos inspiran o nos desentumecen, que nos amplían las claves para mirar la realidad y para encarar este oficio nuestro de mediadores e intérpretes de la cultura

⁵ De nuevo retomo unas palabras pronunciadas por el autor durante la entrevista de 2008 en el programa de radio de la UNED.

—ella misma ficción— que producen asimismo ficciones, sin rendirnos a los excesos academicistas *per se* y sin la esclerosis de la fidelidad no siempre bien entendida al método científico, por muy posparadigmáticos que sean los tiempos que vivimos; o a valernos de él con menos servilismo y con más audacia, quien sabe si por ello con más rigor e, indiscutiblemente, con menos ceguera; a ganar sensibilidad y libertad sin menoscabo para el ejercicio de reflexión teórica y rigor científico al que, con todos los matices que queramos, finalmente nos debemos.

Talvez a etnografia deva fazer fronteira com a ficção. Não uma fronteira vazia, preservada por vastas terras de ninguém, mas uma fronteira cheia, abarrotada, que é imprescindível visitar. Quando deixei pela última vez a aldeia Yaminawa, não pensava ter muito o que dizer da experiencia; quase doze anos depois, as inúmeras lacunas de então tornaram-se indizivelmente eloqüentes, e os Yaminawa parecem habitantes cada vez mais nítidos de um país imaginario...

Mas não estou dizendo que a etnografia seja uma ficção: isso já foi dito, de um modo mais ou menos inócuo. Uma fronteira, afinal, exige algumas regras diferentes de um lado e de outro. Deste lado exige, por exemplo, que se explicitem as fontes do relato (Calavia, 2006: 13).

También deberían entonces asomarse nuestros estudiantes al relato de esta aventura enhebrada con los jirones de una historia trágica, la de la Amazonía: una muestra de la mejor fabulación que es también un sutil y poco convencional viaje iniciático inventado por quien podría imaginarse ya de vuelta, y que en cambio prefiere regresar una vez más sobre sus pasos amazónicos, dando un generoso y sofisticado rodeo metanarrativo.

Referencias bibliográficas

CALAVIA, Óscar

2006 *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre.* São Paulo: UNESP.

2008 *Las botellas del Señor Klein.* Madrid: Lengua de Trapo.

MARCUS, G.; FISCHER, M.

2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas.* Buenos Aires: Amorrortu.

La religión como observatorio o celosía

Manuela CANTÓN DELGADO

Departamento de Antropología Social. Universidad de Sevilla
mcanton@uc.es

CORNEJO, Mónica. 2008. *La construcción antropológica de la religión. Etnografía de una localidad manchega*. Madrid: Ministerio de Cultura.

Hace un tiempo se proclamó que tras la Segunda Guerra Mundial los estudios de religión empezaron a languidecer, a la vez que agotaban el vivero que representaba la tradición intelectual de pensadores como Durkheim, Weber, Malinowski o Freud. No es exagerado afirmar que la antropología de la religión europea y anglosajona —la latinoamericana es otro caso— va dejando de presentar esa sintomatología que llevó a Clifford Geertz, hace ya más de tres décadas, a oficializar su lenta convalecencia (Geertz, 1973). Evidentemente no estaría de más preguntarse hasta que punto la propuesta de *la religión como sistema de símbolos* a él debida, con toda su carga para-fenomenológica de *estados anímicos, motivaciones, aureolas de efectividad y concepciones de un orden general de existencia*, así como la consiguiente desatención al juego de las interacciones sociales, o el trabajo sobre los símbolos que aparece como disecado en dos tiempos escindibles, no ha demorado aún más el fatigoso proceso de recuperación¹. De hecho, somos muchos los antropólogos que de un modo u otro hemos confiado largo tiempo en la definición de religión propuesta por Geertz, en palabras de Mónica Cornejo, “tan generosa existencialmente”.

Mientras tanto, la innovación religiosa en estos tiempos de movilidad y globalización ha vuelto a estallar en un asombroso calidoscopio de fragmentaciones, transformismos, hibridaciones y borrosidad de límites. La sociología de la religión fue ganando terreno en la exploración de los nuevos escenarios urbanos y entre las religiones emergentes e intersticiales, los Nuevos Movimientos Religiosos o las formas locales de sistemas religiosos flexibles, reticulares y que a día de hoy producen a buen ritmo verdaderas comunidades transnacionales de creyentes. La antropología, al menos en España, se ha sumado después². Y lo ha hecho una vez consumada la *crisis de objeto*, sin apenas reflexión sobre el equipaje de llegada, sobre el ambiguo y perturbador *reavivamiento* de un campo clásico, el de la antropología de la religión, casi siempre mirado de reojo y más propenso a contraer, sufrir y multiplicar

¹ Ese trabajo en dos momentos es bien conocido: “El trabajo antropológico de la religión es por esto una operación en dos etapas: primero, se trata de analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos... y, segundo, se trata de referir estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos” (Geertz, 1988–1973–: 117)

² Los trabajos sobre minorías religiosas, llevados a cabo por el equipo de Joan Prat —Universitat Rovira i Virgili de Tarragona—, Manuel Delgado —Universitat Autònoma de Barcelona— o la misma autora de esta reseña, constituyen las excepciones a un panorama, en general, más centrado en las manifestaciones tradicionales de la llamada *religiosidad popular*.

hasta el coma epistemológico todos los padecimientos endémicos de la disciplina. Uno de los efectos de esa más temprana presencia de la sociología de la religión, siempre más ambiciosa desde el punto de vista de la producción teórica, en contextos en los que la secularización no hacía imaginar las nuevas transformaciones del campo religioso, es que quienes desde la antropología social nos aventuramos en esos escenarios hemos acabado inevitablemente enredados en la ya larga historia del desmentido a la tesis sociológica de la secularización³.

Pese a que podría haber prescindido con comodidad de toda esta problemática rápidamente esbozada, el libro de Mónica Cornejo también se ocupa de ella. La autora es una antropóloga joven, pero vuelvo sobre el delicado y complejo andamiaje intelectual de su obra y me cuesta identificar los síntomas de esa juventud. Tal vez haya que buscarlos en la frescura y hasta el descaro con el que afronta viejos problemas del veterano campo de la antropología de la religión, en la soltura con la que dialoga con la tradición disciplinar, o en esa destreza con la que liga elementos que rara vez van juntos. En efecto, su trabajo participa de ese sentido de la introspección disciplinar al estilo posmoderno y a la vez reivindica una antropología de factura clásica que *efectivamente* hable de los otros, de lo que grupos e individuos reales hacen y dicen. Asombra además el entusiasmo casi inverosímil con el que se abre paso en una realidad social como la del catolicismo parroquial manchego de Noblejas y cómo vadea lo que podría acabar convertido en una monografía de comunidad con todo su tedio y toda su, muchas veces menospreciada, grandeza. Y al mismo tiempo estamos ante un trabajo que es también, a fin de cuentas, una suerte de *post*-monografía de comunidad. Lo mostrado en *La construcción antropológica de la religión* es una antropología de los sistemas de prácticas religiosas excepcionalmente consistente y robusta, casi reivindicativa de su veteranía, sus fragilidades y sus logros.

El libro de Mónica Cornejo se detiene en la exploración etnográfica y teórica de la vida cotidiana en Noblejas, un pueblo manchego “a diez minutos de Aranjuez”, y lo hace desde las complejidades de la imbricación entre la estructura social y el sistema religioso. Un caso “poco original”, en palabras de la autora, que acaba seduciendo por su espléndido abordaje. Aunque centrado en el examen de las relaciones que los noblejanos sostienen con la arquitectura simbólica y el entramado social que la religión tiende sobre ellos, la autora no descuida en ningún momento ese campo de minas epistemológico en que hemos convertido la construcción teórica de una antropología de la religión. Se muestra convencida de que problemas anticipados hace ya un siglo, como el propio *problema definicional*, no han de ser abandonados sin más consecuencia a su suerte. De hecho, no podemos cancelar sin más la reflexión sobre ellos, porque se trata de esa clase de problemas que no se superan

³ “A pesar de haberse realizado muchos esfuerzos para desplazar a la secularización de su posición dominante como pieza narrativa, sólo a mediados de los noventa comenzaron las formulaciones alternativas a ofrecer espacio suficiente a los sociólogos para realizar su tarea sin los inconvenientes de la adherencia al legado del pasado. Es probable que esto no se debiera a que los sociólogos vieran de pronto la luz en lo tocante a la resistencia religiosa, sino a que fue ése el período en que la modernidad misma fue objeto de cuestionamiento más radical” (Lyon, 2002: 63).

ni se resuelven, simplemente se posponen. El tono y el rigor con el que se rescata y vuelve honestamente sobre esos viejos problemas, pospuestos, mal resueltos, volteados, abandonados, desahuciados, reanimados y puestos a caminar de nuevo marcan sin duda el vigor de las aportaciones que podemos seguir haciendo.

En un campo como el de la antropología de la religión, sobre el que siempre planean las sombras geertzianas de los *ateos de aldea* y de los *predicadores de aldea*, la rabia iluminista de quienes siguen sin explicarse el fenomenal engaño existencial, ideológico, intelectual, político, en el que persisten los millones de creyentes del mundo y la condescendencia empalagosa —o la hostilidad recalitrante— de quienes tienen *algo que hacer* con la religión y lo quieren hacer fuera de las iglesias, Mónica Cornejo decidió —o decidieron por ella, a la vista de los resultados resulta anecdótico— tomar una “aldea” toledana como observatorio desde el que trabajar entre ateos, predicadores, curas y aojadores, visionarios y blasfemos, profetas reprobados, creyentes que no van a misa, quienes ven muertos y quienes sólo creen que otros los ven, liturgias complejas, polvorientas o desvaídas y santos modestos de probada eficacia, dejándoles hablar y luego levantando ella misma la voz para dejar claro que renuncia a cualquier atrincheramiento sea teologizante, fenomenológico, cognitivista, existencialista o para-religioso.

La autora encara la contemplación de la vida social noblejana desde la religión convertida en *observatorio* y se entrega a la minuciosa indagación etnográfica de los múltiples contextos sociales, en los que la práctica *admitidamente religiosa* se vuelve parte de la cotidianeidad hasta confundirse con ella, o se enhebra con la racionalidad instrumental de maneras más o menos insospechadas. Con ello nos enseña algo relevante: la investigación antropológica de la religión no es más excepcional ni más inmanejable que el tratamiento de las prácticas económicas, políticas, terapéuticas, festivas y otras. De hecho, lo que llamamos *admitidamente* religión nunca cae muy lejos de ninguna otra expresión de la vida social. Y hasta qué punto este modo de observar la religión nos devuelve una vez más a Durkheim lo demuestra el análisis crítico del legado durkheimiano que nos desbroza la autora, y su toma de postura a favor de un estructural-funcionalismo temperado y crítico. Es el acertado tratamiento de ese legado durkheimiano —aunque habría que recordar también el interés de Weber en los *efectos prácticos* de las religiones— el que le lleva a desnudar la religión del exceso de trascendencia que tantas veces ha distraído su análisis y a regalarnos afirmaciones desafiantes como la que sigue: “La sensibilidad mística es una excepción, a veces una excepción bastante ridícula... el homo religiosus no parece tan preocupado por la experiencia espiritual como por el compromiso social que comportan las relaciones con lo sagrado”. (Cornejo, 2008:13)

Esa des-trascendentalización de la religión es posiblemente lo que le lleva a eludir argumentadamente el debate en torno a qué es o no es religión, rehusando tomar partido en el trillado problema definicional y entendiendo la religión desde *lo admitidamente religioso*, tomándola como un *observatorio*, un ejercicio de perspectiva, un ángulo insólito desde el que observar la sociedad noblejana: o una celosía

para ver la sociedad *a su través*⁴; la religión como perspectiva y el perspectivismo como apuesta teórica. Se trata de un matrimonio, desde luego muy mal avenido —perspectivismo y estructural–funcionalismo—, en cuya convivencia pacífica ella cree. Es claro que no cedemos la definición de lo *admitidamente económico* a quienes recaudan impuestos, invierten en bolsa o menudean en los mercados ambulantes. Y también es claro que por fuera de lo admitidamente religioso pueden caer y de hecho caen prácticas que no dudaríamos en calificar de *religiosas*, aunque vengan marcadas por la provocación, la disidencia, el escepticismo, el ateísmo declarado u otras tantas maneras de mostrar intereses religiosos, sea del derecho o del revés. Es tan claro como que, aun siendo efectivamente provocador, sigue mereciendo la pena arriesgar que la religión puede ser antes un *observatorio* y una *excusa* que una dimensión irreductible de la cultura. Ya no creemos en esferas autónomas ni en sustancias subyacentes —hacia falta mucha fe—, y hace décadas que condonamos la pena a los constructivismos, seguros de que el juego social de las perspectivas y la atención a los recovecos de la construcción intersubjetiva del orden colectivo iban a iluminar zonas de la vida social que el cálculo estructural y positivista dejaba a oscuras. Es igual; inspirándose en Jack Goody, la autora afirma ya desde las primeras páginas que: “...Tan difícil es trabajar con definiciones como sin ellas, y la única elección que el investigador de la religión puede hacer realmente es si anticipa o pospone la declaración de un compromiso etnocéntrico previsible”. (Cornejo, 2008:14).

Esa firmeza en la toma de postura intelectual impregna todo el trabajo, se despliega en el encadenado de capítulos que siguen al marco teórico y a la metodología —“Noblejas”, “Prácticas religiosas y proceso social”, “Convivir con lo sagrado”, “Ritual”— y desaguan en la excelente reflexión previa a las conclusiones: “Cisma y continuidad en la sociedad secular”, en la que entran por primera vez en escena kikos noblejanos y apariciones marianas, a competir en un campo religioso católico–parroquial ajeno por tradición a psicofonías neocatecumenales o excesos videntes, pero ávido de “por si acaso”. En otras palabras, estamos ante un trabajo de una estructura bien armada, coherente e inteligible, con una sólida articulación de las partes y una textura narrativa sorprendente, impecable y, por tanto, extremadamente rara en una disciplina como la nuestra, que oscila entre el tono envarado de neutralismo positivista y el ejercicio esteticista que olvida el rigor, cuando no se burla de él, a cambio de casi nada.

La reflexión metodológica de esta obra es, por cierto, la antítesis del clásico reduccionismo que limita la metodología a un decálogo de prescripciones técnicas, esa caída a veces inconsciente en el hiperempirismo y en la creencia en sus virtualidades mágicas. No hay tampoco esa clase de fe en el trabajo de Mónica Cornejo.

⁴ Si las religiones en efecto, lejos de desaparecer, se fragmentan, multiplican, disfrazan o hibridan, también es cierto que hoy se trata más de entenderlas e interpretarlas como algo que rebasa las fronteras de las instituciones religiosas para filtrarse en la vida cotidiana de las maneras más imprevisibles y discontinuas. La religión no debería entonces encararse como “cosa en sí”, sino como algo “a través de lo cual” pueden pensarse la cultura, la intersubjetividad, la violencia, el género o el sentido del cuerpo (Rodríguez Brandão, 1995: 15).

La toma de postura es más bien *reflexiva* en el sentido de Pierre Bourdieu⁵, y de ahí que el entramado metodológico esté en todo caso pensado desde una teoría muy meditada. Pero hay que decir que el marco teórico y la abundancia de referencias bibliográficas no resultan asfixiantes ni caen en los habituales excesos academicistas. La teoría entra en un diálogo complejo e incesante, porque casi no es abandonado en ningún momento, con el propio proceso consciente y *reflexivo* de construcción del objeto. Y como cualquier lector lo bastante atento, informado e inquieto podrá comprobar, se trata de un diálogo que llega al final sin buscar el efecto de clausura, que no se apaga cuando termina la lectura, sino que deja imaginar las voces que se siguen escuchando al cerrar el libro. Puede que entre todas estas razones que expongo se encuentren aquellas que llevaron a conceder a Mónica Cornejo el Premio de Investigación Cultural “Marqués de Lozoya” 2007, por esta espléndida muestra de la mejor antropología.

Referencias bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre
2003 *El oficio de científico. Ciencia de la Ciencia y reflexividad*. Madrid: Anagrama.
- GEERTZ, Clifford
1988 [1973] *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- LYON David
2002 *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos
1995 “El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil”. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 10: 7–40.

⁵ La *reflexividad reformista o práctica* se presenta como proyecto de búsqueda —en la ciencia social y en el conocimiento que ésta puede producir— de sus propias condiciones sociales de producción, que analiza los presupuestos *escondidos* en las operaciones habituales de la práctica científica y se prolonga en una auténtica crítica de “las condiciones sociales de posibilidad y de los límites de las formas de pensamiento que el científico ignorante de esas condiciones pone en juego sin saberlo en su investigación” y que acaban realizando, *en su lugar*, operaciones científicas decisivas, como es el caso de la misma *construcción del objeto* de la ciencia (Bourdieu, 2003: 155–157).

Memoria, narración, cultura popular: implicaciones antropológicas

José Ignacio MONTEAGUDO ROBLEDO

Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre Cultura Escrita
 Universidad de Alcalá de Henares
 filandar@hotmail.com

DÍAZ DE VIANA, Luis. 2008. *Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

La Antropología en España no ha acabado de hacerse un hueco en el estudio de la memoria colectiva, y su voz se escucha muy raramente en el debate público sobre los usos sociales de la memoria y del olvido. Mientras que historiadores y filósofos llenan con sus columnas las páginas de opinión de los periódicos nacionales, dirigen sociedades públicas creadas para las conmemoraciones oficiales o nutren los estantes de las librerías —a veces con obras de altura—, los antropólogos españoles se ocupaban de otros asuntos y parecían tener poco que decir al respecto. Excepcionalmente, algunos se han acercado a los movimientos de “recuperación de la memoria histórica”, concretamente en la apertura de fosas y posterior entierro “honorable” de los represaliados de la Guerra Civil —Francisco Ferrándiz e Ignacio Fernández de Mata, por ejemplo—, en cuanto otros han indagado en la vertiente memorial que tiene que ver con el patrimonio y la identidad —Xerardo Pereiro, por citar otro ejemplo cercano—. Ante una carencia tan palmaria, una obra como ésta debe ser recibida con el máximo interés.

Hubo de ser un acontecimiento “histórico” el que desencadenó una serie de actuaciones científicas y cívicas sobre la memoria popular con notable repercusión pública. Me refiero a los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid —11M—. La reacción espontánea de la ciudadanía generó una explosión de símbolos —en su mayoría manifestaciones escritas— que fueron depositados en las estaciones ferroviarias donde acontecieron los luctuosos sucesos. La conservación y estudio de esos materiales fue objeto de un proyecto denominado Archivo del Duelo, desarrollado por un equipo de investigadores del CSIC. El libro que comentamos es en parte resultado de aquel oportuno proyecto y nos ofrece un ensayo que parte de ese acontecimiento —las reacciones populares a ese atentado— y aprovecha el extenso bagaje investigador del autor para reflexionar sobre asuntos de gran calado e imponente actualidad como el tiempo, la memoria o la incesante manía humana de narrar.

Bien sabe Díaz que recordar no es casi nunca un acto individual: es en la interacción social donde tienen lugar los procesos por los que damos significados a los recuerdos. Tratándose de hechos en los que intervienen más personas, es decir, excluyendo lo que sería una memoria íntima, autorreferencial —y aun ésta no sería más que “ilusión biográfica” (Bourdieu, 1999)—, los recuerdos están siempre

modulados socialmente, son inducidos por otros —¡recuerda esto!, ¡no olvides aquello!— y tienen una finalidad interpersonal. Además, es siempre una actividad lingüística, discursiva. De ahí la estrechísima relación entre recordar y contar, y por tal motivo es pertinente examinar juntas estas dos actividades. Por eso el autor nos recuerda que, en sus contenidos y en sus métodos, la antropología indaga más que nada sobre la memoria, la cual proporciona al ser humano “consciencia de sí mismo, conocimientos heredados de otros e identidad” (2008: 17). “La cultura es nuestra memoria social” (2008: 46), llega a decir más adelante, pues la memoria es “un conocimiento del que no podemos ser del todo conscientes, como no lo somos del aprendizaje de hablar o andar, pero que en su momento aprendimos. Nos une a otros hombres y a todos los hombres. Es la totalidad y unicidad de lo humano” (2008: 48). Caracterizada de esa manera, la memoria como facultad humana sería inseparable de la noción de cultura, y su transmisión mediante la narración ha sido durante mucho tiempo, y no debe dejar de serlo, tema de investigación preferido de la disciplina antropológica.

Concebido como un conjunto de ensayos convenientemente ensamblados para dar cuenta del tema, el libro comienza con una introducción común a la que siguen cuatro partes relativamente independientes, cada una con un breve preámbulo y un epílogo. La primera y última parte se ocupan directamente de la memoria y del tiempo, mientras que las dos centrales aportan argumentos desde dos caudales diferentes —pero estrechamente vinculados—: el de la cultura popular y el de la literatura. No obstante, la atención a la literatura oral —o “arte verbal”, como prefiere llamar, para salvar el oxímoron— fluye por toda la obra: las narraciones folklóricas, por ejemplo, son usadas en todos los capítulos como ejemplo o ilustración.

En el primer capítulo encontramos una de las principales aportaciones heurísticas, desarrollada a partir de una indicación de raíz aristotélica —tomada de Walter Benjamin y Carlo Ginsburg—, que consiste en diferenciar entre memoria y recuerdo, asimilando a estas categorías una serie de fenómenos que dan lugar a un cuadro explicativo al modo estructuralista. La memoria —y en última instancia la cultura— como facultad de recordar —y de producir y transformar conocimientos—, transhistórica, se opone a los recuerdos como registros datables, históricos por tanto. El autor se sirve para ilustrar esta distinción de la muy recurrida —y criticada— analogía entre la memoria humana, como facultad y proceso, con el mundo de la informática y los ordenadores. Tal dicotomía da pie al desarrollo de una serie de ideas sobre la narratividad de la memoria. Así, frente a la colección de *hechos* que serían los recuerdos, “la pervivencia del mito, del relato de nuestras vidas y experiencias y de los que vivieron antes de nosotros sería lo que llamamos memoria, la suma de lo que somos incluso antes de que tuviéramos un yo personalizado” (2008, 48). Como señala en otra parte a modo de ejemplo, los que vivimos el franquismo tenemos *memoria* de la Guerra Civil española, en virtud de las historias que nos contaban, aunque no tengamos *recuerdos* de ella por no haber vivido aquella experiencia.

La narración del mito, en esa tesitura, cobra la mayor importancia, así como sus diferentes vías de transmisión, oral y escrita, que pueden haber dejado de ser

radicalmente diferentes por efecto de las nuevas tecnologías. Según Díaz, gracias a las diferentes modalidades de comunicación escrita a través de Internet y de los dispositivos móviles, masivamente usados por jóvenes y adultos de todo el mundo, la simultaneidad, la irrelevancia de la autoría o la capacidad de interacción han dejado de ser cualidades exclusivas de la oralidad. Esto ha hecho posible que la escritura se preste más que nunca a la transmisión de géneros tradicionalmente orales, como chistes y leyendas.

La capacidad de recordar es, según Díaz, uno de los poderes de la palabra. Es un poder que puede ser engañoso, como en el famoso diálogo platónico en el que Sócrates invierte el valor de la escritura como “fármaco de la memoria”, o decididamente terapéutico, según Freud y sus seguidores. Los discursos —míticos o históricos— sobre la memoria social pueden generar una “memoria feliz” o un “olvido feliz” (Ginzburg, 2004), siempre que haya más consenso que conflicto.

La segunda parte del libro rompe el hilo argumental de la primera para centrarse en el binomio antropología–literatura, uno de los temas predilectos del autor, no sólo por haberse ocupado de ello en numerosos trabajos, sino por ser él mismo autor de obra literaria en diversos géneros y con algún reciente reconocimiento. Díaz adopta ahí una posición arriesgada al defender una antropología basada menos en el trabajo de campo y más en el estudio del “imaginario social” a través de la producción literaria —sea ésta culta o popular, oral o escrita—, criticando de paso una práctica antropológica demasiado anclada en los perfiles locales de la diversidad. Esa apuesta por el regreso a una antropología “de gabinete”, capaz de mezclar saberes y de “reconocer las distintas formas de lo universalmente humano en las diversas culturas, comenzando por nosotros mismos” (2008: 86), sienta las bases para un debate necesario sobre la singularidad del quehacer antropológico, los límites del método etnográfico y, a fin de cuentas, la identidad de la disciplina en la actualidad. La literatura como narración —y especialmente el folklore como ámbito popular “transcultural y transhistórico”— serviría, más que para contextualizar, para “entextualizar” aquello “de lo que no se habla pero es descrito o transmitido de algún modo” (2008: 87).

En la tercera parte el autor profundiza en asuntos sobre los que ha estado trabajando —y publicando— en los últimos años —el patrimonio cultural con sus implicaciones identitarias, y el folklore en la era de Internet—, junto a algunos más novedosos como el de la pluralidad de la lectura. En todos ellos reflexiona de manera un tanto somera pero siempre a partir de evidencias empíricas o estudios contrastados, haciendo propuestas sugerentes que suscitan un saludable debate.

En los capítulos finales se retoma el 11M como acontecimiento revelador en muchos sentidos, pues mientras por un lado introduce el presente en la Historia, por otro se desarticulan los tiempos, imponiéndose el tiempo mítico de la catástrofe sobre el lineal del devenir de los acontecimientos. Al mismo tiempo, emerge entre los que sufrieron los atentados —trabajadores nacionales e inmigrantes, y los que solidarizaron con ellos; “todos íbamos en esos trenes”— un clamor netamente popular. En uno de los mensajes depositados en el lugar de las ofrendas se podía leer: “Vuestras guerras, nuestros muertos”. Centenares de testimonios de condolencia,

solidaridad y protesta como éste se conservan en el Archivo del Duelo, lo que hace de él un impresionante acervo del sufrimiento en España, además de un corpus privilegiado para el estudio de la expresión popular icónica y escrita en los inicios de nuestro tercer milenio. Esperemos que no ocurra como en el mito platónico de la escritura, y el archivo de esos datos no provoque la desmemoria de quienes, confiando el saber al registro de los signos, se olviden de preguntarse una y otra vez, dialogando, sobre su sentido.

La obra en su conjunto ofrece un enfoque audaz en el que los límites disciplinares de la Antropología académica quedan desbordados por los estudios literarios y filosóficos —en menor medida también históricos— que sustentan la argumentación. Ambiciosa en su planteamiento, trasciende lo anecdótico o excesivamente local para dar una dimensión global a conceptos tradicionalmente restringidos, como el de *folklore*. Fiel a esa concepción de la antropología interesada en teorizar sobre lo universal, Díaz no se interesa por los miembros de un determinado grupo social, su sujeto es “el ser humano”. Se trata, así, de una obra de madurez, que se apoya en una larga trayectoria de indagaciones sobre las que el autor reflexiona de nuevo, matizando y actualizando algunas de sus conclusiones. Por eso es un libro imprescindible para entender la trayectoria intelectual de este heterodoxo antropólogo, mientras que quienes conocen ya sus trabajos encontrarán aquí una suerte de compendio, resumido y actualizado, de su amplia producción bibliográfica.

En cuanto a sus limitaciones, podemos apuntar que el carácter fragmentario del libro, resultado de agavillar textos de distinta procedencia, escritos al hilo de circunstancias diversas, impide inevitablemente que algunos asuntos se desarrollen lo suficiente —que nadie intente buscar aquí las bases de una “antropología de la catástrofe”—, mientras que por otro lado se da cabida a aspectos un tanto alejados del propósito general de la obra —como el apartado “La desafortunada historia del Museo de Antropología de España”—. La orientación decididamente filosófica y filológica justifica en estas “anotaciones” el desdén por las contribuciones recientes de las ciencias sociales respecto a temas como la cultura escrita, la historia del presente o la teoría de la comunicación. En ese sentido resulta llamativo que el autor se apoye en el modelo jakobsoniano de emisor, receptor, etc., con mensajes que se codifican y descodifican, y no se refiera a discursos que se producen e interpretan en un contexto social, manejando conceptos hoy corrientes como el de “apropiación” o de “comunidad de sentido”, como esperaríamos en textos de cariz bien diferente. Estamos ante un ensayo, en el sentido literario del término, y así debemos recibir —y rebatir, si fuera el caso— sus contenidos.

Referencias bibliográficas

BOURDIEU, Pierre

1999 “La ilusión biográfica”, en *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.

GINZBURG, Carlo

2004 “Memoria y globalización”. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 32: 29–40.

La adopción entre la desigualdad internacional y la desigualdad social

Margarita DEL OLMO

Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC
Margarita.delolmo@cchs.csic.es

MARRE, D.; BRIGGS, L. (Eds.) 2009. *Internacional Adoption. Global Inequalities and the Circulation of Children*. New York: New York University Press.

No soy especialista en el tema de adopción, por eso no voy a poder valorar lo que aporta esta obra a ese campo, pero también por eso creo estar en el lugar adecuado para argumentar que su interés va mucho más allá de este campo concreto, y por ello mi intención es explorar algunas de las ideas que más interés me han suscitado, y dejaré para otros la tarea de valorar la contribución que hace este libro al análisis de la adopción.

En términos generales, me parece que uno de los mayores méritos de esta obra colectiva es volver a formular viejas preguntas y convencernos, con el debate que suscitan las coordinadoras, que es útil replantearlas. Es útil en su campo, útil en la disciplina, pero también socialmente útil.

El libro comienza con una primera parte que titulan “Defining Reproduction“, en cuya introducción las editoras reclaman que: “la adopción abre una puerta [de análisis] a las relaciones entre naciones, a las desigualdades entre países ricos y países pobres, a la historia de la racialización y a la “raza” desde el final de la esclavitud en las colonias europeas y en Estados Unidos, y a las relaciones entre grupos indígenas y no indígenas en América y Australia”¹ (Marre y Briggs, 2009: 1); y continúan más adelante afirmando que:

la adopción transnacional ha estado marcada por la geografía de la desigualdad del poder, ya que los niños se mueven desde países más pobres a familias y países ricos, y lo que convierte a un país en poderoso y rico es un cuestión fundamentalmente histórica. En este sentido, la adopción internacional hay que entenderla como un proceso condicionado por las fuerzas del colonialismo, la Guerra Fría y la globalización” (Marre y Briggs, 2009: 1–2).

Creo que estas dos citas son suficientes para introducir el marco en el que la obra propone analizar el tema de la adopción.

Me gustaría subrayar la idea de que la propuesta de la obra en conjunto consiste en colocar el estudio de la adopción internacional en el *espacio de desigualdad* que han producido todas estas fuerzas históricas mencionadas, ya que, como afirma

¹ Todas las traducciones del texto original en inglés son mías.

Barbara Yngvesson —en su capítulo “Refiguring Kinship in the Space of Adoption”, citando a una trabajadora social— “no existe un niño sin madre, porque, aunque haya muerto, es importante” (Marre y Briggs, 2009: 110). Es la desigualdad la que permite hacer creer a una familia en uno de los países ricos que el niño que está recibiendo como hijo o hija adoptivos, procedente de un país pobre, es una niña o un niño sin madre, sin padre, sin familia y sin parentela. Y porque “no tiene” no sólo se ve uno legitimado para “darle” todo eso de nuevo —y “quitarle” cualquier afiliación parental que traiga puesta—, sino que además la sociedad —receptora— entera lo percibe como un acto generoso y humanitario.

La adopción internacional analizada en el contexto de la desigualdad se convierte en una nueva forma de reproducción, pero sólo para algunas personas, las que viven en aquellos países que cuentan con la riqueza suficiente como para localizar niños y niñas mucho más allá de sus fronteras y con el poder suficiente no sólo para imponer las normas del intercambio —actualmente y para la mayoría de los países, la Convención de La Haya de 1993—, sino la propia definición de qué es ser hijo/a y qué es ser m/padre.

El libro está dividido en tres partes. Los seis capítulos que integran la Primera Parte exploran distintos aspectos del proceso. Comienzan con un texto general —titulado “The Movement of Children for International Adoption: Developments and Trends in Receiving States and States of Origin”—, en el que Peter Selman dibuja en cifras el panorama de este tipo de intercambios a escala mundial. A continuación, los autores exploran el fenómeno desde lugares tan diferentes como Québec —“The Transnational Adoption of a Related Child in Québec, Canada” de Chantal Collard—, Suecia —“Refiguring Kinship in the Space of Adoption” de Barbara Yngvesson— o Hawai —“International Adoption. Lessons from Hawai’i” de Judith Schachter—, y en contextos que van desde el deseo de paternidad entre parejas del mismo sexo —“The Desire for Parenthood among Lesbians and Gay Men” de Martine Gross—, hasta las diferencias entre acogida temporal y adopción definitiva —“The Social Temporalities of Adoption and The Limits of Plenary Adoption” de Françoise-Romain—.

La Segunda Parte —“Perspectives from Sending Countries”— centra el análisis en los países de origen de los niños y niñas adoptados. Los casos analizados son Brasil —“Baby-Bearing Storks: Brazilian Intermediaries in the Adoption Process” de Domingos Abreu y “Transnational Connections and Dissenting Views: The Evolution of Child Placement Policies in Brazil” de Claudia Fonseca—, Rusia —“International Adoption in Russia: Market, Children for Organs, and Precious or Bad Genes” de Lila Khabibullina—, Perú —“The Medicalization of Adoption in and from Peru” de Jessica B. Leinaweaver— y finalmente Lituania —“Children, Individuality, Family: Discussing Assisted Reproductive Technologies and Adoption in Lithuania” de Auksuole Čepaitienė—.

Me gustaría señalar tres ideas en esta segunda parte. La primera está estrechamente relacionada con las cuestiones suscitadas en la Primera Parte. En palabras de Abreu “las parejas europeas y norteamericanas de clase media que sufren infertilidad ven la adopción internacional como un gesto humanitario, además de cómo

una forma de solucionar sus problemas personales” (Marre y Briggs, 2009: 138). Sin embargo, esta idea la contradice Claudia Fonseca al afirmar contundentemente lo siguiente: “Determinar un lugar para un niño es una cuestión profundamente política porque implica discursos y prácticas contradictorios en lo que se refiere a qué se entiende por parentesco, por familia y por el interés del menor” (Marre y Briggs, 2009: 154). Si ser hijo e hija, padre y madre, se concibe en lugares diferentes de modos distintos, la desigualdad de poder es lo que hace prevalecer unos sobre otros, imponiendo una manera de ver las familias y el parentesco, y excluyendo otras que tienen también que ver en el intercambio de niños. Esta idea también la subraya Jessica B. Leinaweaver al afirmar “Toda familia es ficticia en el sentido de que es construida por seres humanos que tratan de entender y ordenar sus relaciones con otras personas, y también en el sentido de que construimos las relaciones de parentesco como si fueran algo natural, gracias al uso y apropiamiento de las metáforas biomédicas” (Marre y Briggs, 2009: 203).

La Tercera Parte del libro —“Experiences in Receiving Countries”— reúne los análisis de la experiencias en las sociedades de llegada. Está compuesta por cinco capítulos —“We Do Not Have Immigrant Children at This School, We Have Just Children Adopted from Abroad” de Diana Marre, “Routes to the Roots: Toward an Anthropology of Genealogical Practices” de Carolina Legrand, “Return Journeys and the Search for Roots: Contradictory Values Concerning Identity” de Signe Howell, “Mothers of Others”: Between Friendship and the Market” de Anne Cadoret, y “Seeking Sisters: Twinship and Kinship in an Age of Internet Miracles and DNA Technologies” de Toby Alice Volkman—. Todos ellos ofrecen perspectivas diferentes a la pregunta: “¿Qué ocurre cuando los niños adoptados por padres —culturalmente europeos o americanos— nacidos en la sociedad de adopción se parecen a los inmigrantes y a los hijos de los inmigrantes de esas sociedades, llegando a veces a ser considerados erróneamente como extranjeros?” (Marre y Briggs, 2009: 223).

En respuesta a esta pregunta, Diana Marre argumenta en su capítulo que “padres adoptantes, profesionales de la adopción, psicólogos y científicos sociales están empezando a darse cuenta que la adopción internacional y la inmigración en España tienen más puntos de contacto y similitudes de lo que se había pensado hasta ahora”. De esta forma está reclamando que la adopción internacional tiene mucho que beneficiarse de los estudios sobre migraciones en España, y al mismo tiempo contradice la manera en la que algunas familias adoptivas entienden y viven su vínculo, de modo exclusivo, como si el rol de hijo/a naciera con esta relación, como si la filiación que se origina en la adopción fuera tan poderosa que consiguiera borrar cualquier filiación anterior del adoptado —y hasta su apariencia física, de una manera simbólica al menos para la familia—. Anne Cadoret se hace eco de la misma idea desde el título de su texto “madres de otros”, en un doble sentido.

Reclamar que el campo de la adopción internacional está estrechamente relacionado con el de la inmigración quizá pueda ser un desafío tal y como se entiende la adopción en España, pero esta reclamación lleva asociada otra, la de la necesidad de una educación antirracista. Desgraciadamente, por la forma de concebir la adopción, muchos padres no se plantean el tema hasta que se les acaban los recursos

—casi siempre inconscientes— para evitarlo. He visto muchos intentos de negarlo apelando a la clase social, —como si atrincherarse en una clase social privilegiada pudiera ser un antídoto contra el racismo—, y sobre todo a la idea de que la paternidad/maternidad borra cualquier diferencia de origen, pero esto es sólo así mientras el hijo o la hija van protegidos por los padres. Sin embargo, esa protección no alcanza a todas partes ni convence a todos; y, a medida que los chicos crecen, la asociación con sus padres cada vez les protege menos porque la sociedad ve a los chicos adoptados que no se parecen a sus padres de una forma diferente de la que ellos aprenden de sus padres a verse. Pero, desgraciadamente, llega un momento en que nadie puede evitarles el choque de frente con la discriminación, pues, a diferencia de los hijos de padres que sienten lo mismo en propia carne, no están prevenidos porque nadie les advirtió previamente que les podía pasar también a ellos.

En este sentido considero que la obra está planteando una propuesta política, argumentada como un rompecabezas de análisis individuales. Por eso creo que trasciende las fronteras y los intereses de su campo, y también los de la propia academia. Parte de afirmar que hay que entender la adopción internacional desde la desigualdad y termina reclamando que produce desigualdad. Y estas dos desigualdades están veladas socialmente, aunque sus consecuencias son inmediatas y crudas.

Los márgenes de la modernidad: una cultura de “residuos humanos”

Sonia CAJADE FRÍAS

Universidad Complutense de Madrid
soniacajade@yahoo.es

BAUMAN, Zygmunt. 2005. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.

Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo (Arendt, 1974).

¿Qué hacer con los residuos que genera inevitablemente el sistema de vida característico de la modernidad? ¿Cómo gestionar lo que ya no sirve, lo que ya no vale, lo que ya no puede integrarse funcionalmente en el sistema moderno de vida, aunque en algún momento del proceso haya sido necesario para la propia supervivencia de tal sistema? En definitiva, ¿cómo eliminar los desechos que han sido generados en la producción de los objetos que componen nuestro mundo moderno o, al menos, cómo hacerlos no molestos, no visibles a los ojos del grupo de seres privilegiados que disfrutan cómodamente de las ventajas de la modernidad? Estas cuestiones atraviesan de principio a fin la presente obra de Z. Bauman, que constituye un lúcido análisis sobre algunos de los aspectos más oscuros y desconcertantes de la modernidad tardía, aportando una original y penetrante perspectiva sobre nuestras sociedades y sobre los procesos de modernización, globalización y consumo que las conforman. Como afirma el propio autor, el objetivo de este libro es

ofrecer un punto de vista alternativo, a partir del cual pueda hacerse balance de aquellos aspectos de la vida moderna que los recientes desarrollos han sacado de su anterior escondrijo y han puesto en el punto de mira, permitiendo una visión más adecuada de determinadas facetas del mundo contemporáneo, así como una mejor comprensión de la lógica a ellas subyacente. Este libro debería leerse como una invitación a dirigir otra mirada, en cierto modo diferente, al mundo moderno que todos compartimos y habitamos, y que supuestamente nos resulta demasiado familiar (Bauman, 2005: 18–19).

En *Vidas desperdiciadas*, Bauman aborda una de las paradojas más inquietantes de la modernidad: la producción de una cultura de “residuos humanos”, que comprende según este autor toda la masa de “poblaciones superfluas” de emigrantes, refugiados y demás parias”. Anteriormente, esta generación de residuos superfluos era desviada y reabsorbida por otros lugares a los que todavía no había llegado el proceso de modernización. Sin embargo, en las actuales condiciones de globalización, de extensión de la modernidad a todas las zonas del planeta, lo anterior se ha

vuelto imposible, pues aquellos lugares se encuentran actualmente también “llenos”. De este modo, la eliminación, el reciclaje —o cuando menos “invisibilización”— de los residuos no deseados se ha convertido en uno de los principales problemas de las sociedades contemporáneas, para el que, como afirma Bauman, es necesario buscar “soluciones *locales* a problemas producidos *globalmente*” (2005: 17). Estos procesos de “*modernización* perpetua, compulsiva, obsesiva y adictiva” (2005: 16) extendidos a todo el planeta han dado lugar a “*una aguda crisis de la industria de eliminación de residuos humanos*. Mientras que la producción de residuos humanos persiste en sus avances y alcanza nuevas cotas, en el planeta escasean los vertederos y el instrumental para el reciclaje de residuos” (2005: 17). De ahí, señala el autor, la creciente preocupación por cuestiones como la inmigración y las solicitudes de asilo, así como por los fenómenos de superpoblación en distintas zonas del planeta, todo lo cual focaliza la atención social e institucional hacia las fronteras construidas y genera una potente “industria de la seguridad” temerosa de la rebelión de los márgenes.

¿Cómo nos sentiríamos si al abrir por la mañana la puerta de nuestra casa nos fuese devuelta la bolsa de basura que hemos depositado fuera la noche anterior? Probablemente considerásemos que es injusto que nos sean devueltos, sin previo aviso, los residuos que nosotros mismos hemos generado, bajo la creencia de que tenemos pleno derecho al uso de los objetos que adquirimos pero que, sin embargo, no tenemos ninguna obligación de conservarlos una vez consumidos, ni de guardar sus distintos envoltorios, las piezas rotas que ya no nos sirven, las latas vacías o los plásticos de embalaje que quedan como residuos tras la utilización y el disfrute del producto. ¿Por qué tendríamos que conservarlos? Si lo hiciésemos no tendríamos sitio para albergar otros —también transitorios y efímeros, como los anteriores, pues permanecerán en un lugar privilegiado sólo hasta que se termine su disfrute. Queremos, por el contrario, apartar esos residuos de nuestra vista y que sean destruidos lo más rápidamente posible —eso sí, por otros—. Pensamos que haciendo esto estamos en nuestro pleno derecho; que otro orden de cosas sería “injusto” o “indeciente”. De esta manera, como sostiene Bauman, según las tendencias características de nuestro moderno sistema de vida

desechamos lo sobrante del modo más radical y efectivo: lo hacemos invisible no mirándolo o impensable no pensando en ello. Sólo nos preocupa cuando se quiebran las rutinarias defensas elementales y fallan las precauciones, cuando corre peligro la confortable y soporífera insularidad de nuestro *Lebenswelt* que supuestamente protegen (2005: 42–43).

De acuerdo con el autor de *Vidas desperdiciadas*, la producción de “residuos humanos” y su eliminación se ha convertido así en un problema de primer orden en la agenda de la sociedad actual, que busca la forma más eficaz de invisibilizarlos, de destruirlos lo más rápidamente posible, con el fin de que no enturbien la luminosidad de la líquida y consumista vida moderna, eliminando al mismo tiempo su inquietante potencial conflictivo.

Bauman considera que la producción de “residuos humanos” constituye una consecuencia inevitable de la modernidad, de sus procesos económicos característicos y de la búsqueda del “orden”. La modernidad nació con la idea de que la realidad puede cambiarse de acuerdo con la construcción de un diseño, de tal modo que “la historia moderna ha sido, por consiguiente, una historia de diseño y un museo/cementerio de diseños probados, agotados, rechazados y abandonados en la guerra en curso de conquista y/o desgaste librada contra la naturaleza” (2005: 38). Sin embargo, como advierte este autor, el proceso de materialización del diseño en la realidad conlleva también “consecuencias tan indeseables como impredecibles, si bien éstas suelen relativizarse o ignorarse en la fase de diseño con el pretexto de la nobleza de las intenciones globales” (2005: 39). Una de estas consecuencias es la separación nítida entre “lo que vale” y “lo que no vale” para los fines del diseño, esto es, entre el “producto útil” y los “residuos”. Pues “allí donde hay diseño, hay residuos”, sostiene Bauman, y de la vigilancia permanente de la frontera entre uno y otro depende el propio mantenimiento del sistema. Como consecuencia de lo anterior, señala este autor, “el diseño no puede sino presagiar una perpetua acumulación de residuos y un crecimiento imparable de problemas no resueltos, acaso irresolubles, de eliminación de residuos” (2005: 40).

De acuerdo con Bauman, en el proyecto de la modernidad, la construcción del “orden” conforme a determinado diseño supone también inevitablemente la idea de la posibilidad del caos, esto es, la amenaza potencial de que cualquier elemento dado, por su ambigüedad —como es el caso de los “residuos humanos”—, no entre a formar parte de la clasificación social establecida. El efecto de tal elemento es contaminante y entraña peligro, sostiene este autor citando a Mary Douglas, pues “todos los límites engendran ambivalencia, pero éste es insólitamente fértil. Por más que nos reforcemos, la frontera que separa el ‘producto útil’ del ‘residuo’ es una zona gris: un reino de infradefinición, incertidumbre y peligro” (2005: 44); cabría también preguntarse en este sentido si la actual fruición por estudiar a los inmigrantes no es también en parte una forma más de contribuir a su control, de desempeñar también la función de “vigilantes del basurero”. De ahí la constante vigilancia que requiere el control de estos márgenes de la modernidad, de tal modo que la producción incesante de residuos inherentes a su propio mecanismo interno genera toda una compleja “industria de la seguridad”. Como indica Bauman, “se precisan funcionarios de inmigración y controladores de calidad. Han de montar guardia en la línea que separa el orden del caos” (2005: 44). En su análisis, este autor centra la atención en la frontera construida, que marca una discontinuidad en el anterior mundo continuo entre “producto” y “residuo”, como resultado de la puesta en marcha del diseño de la modernidad. Ambos términos son inseparables y complementarios, pues el “residuo”, lo que ahora, una vez obtenido el “producto”, se considera desechable, superfluo y deseable de eliminar, fue anteriormente imprescindible para la elaboración del “producto”. Por esta razón señala Bauman (2005: 43):

Los basureros son los héroes olvidados de la modernidad. Un día sí y otro también, vuelven a refrescar y a recalcar la frontera entre normalidad y patología, salud y

enfermedad, lo deseable y lo repulsivo, lo aceptado y lo rechazado, lo *comme il faut* y lo *comme il ne faut pas*, el adentro y el afuera del universo humano. Dicha frontera precisa una vigilancia y una diligencia constantes, ya que es cualquier cosa menos una “frontera natural”: ninguna cordillera colosal, ningún mar insondable, ningún cañón infranqueable separan el interior del exterior. Y no es la diferencia entre productos útiles y residuos la que reclama la frontera y se sirve de ella. Por el contrario, es la frontera la que predice, literalmente al parecer, la diferencia entre ellos: la diferencia entre lo admitido y lo rechazado, lo incluido y lo excluido.

Ahondando en la misma cuestión, se refiere P. Bourdieu, en *¿Qué significa hablar?*, a los “ritos de institución” que pretenden consagrar como fronteras naturales divisiones que son construidas socialmente: “Por una especie de maldición, debido a la naturaleza esencialmente diacrítica, diferencial, distintiva del poder simbólico, el acceso de la clase distinguida al Ser tiene como inevitable contrapartida la caída de la clase complementaria en la Nada o en el Menor Ser” (Bourdieu, 1985: 86). Bauman (2005: 30) señala además el carácter trágico del destino de los excluidos: “para quienquiera que fuere una vez excluido y destinado a la basura no existen sendas evidentes para recuperar la condición de miembro de pleno derecho. Tampoco existen caminos alternativos, oficialmente aprobados y proyectados, que cupiera seguir (o que hubiera que seguir a la fuerza) hacia un título de pertenencia alternativo”.

“Ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo”, afirma H. Arendt en la cita que encabeza esta reseña (Arendt, 1974: 576). Bauman analiza este fenómeno de superfluidad en el contexto de las sociedades contemporáneas, a través de la analogía establecida con el campo semántico que incluye conceptos como “residuo”, “basurero”, “reciclaje”, “vertedero”, “deshecho”, etc. El autor utiliza de este modo la comparación metafórica entre el campo semántico del “basurero” y la masa creciente de los excluidos de las ventajas de la modernidad —los “residuos humanos” o “víctimas colaterales del progreso” (2005: 28)—, recorriendo a lo largo del análisis las diferentes similitudes entre los dos términos de la analogía. De modo semejante a H. Arendt, Bauman señala que “en la práctica, lo excluido —expulsado del centro de atención, arrojado a las sombras, relegado a la fuerza al trasfondo vago e invisible— ya no pertenece a ‘lo que es’” (2005: 32). De ahí que para este autor (2005: 24):

Ser “superfluo” significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso —sean cuales fueren las necesidades y los usos que establecen el patrón de utilidad e indispensabilidad—. Los otros no te necesitan; pueden arreglárselas igual de bien, si no mejor, sin ti. No existe razón palmaria para tu presencia ni obvia justificación para tu reivindicación del derecho de seguir ahí. Que te declaren superfluo significa haber sido desechado *por ser desechable*, cual botella de plástico vacía y no retornable o jeringuilla usada; una mercancía poco atractiva sin compradores o un producto inferior o manchado, carente de utilidad, retirado de la cadena de montaje por los inspectores de calidad. “Superfluidad” comparte su espacio semántico con “personas o cosas rechazadas”, “derroche”, “basura”, “desperdicios”: con *residuo*. El destino de los desempleados, del “ejército de reserva de trabajo”, era el de ser re-

clamados de nuevo para el servicio activo. El destino de los residuos es el basurero, el vertedero¹.

Esta cultura de “residuos humanos”, característica de la modernidad tardía, se encuentra también en estrecha conexión con la obsesión por la seguridad y el temor constante a un ataque terrorista, presentes en las actuales sociedades occidentales, y que los modernos Estados —con el caso paradigmático de Estados Unidos— se encargan de mantener vivos en la mente de sus ciudadanos. El miedo dirigido hacia el inmigrante o el refugiado se ha convertido, según Bauman, en un elemento sumamente útil para la legitimación de la debilitada autoridad de los actuales Estados contemporáneos. Es precisamente en estos “residuos humanos”, donde se ha focalizado la representación de “el otro”, de “lo diferente”, esto es, lo que “nosotros” no queremos ser, estableciéndose de este modo una nítida división dicotómica entre “nosotros” y “ellos”. Ante la fragilidad de la posición social y profesional de los individuos en las sociedades contemporáneas, los inmigrantes y refugiados proporcionan de este modo al Estado un claro contraejemplo de lo que el individuo “debe ser” (2005:78):

Quando todos los lugares y posiciones se antojan inestables y ya no se consideran dignos de confianza, la visión de los inmigrantes viene a hurgar en la herida. Los inmigrantes, y sobre todo los recién llegados, exhalan ese leve olor a vertedero de basuras que, con sus muchos disfraces, ronda las noches de las víctimas potenciales de la creciente vulnerabilidad. Para quienes les odian y detractan, los inmigrantes encarnan —de manera visible, tangible, corporal— el inarticulado, aunque hiriente y doloroso, presentimiento de su propia desechabilidad. Uno siente la tentación de afirmar que, si no hubiese inmigrantes llamando a las puertas, habría que inventarlos... En efecto, proporcionan a los gobiernos un “otro desviado” ideal, un objetivo acogido con los brazos abiertos para su incorporación a los “temas de campaña cuidadosamente seleccionados”.

Por esta misma razón estos “residuos humanos” de la modernidad son incómodos de ver —y de ahí el constante esfuerzo institucional por su invisibilización—, pues recuerdan a cualquiera lo cerca que está en las condiciones de la “moderna sociedad líquida” de ser en cualquier momento igualmente excluido. Y es que el individuo contemporáneo es perfectamente consciente de que las “fuerzas de la globalización” (2005: 165):

¹ Se trata en definitiva, señala Bauman, del “terror a la exclusión”:

Lo que todos parecemos temer... es el abandono, la exclusión, el que nos rechacen, nos den la bola negra, nos repudien, nos dejen, nos despojen de lo que somos, nos nieguen aquello que deseamos ser. Tememos que nos dejen solos, indefensos y desgraciados. Privados de compañía, de corazones que aman y de manos que ayudan. Tememos que se deshagan de nosotros: nuestro turno para la chatarrería. Lo que más echamos en falta es la certeza de que nada de esto sucederá, no a nosotros. Echamos en falta la exención de la amenaza de exención universal y omnipresente. Soñamos con la inmunidad contra los efluvios tóxicos de los basureros” (Opus cit.: 164).

Transforman hasta lo irreconocible, y sin previo aviso, los paisajes rurales y urbanos donde solíamos anclar nuestra seguridad duradera y fiable. Reorganizan a las personas y hacen estragos con sus identidades sociales. Pueden transformarnos, de un día para otro, en refugiados o en “inmigrantes económicos”. Pueden confiscarnos nuestros certificados de identidad o invalidar las identidades certificadas. Y nos recuerdan a diario que pueden hacerlo con impunidad: cuando vierten en el umbral de nuestras puertas a esas personas que ya han sido rechazadas, forzadas a salir corriendo para salvar sus vidas, o que luchan por sobrevivir lejos de casa, despojadas de su identidad y de su autoestima. Odiamos a esa gente porque sentimos que lo que están pasando delante de nuestras narices bien pudiera ser, y pronto, un ensayo general de nuestro propio destino. Intentando apartarlos de nuestra vista, congregándolos, encerrándolos en campamentos, deportándolos, deseamos exorcizar ese espectro. Esto es todo lo lejos que podemos llegar para ahuyentar esta clase de terror.

Pero, sobre todo, como señala Bauman, la construcción imaginaria de este sujeto marginal, que representa “la” amenaza para el orden de nuestra vida moderna, sirve a los Estados actuales para desviar la atención de la preocupación de los ciudadanos hacia determinadas cuestiones —tales como, por ejemplo, la restricción de los servicios ofrecidos por el Estado de Bienestar, dado el creciente déficit público— y, de paso, para legitimar el poder estatal, que ahora se erige como “el salvador” policial de todos los peligros y amenazas terroristas y criminales que supuestamente se cierren de modo constante sobre nuestras modernas sociedades, y cuyos protagonistas son invariablemente inmigrantes o refugiados, como el propio Estado a través de sus distintos medios se encarga de recordar a los ciudadanos continuamente mediante su peculiar “trabajo de institución” (Bourdieu, 1985). De acuerdo con Bauman, esta obsesión por la seguridad —y por la paralela “industria de la seguridad” diseñada para hacerle frente— generada por la creencia de una constante amenaza en un próximo o inminente ataque terrorista, es, pues, *funcional* al actual mecanismo de legitimación del poder estatal; se trata, como indica este autor, de una función “latente”, no expresamente manifiesta, utilizando la distinción de Merton. Este nuevo tipo de inseguridad alimentada por los actuales Estados occidentales posee, según Bauman, su particular funcionamiento (2005: 73):

A diferencia de la inseguridad nacida del mercado, que es, en todo caso, demasiado visible y obvia para el bienestar, esa inseguridad alternativa, con la que el Estado confía en restaurar su monopolio perdido de la redención, debe fortalecerse de manera artificial o, cuando menos, dramatizarse mucho con el fin de inspirar un volumen de “temor oficial” lo bastante grande como para eclipsar y relegar a una posición secundaria las preocupaciones relativas a la inseguridad generada por la economía, sobre la cual nada puede ni desea hacer la administración estatal. A diferencia del caso de las amenazas al sustento y al bienestar generadas por el mercado, el alcance de los peligros para la seguridad personal debe anunciarse intensamente y pintarse del más oscuro de los colores, de suerte que la no materialización de las amenazas pueda aplaudirse como un evento extraordinario, como un resultado de la vigilancia, el cuidado y la buena voluntad de los órganos estatales.

La dinámica de producción de “residuos humanos”, como una consecuencia “colateral” de la modernidad y de su peculiar búsqueda del orden, se extiende, en opinión de Bauman, a todas las dimensiones de la vida humana, incluyendo el ámbito de las relaciones íntimas. A juicio de este autor, la llamada “Generación X” —los nacidos en la década de los últimos años setenta— se ha visto especialmente vinculada al proceso de generación de los residuos, resultado de la construcción del orden: la precariedad laboral, “la intrincada volatilidad de la ubicación social, las sombrías perspectivas, el vivir al día sin ninguna oportunidad fidedigna de un asentamiento duradero o, al menos, a más largo plazo, la vaguedad de las reglas que hay que aprender y dominar para arreglárselas, este cúmulo de factores les persiguen a todos ellos [los miembros de la “generación X”] sin discriminación” (2005: 27). Se trata de algunos de los rasgos de esta “modernidad líquida”, de su inconsistencia e inestabilidad características, generadoras de la “corrosión del carácter” de la que habla R. Sennet (Sennet, 2000). La transitoriedad, fluidez, fragilidad y caducidad generalizadas en la “líquida vida moderna” convierten a ésta en una “civilización del exceso, la superfluidad, el residuo y la destrucción de residuos” (2005: 126), tanto humanos como no humanos. Como indica Bauman, en la “sociedad del riesgo”, conceptualizada por U. Beck (Beck, 1998), se da la peculiaridad de que son los propios individuos los que se ven obligados a buscar soluciones individuales a problemas globales que remiten a contradicciones sistémicas.

En suma, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* constituye un relevante análisis de las consecuencias más oscuras e inquietantes de la modernidad, y a la vez una importante contribución a la visibilización de gran parte de la población que sistemáticamente queda excluida de las ventajas de la vida moderna, los desheredados de la modernidad o “residuos humanos”, como los denomina Bauman: todos aquellos que, como diría M. Castells (1998: 379), no han podido subirse a tiempo al tren de la vertiginosa sociedad de la información. Bauman finaliza la obra expresando una cuestión crucial, al plantear si este “juego de inclusión/exclusión es *la única manera posible* de conducir la vida humana en común y, por consiguiente, *la única forma concebible* que puede adoptar o de la que podemos dotar a nuestro mundo compartido” (2005: 171).

Referencias bibliográficas

- ARENDDT, Hannah
1974 *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- BECK, Ulrich
1998 *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BOURDIEU, Pierre
1985 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- CASTELLS, Manuel
1998 *La era de la información III*. Madrid: Alianza.

SENNET, Richard

2000 *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo.* Barcelona: Anagrama.

Un espacio de encuentro entre la Antropología y el Arte Contemporáneo

Sonia CAJADE FRÍAS

Universidad Complutense de Madrid
soniacajade@yahoo.es

Coloquio Internacional: *PERFORMANCE, ART ET ANTHROPOLOGIE*, organizado por Arnd Schneider —Departamento de Antropología Social, Universidad de Oslo— y Caterina Pasqualino —Centre National de la Recherche Scientifique, París—. 11 y 12 de Marzo de 2009. Teatro Claude Lévi-Strauss del Museo du Quai Branly de París. Actas publicadas en: <http://actesbranly.revues.org/109>.

Las relaciones entre arte contemporáneo y ritual, entre performances y rituales tradicionales, han sido hasta el momento un campo escasamente abordado desde la Antropología social y cultural. ¿Puede un análisis contrastado entre arte contemporáneo y ritual iluminar aspectos significativos de ambos? ¿Qué aspectos rituales se presentan en el arte contemporáneo; y, viceversa, qué elementos artísticos aparecen en los rituales tradicionales? ¿De qué modos se producen intercambios significativos entre ritual y performance, como por ejemplo en el caso de aquellos artistas que se inspiran para crear sus performances en determinados rituales tradicionales? Éstas, entre otras, constituyeron cuestiones centrales abordadas en este coloquio internacional.

Apostando por un enfoque interdisciplinar, en este coloquio sobre performance y ritual participaron investigadores sociales de diversa procedencia, tanto de la antropología como de la historia del arte, como George Marcus, Chris Wright, Richard Schechner, Craigie Horsfield, Barbaro Martínez-Ruiz, Kjersti Larsen, Catherine-Choron Baix y Paul Ardenne, y también artistas y performers, entre ellos Miquel Barceló y Josef Nadj, ORLAN, Barthélémy Togo y Marthe Thorshaug. Además de las ponencias y de los debates que generaron, se utilizaron asimismo medios audiovisuales para poner de relieve la confluencia de significados entre performances y rituales tradicionales. Éste fue, por ejemplo, el caso de los documentales proyectados por Lucien Castaing-Taylor sobre los pastores de ovejas en Montana, la performance a cuatro manos en Paso doble de Miquel Barceló y Josef Nadj, la película Comancheria, cruzando géneros de documental y ficción, sobre los indios comanches, filmada por Marthe Thourshaug o la proyección sobre los “Campi nomadi” en Roma y las acciones urbanas a cargo de Francesco Careri y Lorenzo Romito.

En este espacio de encuentro entre arte contemporáneo y antropología se pusieron de este modo en contacto diferentes elementos en aparente oposición: performance y ritual, sociedad contemporánea y sociedades tradicionales. Las posibles confluencias y divergencias de significados entre ritual y performance que se presentan en torno a elementos como la espacialidad, la interacción artista-público, el

papel del cuerpo o la acción simbólica, fueron exploradas a lo largo de este coloquio a través de temáticas diversas como la apropiación y colaboración con artistas en Argentina en el contexto ritual de la procesión de Santa Ana, dando lugar a productos híbridos entre arte y antropología (Arnd Schneider), el estudio comparativo en la utilización de la voz dentro del flamenco en Andalucía, la religión Palo en Cuba y algunos artistas vanguardistas occidentales como Schwitters y Dubuffet (Caterina Pasqualino), las posibilidades que ofrece el teatro y el arte conceptual para la refundación de la etnografía (George Marcus), o el proceso de transformación del cuerpo y su repercusión en procesos de reconstrucción de la identidad en determinados rituales en Zanzibar (Kjersti Larsen). En este contexto de contraste entre ritual y performance, Chris Wright —Universidad de Londres, Goldsmiths— abordó las posibilidades que proporciona el material visual en términos de observación y contextualización para desarrollar una antropología del arte contemporáneo. Aplicando este uso de los medios audiovisuales, Barbaro Martínez-Ruiz —Universidad de Stanford— destacó la potencialidad que ofrece el análisis del lenguaje del cuerpo, los gestos, diversos tipos de movimientos y ritmos para proporcionar significados culturales, a través de su estudio comparativo entre la música y la tradición oral del Congo y sus raíces en el Caribe y Norteamérica —hip-hop, etc.—. Por su parte, Richard Schechner —Universidad de New York— centró su análisis en la relación entre el ritual y el *body art* y su variedad de “arte contra el cuerpo” —que incluyen la “delicate self-mutilation”, uso de la sangre, autolesión, etc., como ocurre en el caso de los tatuajes, peircings y determinadas performances—, poniendo así, por otro lado, en cuestión los límites éticos y estéticos de este tipo de prácticas. Destacando también la capacidad del cuerpo como medio de expresión —y, por tanto, de interpretación— de significados culturales, Barthélemy Togo —artista, Camerún/París— presentó su trabajo visual sobre determinados ritos de circuncisión que perviven actualmente en algunas poblaciones del oeste de África y, a partir de esa práctica ritual, mostró también la performance que inspiró a este artista, mediante la cual representa, a través de su cuerpo, el espacio y determinados elementos, los distintos estados por los que pasan los jóvenes adolescentes en este tipo de rito dentro de ese contexto social.

El arte contemporáneo como objeto de estudio ha sido hasta el momento insuficientemente conocido y muy esporádicamente tratado desde la Antropología sociocultural, la cual ha centrado tradicionalmente su atención dentro de este campo en el conocimiento de las artes populares y del folklore, en el contexto de pequeñas comunidades de análisis. Como producto social y cultural específico, el arte contemporáneo refleja importantes aspectos de la sociedad actual, proyectando a través de sus creaciones cuestiones y dilemas característicos de la época —tales como la globalización, el terrorismo, la violencia en sus diversas formas, la inmigración, la incomunicación, la sociedad de consumo, la marginación, la relación del individuo con las estructuras burocráticas, los problemas éticos de la ciencia y la tecnología, etc.—. Al mismo tiempo, las prácticas artísticas contemporáneas poseen la potencialidad de interpretar y expresar mediante diferentes materiales —plástica, teatro, cine, literatura, etc.— esos dilemas, ofreciendo posibles soluciones o por lo

menos nuevas perspectivas desde las que interpretarlos. De ahí, la relevancia que posee potencialmente el arte contemporáneo como objeto de estudio para la Antropología social y cultural, pues proporciona un ángulo privilegiado desde el cual poder analizar importantes rasgos característicos de nuestra sociedad. En este sentido, el presente coloquio sobre “Performance, Arte y Antropología”, que reúne a especialistas de distintas disciplinas en torno a dicho tema, constituye un importante impulso para la investigación de este campo social desde una perspectiva antropológica. Igualmente, las prácticas híbridas del arte contemporáneo pueden también resultar un estímulo epistemológico para la Antropología.

Entre los antecedentes de este evento, se encuentran los simposios internacionales, organizados también por Arnd Schneider, *Fieldworks: Dialogues between Art and Anthropology* —Tate Modern, Londres, 2003— y *Art/Anthropology: Practices of Differences and Translation* —Museum of Cultural History, Oslo, 2007—.

Las “Casas de niños” en la URSS: retazos de vida que son Historia

Luis MANCHA
Universidad de Alcalá
Luis.mancha@uah.es

CASTILLO, Susana. 2009. *Mis años en la escuela soviética. El discurso autobiográfico de los niños españoles en la URSS*. Madrid: La Catarata.

“¿Mi vida? Historias inacabadas, que habitan un tiempo, un espacio, retazos de un pasado sometidos a innumerables retoques: experiencias opacas que brillan con otra luz... En este libro hay miles de historias que contar, historias de vida, vidas que son historia...”. Así comienza *Mis años en la escuela soviética. El discurso autobiográfico de los niños españoles en la URSS* de Susana Castillo, donde el esfuerzo metódico y riguroso por analizar el discurso autobiográfico se funde con un episodio fundamental de la historia reciente de España. 2895 niños fueron mandados a la URSS en 1937 como parte de un plan del Consejo Nacional de la Infancia Evacuada para organizar el avituallamiento, alojamiento y transporte de los refugiados hacia Inglaterra, Francia, Bélgica, México y la Unión Soviética. Algunos de los niños regresaron a España entre 1956 y 1957, otros todavía permanecen allí.

Este ensayo forma parte de una investigación de mayor amplitud cuyo marco general se recoge en el libro: “Los niños españoles en la URSS (1937–1997): narración y memoria” de Marie José Devillard, Álvaro Pazos, Susana Castillo y Nuria Medina¹. El texto que ahora nos ocupa se centra en una parte fundamental de la historia de estos *niños*, que a su vez constituye un campo semántico e identitario clave dentro de sus relatos autobiográficos, las “Casas de niños” y la educación que en ellas recibieron.

Cabe destacar, en primer lugar, el esfuerzo constante por construir una mirada analítica y una reflexión sobre la vida, la memoria y los relatos autobiográficos que, si bien no está presente de forma constante en primer plano, alimenta y empuja el texto a cada paso, dotándole de vitalidad y sentido, lejos de las almas muertas de algunas monografías antropológicas al uso. No falta tampoco un planteamiento previo donde se le permite al lector acceder a las condiciones de producción del propio discurso antropológico, que la autora denomina “Las condiciones del intercambio” (Castillo, 2009: 23). En este apartado, la autora establece los pilares del análisis a partir de la reflexión sobre los espacios en donde se obtiene la información, consciente de que, por más que queramos considerar la entrevista en profundidad, la

¹ El resto de publicaciones sobre el tema de este grupo de investigación son las siguientes: S. Castillo (1996); M.J. Devillard (2001, 2006); M.J. Devillard, A. Pazos A., S. Castillo *et al.* (1995); A. Pazos (2002, 2004); A.Pazos, M.J. Devillard, S. Castillo *et al.* (1996).

encuesta o la observación participante como instrumentos por y para el conocimiento, son ante todo relaciones sociales que generan efectos sobre los resultados obtenidos (Bourdieu, 1999: 528). De ahí, la necesidad de explicitar las condiciones del intercambio, y detectar los diferentes intereses que están en juego. En este caso, obtenemos un retrato de los diferentes puntos de vista y un primer acercamiento al colectivo. Ello no resulta nada desdeñable si tenemos en cuenta que el pasado es la continuidad que el presente demanda, que empuja a tejer el relato autobiográfico como una historia coherente y unitaria (Bourdieu, 1997).

Así, algunos de los agentes no “suelen hacer una lectura diacrónica crítica de los acontecimientos y pasan del pasado al presente como si estuvieran unidos por una línea continua sin cambios ni fisuras” (Castillo, 2009: 23). Otros, “aquellos que muestran su disidencia con el régimen comunista, buscan en el pasado las raíces de dicha disidencia y estructuran sus relatos como un vaivén entre el pasado y el presente” (Castillo, 2009: 23). Por otro lado, el contexto de la entrevista es también un espacio propicio para denunciar la precariedad de la situación en la que viven ahora o problemas relacionados con la vivienda, la pensión, etc. De este modo, la autora nos muestra la complejidad del intercambio donde los agentes despliegan sus discursos en virtud de los objetos e intereses que están en juego en cada momento y espacio. No obstante, el contexto de entrevista no es el único espacio donde se reelaboran los discursos autobiográficos, este ensayo también explora otros espacios de sociabilidad —reuniones sociales, fiestas, círculos de amigos, etc.— en diversas regiones españolas, sin desdeñar el interesante análisis de la correspondencia, único lazo de contacto entre la Unión Soviética y España. La construcción del tiempo, la temática o la gramática dibujan las relaciones en una época, que ahora nos parece lejana, donde el género epistolar representaba la forma de comunicación por excelencia.

Detalle a detalle el pasado emerge en una colaboración discursiva, mostrándonos la relación entre la subjetividad y las estructuras objetivas. No por ello la intención de Susana Castillo es reducir la diversidad de los puntos de vista, sino que pretende llegar a las condiciones socio-históricas que los sustentan y que los dan sentido en una época donde las ideologías del individuo tratan de ocultar nuestra naturaleza social. Sin caer en ningún tipo de reduccionismo ni determinismo, sino explorando, como ya advertía Foucault, en el análisis del autor, individuo original y originario, que no se trata de reducir al individuo hasta hacerlo desaparecer sino explorar los lazos que le unen a lo colectivo (Foucault, 1999).

En este sentido, las “Casas de niños” constituyen un punto de referencia fundamental para entender la articulación de los discursos y la construcción del sujeto, en tanto que *niños*, incluso frente a los otros *niños* españoles en la URSS. Así, por un lado, supone un componente para construir la identidad de los niños, y el interés por ubicar la posición social en el grupo a través de la pregunta: “¿de qué casa eres?” (Castillo, 2009: 87), que se revela como una metáfora de la familia. Por otro lado, la Casa se distingue en los discursos por su función polisémica, un eje argumental por donde se llega a diferentes campos semánticos: la experiencia del pasado, los hechos presentes, la Unión Soviética, la familia España, etc. (Castillo,

2009: 81). Asimismo, la Casa remite al ámbito de la educación, que es una de las vetas en las que, como bien reza el subtítulo del libro, se centra la autora.

Las “Casas de niños” funcionaban como “instituciones totales” y se encargaban de la formación integral de los niños huérfanos, quienes las consideraban “la patria chica”, en oposición a las colonias de niños rusos (Castillo, 2009: 73). En este ensayo se analiza cómo se gestan los sistemas de valoración y percepción en el seno de estas Casas que, en última instancia, conforman las bases de la construcción del sujeto. La solidaridad, la disciplina, la capacidad, el trabajo y su lógica “estajano-vista”, que llega incluso a superar el ámbito económico, son algunos de los pilares del proceso de socialización (Castillo, 2009: 197), del cual están orgullosos y agradecidos a su país de adopción.

En este trabajo, Susana Castillo encuentra en los discursos un producto en sí mismo, más allá de atributos psicologistas, personalistas e íntimos.

La entrevista en profundidad busca la verdad, buceando, en algún rincón oculto de la interioridad, donde anida la huella divina en el alma, el dios escondido: pero la verdad está en la superficie, en la superficie del discurso, la llamada entrevista en profundidad es, en realidad, un entrevista en superficie, porque permite producir y retener un discurso que se despliega en toda su superficie” (Ibáñez, 1992: 122).

La autora del texto va arando a lo largo del lenguaje, como recomendaba Wittgenstein, encontrando las pequeñas modificaciones, los retruécanos, los desplazamientos, las conexiones, las polisemias, los campos semánticos, atenta a cada pequeño giro que se va desplegando a lo largo del discurso para contextualizar y dar sentido a un mundo que se vuelve a desplegar ante los ojos del lector. “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos perspicuamente el uso de nuestras palabras —a nuestra gramática le falta visión perspicua—. La representación perspicua produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’” (Wittgenstein, 1988: 122).

Pero aún más, el análisis de los discursos que realiza Castillo se sustenta en distinguir y diseccionar las diferentes capas estratigráficas de los discursos —muchos de ellos, discursos de discursos— e ir cuidadosamente analizando a qué responden (García, 2000: 76); con el agravante de que la dimensión histórica, y no solo diacrónica, tiene una presencia muy fuerte en el material objeto de estudio. En consecuencia, es fácil caer en la tentación de contar la “historia”, es decir, la idea de historia como deshistorización histórica que se alimenta con la ilusión de la representación lineal, estableciendo un principio, un nudo y un desenlace, guiados, como ya señalamos con relación al relato biográfico, por la continuidad que el presente demanda. A ello se añade la tentación de hacerlo desde una posición ideológica. Sin embargo, Susana Castillo soslaya, intuimos que no sin dificultades, caer en un simple relato histórico, y se aproxima al concepto de historia que constituía el “método genealógico” de Nietzsche, y que más tarde retomaría Foucault, donde el relato histórico no es una historia de hechos y nombres conectados por relaciones de causalidad, sino un campo de luchas y puntos de vista que es necesario restituir para entenderlo en toda su complejidad.

Asimismo, la sensibilidad hacia el lenguaje también puede apoyarse en su creciente interés por las conexiones entre la antropología y la literatura, que no puede considerarse como exclusivo de los planteamientos posmodernos² (Castillo, 2008: 21). Así, por ejemplo, lejos de la jerigonza académica al uso, se agradecen las licencias poéticas, con títulos como “Un largo viaje sin destino”, “En un tiempo no muy lejano”, “Navegando en los mares del norte”, etc., que disparan la imaginación de lector. Asimismo, la sugestiva prosa deja translucir el respeto y cariño por los llamados informantes más allá del propio interés profesional.

En definitiva, este libro contribuye a la reconstrucción de una etapa fundamental del pasado reciente de España. Con una mirada incisiva y perspicua, la autora bucea en las vidas de estos *niños* protagonistas de nuestro siglo XX. Paralelamente, múltiples sensaciones embargan al lector con este libro entre las manos en una época donde parece florecer el espíritu guerracivilista en cuanto alguien trata de remover las fosas de la memoria; y alguna que otra sobre los caprichos del destino y el material resbaladizo del que está hecho el ser humano, que traen a la memoria la reflexión de Clifford Geertz: nacemos con la posibilidad de vivir un millón de vidas y sólo vivimos una.

Referencias bibliográficas

BOURDIEU, Pierre

1997 “La ilusión biográfica”, en *Razones Prácticas*. Barcelona: Anagrama.

1999 *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.

CASTILLO, Susana

1996 “Discurso narrativo y género epistolar” en J. L. García (coord.), *Etnolingüística y análisis del discurso*. Zaragoza: Actas del VII Congreso de Antropología.

2008 “La doble trans–posición: de la literatura a Antropología y viceversa. Presentación del volumen monográfico: Antropología y Literatura”. *Revista de Antropología Social*, 17: 7–26.

DEVILLARD, Marie José

2001 “Deuda, memoria colectiva y relaciones entre lo local y lo nacional”, en María Cátedra (ed.), *La mirada cruzada en la Península Ibérica*. Madrid: Catarata, 159–175.

2006 *Espanoles en Rusia y rusos en España. Las ambivalencias de los vínculos sociales*. Madrid: CIS.

DEVILLARD, Marie José; PAZOS, Álvaro ; CASTILLO, Susana; *et al.*

1995 “Biografía, subjetividad y ciencia social. Crítica del enfoque biográfico desde una investigación empírica”. *Política y sociedad*, 20: 143–156.

² Ha coordinado el monográfico sobre Antropología y literatura de la *Revista de Antropología Social*, 2008, 17.

DEVILLARD, Marie José; PAZOS, Álvaro; CASTILLO, Susana; *et al.*

2001 *Los niños españoles en la URSS (1937–1997): narración y memoria*. Barcelona: Ariel

FOUCAULT, Michel

1999 “¿Qué es un autor?”, en *Entre filosofía y literatura*, Vol. 1. Barcelona: Paidós.

GARCÍA, José Luis

2000 “Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo”. *Revista de Antropología Social*, 9: 75–104.

IBÁÑEZ, Jesús

1992 *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica*. Madrid: Siglo XXI.

MEAD, G. H.

1992 “La naturaleza del pasado”, en R. Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS.

PAZOS, Álvaro

2002 “El tiempo pasado. Formas discursivas y usos sociales del recuerdo”. *Estudios de psicología*, 23, 1: 111–126.

2004 “Lisa y su vida. Narrativa y subjetividad”. *Revista de Antropología Social*, 13: 49–96.

PAZOS, Álvaro; DEVILLARD, Marie José; CASTILLO, Susana; *et al.*

1996 “La construcción del discurso autobiográfico”, en J. L. García (coord.), *Etnolingüística y análisis del discurso*. Zaragoza: Actas del VII Congreso de Antropología.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1988 *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

La frontera lusa y española como construcción social

Marta RATO ANICO

Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid
mcranico@cps.ucm.es

CAIRO, Heriberto; GODINHO, Paula; PEREIRO, Xerardo (Coords.). 2009. *Portugal e Espanha. Entre discursos de centro e práticas de fronteira*. Lisboa: Edições Colibri, Instituto de Estudos de Literatura Tradicional.

Centrada en el estudio de los casos de Portugal y España en los siglos XIX y XX, esta obra colectiva forma parte de un proyecto en el que se pretenden identificar los elementos que han permanecido inalterados desde que ambos países iniciaron esfuerzos de delimitación de sus fronteras nacionales, así como las nuevas representaciones que se construyen sobre esta entidad en dos escalas diferenciadas, que corresponden a dos posiciones en el sistema mundial, el centro, que aquí aparece asociado a los centros de decisión y de poder, y la periferia, vinculada a las zonas limítrofes de la frontera en ambos Estados.

La obra en cuestión reúne un conjunto de estudios multidisciplinares centrados en el análisis de la construcción sociocultural de las identidades nacionales y en el discurso geopolítico de los Estados, en los que se reflexiona sobre las transformaciones recientes que afectan al papel y a la función de las fronteras a través de las aportaciones de antropólogos, historiadores, geógrafos y politólogos. Asimismo se pueden identificar dos propósitos fundamentales en esta compilación: indagar de qué forma la imaginación geopolítica de los Estados ha podido influenciar el modo como se construyen las identidades nacionales y se percibe al *Otro*, y averiguar en qué sentido las prácticas y las rutinas de las poblaciones que viven en este espacio simbólico y liminar se pueden ver condicionadas por los discursos construidos sobre la frontera y la identidad nacional.

A lo largo de este libro, los diversos autores, procedentes de marcos disciplinares diferenciados, muestran un importante punto en común. Todos ellos conciben la frontera como una construcción social, históricamente circunstancial, asociada a una clara dimensión política y cultural. Por otra parte, apuntan también la necesidad de conferir visibilidad al estudio de esta temática, en la medida en que constituye un dominio privilegiado para interpretar los discursos y las prácticas sobre centro y periferia.

Los argumentos explorados por cada estudio de caso coinciden en una visión de la frontera como entidad simbólica generadora de significados, produciendo sentidos diferenciados según las circunstancias históricas particulares y los actores sociales que intervienen en cada momento. La frontera es, por ello, multidimensional, permeable, flexible y se encuentra en permanente construcción y renovación. Pero, no obstante los cambios observados a lo largo de la historia reciente de los

dos países, la definición de la frontera sigue manteniendo su importancia, tanto en Portugal como en España, conllevando una delimitación clara de los dos Estados. Del mismo modo, las aportaciones individuales de los distintos autores destacan la contribución de la frontera en la creación de universos culturales diferenciados que, a pesar de la continuidad de las relaciones y de los intercambios con el *Otro* y de la alternancia de ciclos y dinámicas de conflicto y cooperación, ejercen un papel importante en la creación de un sentimiento de pertenencia a un espacio nacional y en la construcción de una identidad colectiva, por oposición a quienes se hallan al otro lado de esa línea simbólica.

Pero no siempre ha sido así. Esta obra presenta varios ejemplos en los que a lo largo de estos dos últimos siglos se ha observado una confrontación entre movimientos contrarios. La oposición verificada entre movimientos nacionalistas, centrados en la identificación de las diferencias y oposiciones, y el movimiento conocido como “iberismo”, que destaca los aspectos compartidos, ha producido una tensión que se ha mantenido hasta la entrada de ambos países en la Unión Europea, lo que constituye un claro ejemplo de las dicotomías asociadas a la frontera. Otro de los argumentos, puestos en evidencia por los resultados de las investigaciones aquí presentadas, es que la frontera, esa línea simbólica de separación que constituye un pilar para las identidades nacionales, al mismo tiempo que se configura como un muro simbólico que separa poblaciones y delimita territorios, se muestra igualmente como un puente de unión, un recurso discursivo y performativo para la creación de espacios translocales y transnacionales, así como para la instauración de “comunidades morales”, en las que las prácticas limítrofes de la periferia, muchas veces, cuestionan la retórica y los discursos nacionalistas del centro, cimentados en la separación y diferenciación.

Las contradicciones se observan también en su intento de mantener el orden en un paisaje global dinámico, de flujos y movimientos. En estos nuevos paisajes culturales globales, donde curiosamente subsiste una necesidad de asentamiento y territorialización, y aunque no se apliquen sus funciones tradicionales —defensivas, militares, económicas—, la frontera se reinterpreta y renueva sus sentidos. En el caso de la frontera luso-española esa reinterpretación aparece vinculada a un discurso que enaltece las similitudes entre las áreas periféricas de los dos países, alejadas de los centros de poder y decisión, en el que la frontera se presenta como un territorio simbólico de cooperación. Los argumentos expuestos por los distintos autores defienden que se trata de un mecanismo para superar la subalternidad de estas zonas marginales, que refleja la naturaleza procesual de este objeto de estudio, contraria a la visión instrumental decimonónica de la frontera, centrada en el papel que ésta desempeñaba en el proyecto nacional de cada país. Se concluye, pues, por todas estas dinámicas y confrontaciones, que la legitimidad estatal y las vivencias locales del Estado y de la Nación pueden ser mitigadas o enaltecidas dependiendo de las circunstancias específicas de cada momento.

En lo relativo a la estructura de esta obra, los coordinadores han organizado las distintas contribuciones individuales en dos grandes bloques temáticos. En la primera parte, “Discursos del centro”, se presenta un conjunto de artículos desde la

perspectiva de los centros de poder; en la senda de las investigaciones realizadas durante el siglo XIX por toda Europa y que señalaban el papel de la frontera en la construcción de las identidades nacionales, todos ellos centrados en el análisis de la delimitación histórica de las fronteras de Portugal y España, tanto como en sus reflejos sobre las poblaciones locales. En la segunda parte, “Prácticas y memorias de la frontera”, centrada en imágenes localizadas y la construcción de la alteridad en la frontera en distintos contextos y momentos históricos, se reflexiona sobre el modo en que la frontera ha sido incorporada como un recurso discursivo cotidiano de las poblaciones que viven en este espacio, un espacio que no puede ser investigado sólo con base en lugares, sino en flujos y movimientos de personas, tiempos e ideas.

En cuanto a la metodología, usada por los diversos autores de esta obra colectiva, se observan distintas estrategias según formaciones académicas y posicionamientos epistemológicos diferenciados, que se reflejan igualmente en la organización temática de los doce capítulos que conforman el libro. Los cinco primeros artículos hacen uso, sobre todo, de fuentes documentales custodiadas por archivos centrales de los dos países y analizan la producción historiográfica, estratégica, política y geográfica a nivel académico e institucional, evidenciando las “*miradas del centro*” sobre los límites fronterizos y el “*Otro*” que se encuentra más allá de esa línea delimitadora. Y los siete capítulos que integran la segunda parte se construyen a partir de una estrategia metodológica basada en un trabajo de campo prolongado, en una etnografía multisituada y circunstancial que, no obstante, también contempla el análisis documental de materiales con orígenes diferenciados que permiten situar la frontera en distintos momentos y contextos históricos, y cuya finalidad es articular la observación de lo “local” con los procesos observados a escala global.

En síntesis, y a pesar de la diversidad de casos presentados en los distintos capítulos y de la multiplicidad de enfoques disciplinares y metodológicos adoptados en el estudio de la frontera lusa y española, se puede obtener una visión de conjunto consensual que invita a la reflexión sobre los aspectos comunes a todos estos análisis: la idea de que la frontera es una construcción social profundamente influenciada por los contextos históricos y las especificidades coyunturales de cada momento, que refleja múltiples sentidos dependiendo igualmente de los actores sociales que participan en este proceso de construcción de significados.

Asimismo, se trata de una obra centrada en una temática concreta, la frontera, investigada en un terreno específico, Portugal y España, con un profundo alcance científico y académico como consecuencia de su carácter pluridisciplinar y de la diversidad de metodologías utilizadas, que nos proporcionan un amplio conjunto de datos empíricos explorados de forma muy variada por los distintos autores. La contribución de antropólogos, historiadores, geógrafos y politólogos de ambos países ha puesto en evidencia la actualidad y relevancia de este objeto de estudio en las sociedades contemporáneas, por lo que no cabe duda de que se trata de una obra de referencia para todos cuantos quieran conocer el modo como han cambiado los discursos y las prácticas de la frontera en Portugal y en España durante los siglos XIX y XX.

Una mirada al interior de las identidades étnicas

Débora ÁVILA CANTOS

Licenciatura de Antropología Social y Cultural. Universidad de Castilla la Mancha
debora.tamar@hotmail.com

GARCÍA BRESÓ, Javier. 2009. *La conciencia de los marginados. Etnicidad en Nicaragua: Monimbó*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 385 páginas. Ilustraciones en color.

Si el presente es despreciado, el pasado no se querrá recordar si forma parte de la causa del desprecio. Si la sociedad dominante desprecia al dominado, lo indio, éste se verá obligado a dejar perder muchos de los valores tradicionales culturales y a disfrazar su identidad... No se puede reparar el pasado, pero sí intentar que el presente sea más coherente y digno para los pueblos que sufren la humillación étnica (García Bresó, 2009).

Con estas palabras, el autor del libro, profesor de Antropología Social de la Universidad de Castilla la Mancha, deja clara en las páginas de su obra cuál es la intención del viaje que nos propone por tierras nicaragüenses.

La conciencia de los marginados es una completa y compleja monografía acerca de la vida y las formas de concepción de su pertenencia de aquéllos que habitan el conocido como “Barrio Indígena de Monimbó”, un barrio adscrito a la ciudad de Masaya, situada en la costa pacífica de Nicaragua, unos treinta kilómetros al sur de Managua. Y es, con igual fuerza, un claro reflejo del compromiso social del autor, el mismo que le llevó, veinte años atrás, a participar en los programas de alfabetización y escolarización del entonces gobierno sandinista.

Así, para el especialista en antropología americana, el libro abre una privilegiada ventana epistemológica a las gentes de Monimbó y, con ello, a un lúcido análisis del concepto de etnicidad, clave en la disciplina: no en vano, la obra significa la publicación, por primera vez en España, de la tesis doctoral del autor, quien convivió durante muchos años con sus protagonistas.

Quizá para un lector más ajeno a la antropología americana, Monimbó y 1986 —año en el que se concluyó el estudio— pueden quedar demasiado lejos. Es precisamente a él al que le enviamos una invitación a sumergirse en la obra. En *La conciencia de los marginados* encontrará una profunda reflexión nada ajena a una realidad como la actual, fracturada por las desigualdades generadas por las políticas migratorias, donde los conceptos de identidad, dominación, marginación y estigma siguen estando, desafortunadamente, en plena vigencia.

Como bien demuestra Javier García Bresó, Monimbó es un caso de identidad étnica especial. Todos los habitantes de este barrio indígena se reconocen como tales, al igual que el conjunto de sus vecinos de Masaya, si bien ninguno de sus identificadores se visualizan claramente. Pese a ello, esta identidad ha sido capaz de sobrevivir al paso del tiempo y a los profundos cambios producidos a través de

la historia, muchos de los cuales han afectado incluso a los cimientos básicos de su patrimonio cultural.

La primera de las preocupaciones del libro es, precisamente, realizar un análisis detallado de la cultura monimboseña —entendida ésta como la principal fuente de mantenimiento de su etnicidad— incidiendo en los aspectos culturales que se piensan o se sienten como particulares a pesar de su origen o procedencia. Así pues, el autor descarta explicaciones de corte más determinista —que hablarían de una identidad configurada y sostenida gracias a la pequeña separación física que supone nacer y vivir en el barrio indígena de Monimbó— para defender que es precisamente el conjunto de identificadores materiales e inmateriales que forman la cultura monimboseña los que han particularizado la formación y el mantenimiento de la identidad étnica.

En consecuencia, los distintos capítulos del libro se adentran en un estudio detallado de los principales aspectos culturales que conforman la identidad étnica de los monimboseños. El análisis recorre, en primer lugar, los rasgos materiales de su cultura, con un riguroso examen de las características físicas y socio-demográficas del barrio, en el que se otorga un papel especial a las distintas actividades laborales de los monimboseños, destacando entre ellas la artesanía —no porque concentre este sector la mayor cantidad de mano de obra, sino por su enorme valor a la hora de proyectar su imagen étnica hacia el exterior gracias, en parte, al Gobierno Sandinista, que patrocinó el sistema de cooperativas artesanales—. Pero, sin duda, el principal aspecto que identifica a los monimboseños hace referencia al sistema propio de cargos políticos y de fiestas y celebraciones. Volveremos sobre ellos un poco más adelante.

En un segundo lugar, Javier García Bresó nos introduce en los aspectos del mundo cultural invisible, ese mundo interno que, en palabras del propio autor, “se configura a partir de los elementos visibles y de la reflexión que el mismo hombre establece con ellos”. Al fin y al cabo, la identidad cultural implica necesariamente el manejo de códigos comunes gracias a los cuales se vuelve inteligible el mundo y la sociedad. Dentro de este apartado es, quizá, la identidad católica la que juega un papel más destacado.

Por último, hay un factor que ha contribuido de forma especial al mantenimiento de la identidad étnica en Monimbó a pesar del paso del tiempo: la solidaridad interna que domina las relaciones entre los vecinos del barrio indígena. Tal y como indica el autor, los monimboseños han luchado siempre solidariamente por la mejora de Monimbó: así, gracias a los trabajos colectivos de sus habitantes, el barrio ha visto renovadas la mayoría de sus infraestructuras —alcantarillado, apertura de calles, introducción del agua corriente, alumbrado, etc.—, logrando “con lucha lo que desde el primer momento siempre se les negó y que a otros barrios se les ofrecía sin pedirlo: aumento de la solidaridad interna al tiempo que reconocían las diferencias de los otros barrios”.

Pero, como muy bien demuestra Javier García Bresó, el análisis de la identidad étnica de Monimbó, y de cualquier otro tipo de pertenencias, no puede ni debe limitarse al contexto de sus protagonistas. La cultura monimboseña no se encuentra

aislada sino que ha mantenido a lo largo de la historia y mantiene en el momento presente contactos con otras realidades culturales que la rodean. Para el autor, lo más determinante de esos contactos es que siempre se han producido dentro de un contexto de dominación, donde los monimboseños han jugado el papel de dominados. Y esta es la segunda de las preocupaciones de la obra: analizar el efecto resultante del contacto entre dos culturas diferentes cuya relación es de dominador/dominado; tanto más peligrosa si se enmascara, como es el caso, bajo una configuración religiosa.

El contacto que se produce entre culturas en un contexto de dominación genera la tendencia de la dominante de absorber a la dominada de forma casi siempre inevitable —en unas ocasiones por la fuerza, en otras mediante mecanismos mucho más sutiles que van desde la marginación de la cultura dominada a la adquisición voluntaria de rasgos de la cultura dominante, movidos por el deseo de prestigio o de ventajas económicas—. Esto no significa, en ningún caso, que la cultura dominada sea receptáculo pasivo de rasgos culturales que, poco a poco, socavan su propio patrimonio cultural. De hecho, las culturas dominadas generan en muchas ocasiones resistencias activas frente a las imposiciones. La propia condición de dominado puede llegar incluso a convertirse en arma de lucha para la liberación: de esta forma, la condición de indio hoy en día es reivindicada por muchos pueblos indígenas, incluidos los monimboseños, como bandera de movilización política.

Pero quizá hay un mecanismo de resistencia que merece un interés especial, muy seguramente porque sea el responsable de que la fusión con la cultura dominante sólo se haya realizado en determinados aspectos culturales y no se haya producido, pese a los años de dominación, en lo que respecta a la identidad étnica de Monimbó.

Este mecanismo de resistencia o, mejor dicho, estrategia de supervivencia, es lo que Javier García Bresó denomina, siguiendo las ideas de Vogt, “encapsulación”, es decir, “el proceso por el que nuevos elementos impuestos desde afuera son conceptual y estructuralmente incorporados a patrones existentes de comportamiento social y ritual”.

La “encapsulación” hace, por tanto, referencia a las fórmulas o estrategias que poseen las culturas para asimilar determinados elementos que provienen de fuera sin que sufran por ello pérdidas importantes en su conjunto cultural, evitándose así una destrucción paulatina con la que amenazan los agentes externos que presionan sobre ella. De esta forma, los monimboseños han podido ir adquiriendo rasgos culturales “de fuera” sin sufrir por ello transformaciones profundas de su identidad, debido a un proceso de apropiación cultural experimentado a lo largo del tiempo que les ha permitido adquirir el control sobre elementos culturales ajenos. Tanto es así que, hoy en día, su identidad se fundamenta, entre otros identificadores, precisamente en el hecho de haber mantenido algunas tradiciones de clara influencia colonial con un arraigo y apego especial: incorporaciones que en un principio alteraron su ordenamiento social y visión del mundo y que se han convertido, en el momento presente, en su base cultural más importante —por supuesto, con las variaciones que dichas incorporaciones han experimentado necesariamente a lo largo del tiempo—.

Entre estas tradiciones incorporadas, destacan fundamentalmente los sistemas de cargos administrativos y los sistemas de fiestas, así como la religión católica, que marca en gran medida toda su cosmovisión y constituye el auténtico motor que legitima las fiestas. Según indicábamos antes, Monimbó es considerada la “cuna o capital del folklore nicaragüense”, reconocimiento que se mezcla con las acusaciones de sus vecinos de Masaya hacia los monimboseños, a los que tachan de que “¡Sólo viven enfiestados!” —algo que, como indica el autor, bien poco importa a los indios, ya que “esa acusación les hace ver que tienen algo que los demás no poseen”—. Entre el conjunto de fiestas de Monimbó, destacan San Sebastián y sus mayordomías, la Fiesta de los Perritos, la celebración de la Semana Santa, la Purísima, el Día de Difuntos y, por supuesto, los Torovenados... fiestas todas ellas a las que Javier García Bresó dedica un exhaustivo análisis.

Entre los cargos administrativos incorporados o “encapsulados”, destaca la Alcaldía de Vara, una autoridad tradicional que ejercía como intermediaria entre los indios y el Poder Central del país, así como con la Alcaldía Municipal de Masaya, de la que depende Monimbó a efectos jurídicos y económicos. Si bien este cargo ha ido perdiendo vigencia con el paso de los años, continúa su poder simbólico y, más allá de sus funciones, está considerado por los monimboseños el cargo más importante de su comunidad.

Si los procesos de “encapsulación” pueden definirse como estrategias de supervivencia por parte de las culturas dominadas, las culturas dominantes también despliegan mecanismos para “integrar” al indio y desarraigarlo de su cultura. De entre los numerosos mecanismos de “asimilación” que se ponen en juego, existe uno, tremendamente generalizado, que resulta muy eficaz precisamente por la sutileza con la que se ejerce: nos referimos a la marginación y al estigma.

En la obra se analizan de forma magistral los procesos de estigmatización que se llevan a cabo con respecto a la cultura monimboseña y que reflejan el desprecio y la humillación a través de aforismos, dichos, cuentos o refranes ... Según destaca el propio autor, el principal estigma sobre los indios ha recaído en su pobreza: las distintas políticas institucionales han acabado logrando que en muchos casos el indio se incluya dentro del sistema de clases —si bien su lucha siempre se ha caracterizado por la búsqueda de un espacio cultural propio, ajeno a este sistema—, como la clase social más baja y más pobre en la estructura nacional. Esta situación de pobreza material —en términos absolutos pero también en términos relativos: no consiste sólo en no tener lo suficiente para vivir tal cual nosotros necesitamos vivir sino en no tener lo que otros tienen— viene a sumarse a la acusación de pobreza también cultural, que lleva a considerar a los indígenas como gente incivilizada, sin cultura. Ambas situaciones generan un fuerte desprecio por parte de la sociedad dominante, que rechaza a lo indígena como inferior y convierte en símbolo de prestigio todo lo propio: quizá por eso, la persona que ha conseguido elevar su nivel de vida tiende a pasar por alto la identidad étnica. Quizá por eso, también, cuando los salesianos construyeron, con la ayuda de los monimboseños, una escuela en el barrio, destinaron un local anexo para uso exclusivo de los indígenas, mientras que el resto de la población de Masaya ocupó el edificio principal.

Al mismo tiempo, “el indio se ve obligado a protegerse de la humillación estableciendo fronteras y acumulando odios silenciosos... comprende de quien debe protegerse y a quien tiene que atacar”. El estigma hace que el desprecio o indiferencia se convierta en mutuo, estableciéndose de esta forma sólidas fronteras culturales que se perpetúan en el tiempo.

Junto con el análisis de los principales aspectos que conforman la identidad étnica de Monimbó y su relación con otras realidades culturales dentro de un contexto de dominación —estrategias de “encapsulación”, marginación y estigmatización—, *La conciencia de los marginados* guarda aún espacio entre sus páginas para tratar un último y fundamental aspecto. Según afirma el autor, la identidad étnica es, además, un proceso sometido a fluctuaciones en el tiempo según la presión que ejerza sobre ella la cultura dominante. Así, cuando esta presión es muy fuerte, lo indio se olvida o evade: los indígenas se ven obligados a dejar perder muchos de sus valores culturales y a disfrazar su identidad; por el contrario, cuando esta presión disminuye, lo indio puede manifestarse de forma mucho más visible. Incluso, puede llegar a ser vivido como un motivo de orgullo si, como sucedió a causa del triunfo de la Revolución Sandinista en 1979, lo indio pasa a convertirse en elemento de aprecio. Para el nuevo gobierno, fue prioritario el reconocimiento del papel histórico y social que le corresponde al indio, quien, además, se convirtió en bandera de lucha por su participación directa en la Revolución.

Si el término indio puede usarse para incluirse o excluirse de segmentos de población según las circunstancias históricas, cada persona cuenta, además, con varias identidades que puede manejar y asumir de acuerdo con el contexto —para el caso de Monimbó, además de la identidad étnica, se encuentra la identidad urbana como habitante de Masaya y la identidad nacional—, configurándose de esta forma un complejo proceso de negociación de identidades del que la obra da cuenta de forma brillante.

En definitiva, tenemos en nuestras manos un libro que cumple con la doble tarea de informar extensamente sobre una cultura y los procesos identitarios, a la vez que no se aleja del compromiso con aquéllos que han sufrido durante siglos la presión y la marginación por su pertenencia étnica.

Espero haber transmitido al lector con estas páginas la profundidad de una etnografía que debería convertirse en obra de referencia para el estudioso de los procesos identitarios.

Recursos culturales y vicisitudes de la vida

Clara BUITRAGO

Departamento de Antropología Social. UCM
cp.buitrago@cps.ucm.es

CARRITHERS, Michael (Ed.). 2009 *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of life*. New York: Berghahn Books.

Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of life es el segundo volumen de una serie dedicada al estudio de las interacciones entre retórica y cultura. Dicha serie se centra en prácticas y discursos concretos en los cuales y a través de los cuales los diversos patrones de cultura —incluyendo los nuestros— son creados, mantenidos y contestados.

El libro se presenta como un compendio de nueve artículos que estudian imaginéras, narrativas y esquemas culturales. Aborda el uso que hacen de ellos las personas en circunstancias límites. Los autores exploran como la gente hace acopio de sus recursos culturales para entender y lidiar con las vicisitudes de la vida.

Acontecimientos no anticipados y que van más allá de la rutina, tales como la muerte de una madre, el exilio a un país extraño, un indeseado abuso sexual, el sorpresivo desaire a los planes de un hombre rico, las consecuencias del holocausto nazi, los eventos del 11-S o una enorme matanza de animales, se nos presentan como punto de partida para examinar y poner a prueba la naturaleza y los límites de los recursos culturales y sirven para ejemplificar las respuestas creativas que la imaginación humana puede poner en funcionamiento, cuando nos enfrentamos a circunstancias de la vida que implican padecimiento físico y moral.

Los autores que participan en este libro recurren para la elaboración de sus artículos a conceptualizaciones y conocimientos provenientes de diferentes disciplinas sociales, tales como la antropología, los estudios de la comunicación y la psicología social. Y según su mismo nombre lo indican, los conceptos de *cultura*, *retorica* y *vicisitudes de la vida* son ampliamente tratados.

La *cultura* es definida como un fondo o reserva de materiales mentales y disposiciones, una colección de potencialidades y posibilidades. Estos materiales mentales y disposiciones pueden ser comunes para un grupo de personas, pero no todos hacen el mismo acopio de ellos. Diferencias de escala, homogeneidad y disparidad interna y el carácter de la organización social permiten hacer usos múltiples y diferenciados de materiales similares. La cultura comprime un repertorio de cosas aprendidas, incluyendo esquemas mentales e imágenes, valores y actitudes, disposiciones, formas de habla y organización, narrativas y conocimiento del sentido común. Todas estas cosas son sin duda una guía para las personas, un recurso y ellas ciertamente requieren los esfuerzos explicativos de los científicos sociales. Pero para dar cuenta de las cosas inminentemente reales con las que viven las personas, no basta hablar

de los procesos mentales que estos involucran sino que es igualmente necesario dar cuenta de la gente, las relaciones que establecen y los eventos y situaciones en que interactúan y ponen en juegos sus materiales culturales.

La *retórica*, en el sentido amplio con el que trabaja en el libro, es la fuerza móvil que conecta lo que es aprendido —la cultura— con lo que acontece. La retórica es el uso de los recursos culturales en momentos críticos y no claros para lograr algún entendimiento deseado, algún programa y orientación y con esta orientación un desvío de las mentes, los corazones y los eventos dentro de una dirección deseable o, al menos, menos desastrosa. Los autores nos plantean que no podemos entender la cultura como una dotación humana a menos que entendamos el borde de la cultura retórica. La idea de cultura retórica está diseñada para enfatizar la historicidad de las cosas, el hecho de que la vida humana es mutable y metamórfica, que produce constantemente nuevas formas de vida, cultura y organización en adaptación a nuevas situaciones.

Las *vicisitudes de la vida* se centran en eventos que son una interrupción en la reconfortante rutina, en lo esperado, en lo deseado. Reflejan la realidad de que lo inesperado y lo no deseado pueden surgir en la vida de cualquier ser humano.

A la vez, partiendo de estas definiciones comunes, cada autor utiliza diferentes metodologías de análisis del discurso, donde se estudian distintos materiales discursivos procedentes de acontecimientos actuales. Esta variedad de técnicas y materiales permite que se aplique los conceptos de cultura retórica a diferentes ámbitos de la vida, que van desde acontecimientos íntimos y personales hasta eventos públicos donde intervienen las retóricas de grupos de presión o gobiernos.

Jean Nienkamp, en el primer capítulo, nos presenta lo que ella denomina “retórica interna”, es decir, conversaciones y discusiones que las personas mantienen consigo mismas. El material que presenta son extractos de diarios de mujeres en situaciones precarias, que están intentando encontrar un sentido y tener un programa para salir de eventos peligrosos y ambivalentes. Ella arguye que la interacción y el diálogo no son solamente predicables del audible o legible intercambio entre personas, sino también de la argumentación interna a través de la cual la gente se maneja a si misma para entender su mundo y guiar sus acciones. Es difícil para nosotros que no estamos acostumbrados a pensar en nuestro diálogo interno entender cuan poderoso y persuasivo es este diálogo interno y cuanto de atado está a nuestros recursos retóricos culturales.

El segundo artículo, escrito por Michael Carrithers, trabaja con las narrativas que surgieron en Alemania inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. El autor muestra que algunos alemanes hallaron en una matriz de historias e imágenes disponibles una nueva y bastante poderosa narrativa. Esta narrativa hacia eco de un pasado bochornoso, de un historia reciente desastrosa cuyas consecuencias, sino se traían completamente a la conciencia, continuarían infectando el cuerpo político. Esta idea siguió hasta convertirse en la clave que orientaba un amplia variedad de actos públicos investigativos, jurídicos y conmemorativos cuya finalidad era desenterrar y mostrar la responsabilidad de los alemanes en la era de Hitler. Según el autor, los seres humanos estamos constantemente en busca de narrativas acerca de

eventos y personas que sirvan para darle sentido a acontecimientos caóticos y que terminan convirtiéndose en potentes orientadoras de la acción. La retórica puede crear nuevas formas culturales y nuevos lenguajes de imaginерías e historias.

En su artículo, Stevan Weine trabaja con las narraciones que hacían de la guerra de Bosnia y Kosovo, refugiados residentes en Chicago. El autor sugiere que los efectos de los traumas ligados al exilio son difusos, permeando la experiencia y conciencia y que no derivan de un solo evento o perpetrador. Arguye que las soluciones narrativas, las “curas de hablar”, que son rutinariamente usadas por terapeutas clínicos para aminorar los efectos de tales traumas, no son adecuadas, ya que, al constreñir lo narrado a episodios concretos, hacen que la narración pierda el carácter difuso de sus fuentes y consecuencias. Considera que una narrativa difusa podría ser el medio terapéutico más adecuado para manejar tales repercusiones psíquicas. Este artículo expone la persuasividad de las narrativas como una dotación humana y la efectividad de la narrativa.

En el siguiente artículo, Megan Biesele analiza la retórica sobre la muerte imperante en el sistema biomédico norteamericano a partir de su experiencia personal basada en la muerte de su madre. Según ella, esta retórica crea una separación tajante entre cuerpo y espíritu. El médico especialista atiende al cuerpo desde un conocimiento experto que le coloca en una posición jerárquica superior a la del paciente. Sin embargo, en los últimos años, el oncólogo ha sido identificado como el especialista que interviene en el momento de diagnosticar la muerte de pacientes de cáncer y se le asigna la responsabilidad de prepararlos para asumir ese trance y alentarlos a tener un “buen morir”. ¿Cómo pedirle a un médico especialista del cuerpo que guíe el espíritu, cuando el sólo tiene conocimientos expertos que están diagnosticando la muerte? Biesele argumenta que la retórica biomédica americana y su práctica ponen un creciente peso sobre el oncólogo y el paciente. El oncólogo es forzado a hacer un juicio de muerte a la vez que a preparar al paciente a través de la retórica a abandonar la esperanza, mientras que el paciente ve como le es arrebatada su agencia y esperanza apelando al saber experto. El proceso americano de morir es más duro y más difícil a pesar del sentido retórico de aminorar el dolor que ahora se impone al sanador.

El artículo de Brigitte Nerlich presenta las retóricas que fueron utilizadas en el Reino Unido en el 2001 para hacer frente a una epidemia que afectó a los animales de granja. El gobierno de dicho país utilizó la metáfora de la guerra, con sus ricos vínculos de historias e imágenes, para describir y justificar sus esfuerzos para frenar la epidemia. Reforzando la pertinencia de esta metáfora, justificaban el sacrificio e inmolación a gran escala de todos los animales que estuvieran infectados o pudieran estarlo. Sin embargo, conforme las asociaciones entre la idea de la guerra y el sacrificio de animales se iban regando, otro rasgo de la misma retórica empezó a destacar y la retórica trajo consecuencias no deseadas para los que la pusieron en juego. La afectación pública general por los animales, la simpatía con los granjeros cuyos rebaños fueron sacrificados y la alarma puesta en escena por los impulsores de la metáfora de la guerra convirtieron el apoyo a los sacrificios de animales en una profunda repulsión general a dicha política. En este caso, vemos cómo retóricas que,

en un principio, parecen efectivas pueden convertirse en una nueva vicisitud en si misma con el paso de los acontecimientos o la materialización de otros vínculos de significado.

El texto escrito por F. G. Bailey trata el caso de un hombre rico en una pequeña villa italiana que hizo una oferta para comprar una choza abandonada a un campesino pobre. En lugar de obtener su anhelada choza, lo que consiguió fue una negativa elaborada con gran estilo apoyada en las obligaciones familiares, que tornaban el intercambio económico propuesto por el hombre rico en una inmoralidad. El autor reconoce en esta interacción entre dos hombres una lucha retórica con un ganador y un vencedor. Si resultó posible el triunfo del pobre campesino fue porque en la retórica cultural operan simultáneamente una pluralidad de materiales mentales y representaciones colectivas formadas por la cultura. En este encuentro entre dos hombres está la estructura la retórica del mercado en la oferta de dinero a cambio de cosas. También está la retórica de la familia y las obligaciones familiares. Y por ultimo, están las retóricas del conflicto de clases y la diferenciación social. Cada uno de estos complejos de ideas, imágenes y argumentos está disponible para los participantes y entra en juego dejando a un hombre rico mal parado. Esto sirve de demostración de que la cultura, es decir, las ideas, figuras, historias, valores y esquemas no resultan en ningún caso tan unificados y consistentes como para que se deduzca una única y simple respuesta en una situación dada. Siempre hay alternativas retóricas que den fundamento a una respuesta, una expresión o un gesto.

El ensayo de Ellen Basso nos habla de lo que acontece cuando las personas experimentan repetidamente diferencias entre lo que aprendieron a saber y sentir —las retóricas dominantes del *self* y la sociedad— y lo que viven en un momento determinado, cuando se encuentran con otros que mueven sus sentimientos más negativos pero no pueden expresarlos porque se hallan en medio de una comunicación ritualizada. Basso utiliza materiales discursivos de sociedades europeas, norteamericanas, japonesas y kalapalo. Acuña el termino “ordalías del lenguaje”, para referirse a estas contradicciones en las que uno se ve obligado a suprimir su propia voz y es requerido a mostrar un comportamiento cortés, pero donde igualmente uno se siente mal porque de alguna manera está traicionando la forma en la que aprendió a comportarse y sentirse. La autora concluye que, pese a lo radicalmente diferentes que son las construcciones de civilidad, culpa y moralidad en diferentes sociedades, en todas ellas es posible encontrar abismos entre sentimientos y civilidad, entre las sensibilidades y anticipaciones culturales y eventos particulares que las contradicen.

El siguiente artículo es de Ralph Cintron, quien escribe sobre el World Trade Center —WTC— y el 11-S. Aborda el tema de la moral y la retórica desde un marcado comentario crítico, a través de una valoración moral de las conceptualizaciones éticas y culturales que guiaron los sucesos referidos al WTC y al 11-S. Diagnostica un rasgo persistente y enfermizo de la vida moderna que está distribuido por todo el planeta pero concentrado en los Estados Unidos: la constante presión por lo más nuevo, lo más grande y lo mejor. La invención ha venido a ser un valor en si mismo, una ideología. Es una *doxa* que gobierna la vida pública pero que alcanza nuestros hogares y sueños. Para el autor, las torres gemelas eran una evidencia espectacular

del logro retórico de sus constructores, quienes se empeñaron en hacerlas los edificios más grandes y nuevos visto hasta ese momento. Sin duda, el World Trade Center era el testimonio visible de la urgencia occidental por lo gigante y las creaciones del futuro, pero también se convirtió en el blanco de aquéllos que, leyendo la modernidad a su modo, reconocieron en la gigantesca destrucción la posibilidad de enviar al mundo y a nosotros mismos un mensaje igual de efectivo que las torres gemelas pero en una dirección muy diferente.

El ensayo de James Fernández parte de las retóricas que elaboran los científicos sociales, especialmente los antropólogos, para interpretar las complejidades y contrariedades en que están inmersos los sujetos de sus estudios. Trabaja con las retóricas concretas de tres antropólogos y las somete a un análisis discursivo detallado. Para Fernández, las interpretaciones y construcciones teóricas donde se apoyan esas interpretaciones se constituyen como retóricas que es necesario someter al estudio de las disciplinas sociales, pues dichas retóricas llevan implícita una imaginación moral. Las visiones de los antropólogos en sí mismas están envueltas en retos morales, especialmente porque ellos no surgen en el vacío, sino en circunstancias históricas y existenciales particulares, que la mayoría de las veces lidian con vicisitudes y exigencias morales. La manera en que sean interpretadas y presentadas por los científicos sociales, como cualquier retórica, pueden servir para dar un sentido positivo a dichos acontecimientos o, por el contrario, pueden engendrar nuevas vicisitudes a los sujetos implicados.

En conclusión, el libro señala que los recursos culturales retóricos sirven para entender y enfrentar las vicisitudes de la vida. La creación de una narrativa acerca de eventos y personas es uno de los medios humanos más poderosos para interpretar acontecimientos caóticos, para darles un sentido y preparar un plan para la acción o, al menos, una nueva actitud para ocasiones futuras. Sin embargo, los recursos retóricos también pueden ser los causantes de nuevas vicisitudes cuando resultan discordantes con nuevas situaciones. Así, retóricas que en un principio parecen efectivas pueden convertirse, según vayan desarrollándose los acontecimientos o las resignificaciones que de ellas hacen las personas, en fuente de nuevas vicisitudes. De ahí, que las conceptualizaciones, hechas por los diferentes autores, nos adviertan sobre la importancia y necesidad que tiene el estudio no sólo de los recursos culturales, sino también de cómo son puestos en juego y cómo y cuándo son modificados.

El estudio científico del parentesco, un acto político

Laura MARTÍNEZ ALAMILLO

Universidad Complutense de Madrid

Laura.alamillo@gmail.com

RIVAS RIVAS, Ana María; GONZÁLVIZ TORRALBO, Herminia (Ed.). 2009. *Familias transnacionales colombianas. Transformaciones y permanencias en las relaciones familiares y de género*. Madrid: Catarata.

En tanto que científicos sociales, ha menudo nos vemos enfrentados con la pregunta acerca de la verdad y sus usos. Una de las derivaciones es la cuestión de la neutralidad: si la Verdad existe con independencia del sujeto que la piensa, la ciencia podría tener una responsabilidad exclusiva para con esa Verdad. En cambio, hay diversas corrientes que consideran que lo que hay es una verdad que se construye socialmente, sin que por ello sea arbitraria. Esta postura conlleva una responsabilidad del investigador respecto a su objeto de estudio, en tanto que no se trata de un mero medio a través del cual la Verdad se manifiesta, sino que se trata de un agente social que pone de manifiesto ante sus congéneres un aspecto de la realidad en la que todos participan, sean o no conscientes de ello.

Una de las mayores aportaciones del libro editado por Ana María Rivas y Herminia González, en el que participan además de ellas María Claudia Medina Vilegas, Alba Nubia Rodríguez Pizarro, Adriana González Gil, Marcela Tapia Ladino, y Cristina Gómez Johnson, es precisamente que explícitamente optan por acogerse “a una visión de la ciencia que concibe a esta como una empresa interpretativa” (2009: 18), caracterizada tanto por el rechazo a la idea de la existencia de un mundo real independiente del observador como por poner de manifiesto la construcción social de la realidad, la relevancia de las implicaciones prácticas de la teoría y el compromiso social de la investigación.

En cualquier caso, tal concepción de la ciencia no debe confundirse con una renuncia a la aspiración de producir conocimiento, la diferencia radica en que se busca un marco teórico que, sin perder rigurosidad, ofrezca flexibilidad de modo que se pueda arrojar luz sobre aspectos poco trabajados en el campo de la migración.

Este marco que han considerado como el más adecuado para las familias transnacionales colombianas, su objeto de estudio, se nos presenta como un paso más a partir de los trabajos de diversos especialistas (Gubrium y Holstein, Firestone, Osmond y Thorne, Ferree, Smith, etc.) de distintos campos relacionados con las dimensiones de esa realidad a conocer —la familia, planteamientos feministas, estudios de género, transnacionalismo, etc.—. Podría decirse que existe una trazabilidad que garantiza la calidad de su proceso de investigación, no sólo en el campo de las ideas y los conceptos, sino también por el detenimiento con el que explican el proceso de investigación en la práctica, cómo se organizaron, cómo contactaron con

las personas a partir de cuyas entrevistas se elaboran las conclusiones que se ofrecen en el libro, e incluso, cómo se les presentaron a estas personas esas conclusiones, como mecanismo de verificación externa, y como consecuencia de su planteamiento teórico, que busca que sean los propios sujetos de estudio los que se definan a sí mismos.

Los objetivos que guiaron el desarrollo de la investigación fueron:

1. Caracterizar la repercusión de las remesas en las relaciones de parentesco por consanguinidad en las familias migrantes transnacionales.
2. Caracterizar la repercusión de las remesas en las relaciones de parentesco por afinidad en las familias migrantes transnacionales.
3. Analizar los cambios y permanencias en los roles y relaciones de género, percibidos por los miembros de la familia y que han sido inducidos por la circulación de las remesas.

Para presentar sus hallazgos, optan por la una organización del libro en el que se articulan artículos temáticos por partes: una primera parte en la que presentan los aspectos más teórico–metodológicos de su investigación —el objeto, el método y las tipologías familiares que encontraron—, dos partes en las que exponen las características de la realidad que estudian, y que su enfoque les ha permitido captar —en la primera de esas partes se expone el contexto transnacional Colombia–España, y en la otra las relaciones afectivas, así como las transformaciones y permanencias en las relaciones y prácticas de género— y, para finalizar, un capítulo en el que se presentan sistemáticamente sus hallazgos y conclusiones.

Con esa organización, han conseguido hacer un estudio socialmente comprometido, en el que la teoría desarrollada enfoca nuestra atención a la relación que existe entre cuestiones que nos suelen parecer desvinculadas, creando un objeto de conocimiento crítico con algunos aspectos del estado actual de las cosas.

La base teórica consiste en la interrelación entre la perspectiva transnacionalista y el parentesco, y en cada capítulo se desarrollan de manera sistemática distintas facetas de la interrelación entre la migración y cómo afecta a las formas familiares de sus protagonistas. A continuación destaco alguno de sus hallazgos, y cómo gracias a su enfoque logran poner de manifiesto el modo en el que lo macro —los contextos socioeconómicos y políticos— afecta a lo micro —las formas familiares— y viceversa —hay cambios en las relaciones familiares que afectan algunos comportamientos basados en presupuestos culturales—.

El *enfoque transnacionalista* lleva a organizar una investigación multisituada, y a entrevistar a distintos miembros de familias de migrantes tanto en el país de origen como en el de destino. Además, ofrecen una gran cantidad de información acerca del contexto socio–económico en Colombia, para poner de manifiesto que, si se pretende entender procesos migratorios, no basta con centrarse en impulsores de la migración —que en el caso que les ocupa sería la precariedad de la vida en Colombia, debida, a su vez, a la introducción de reformas neoliberales, el conflicto interno y el tráfico de drogas—, sino que hay que tener en cuenta las cuestiones sociales para entender las características de la migración; es decir, que hay que relacionar la feminización de la migración con el hecho de que, cada vez más, las mujeres son

las principales responsables de la familia y de que, si optan por España, se debe a la existencia de redes sociales transnacionales.

Al migrar, la mayoría de las veces ellas acceden al mercado de trabajo a través de ocupaciones femeninas. De este modo, nos encontramos con que se establecen cadenas de afecto y cuidado, y así se pone de manifiesto la importancia de la interrelación entre producción y reproducción. Las mujeres que contratan servicios de cuidado han accedido en sus propios países al campo de la producción y han tenido que delegar en el mercado laboral una parte de su reproducción familiar. Las mujeres migrantes que se hacen cargo del cuidado de personas que no son sus familiares, a su vez, se ven obligadas a delegar el cuidado de sus propios descendientes, que en su mayoría se delega en mujeres, de tal modo que el ingreso de la mujer en el ámbito productivo no se corresponde con cambios sustanciales en las relaciones de dominación entre mujeres y hombres —aunque haya algunos, el libro recoge casos interesantes en este sentido, como el de un hombre que asume el cuidado de sus hijos con los retos personales y culturales que eso le supone—.

Una de las preguntas rectoras de la investigación es cómo influyen las remesas en las relaciones de género. En ese sentido, se destaca que, cuando se habla de remesas, no deben quedar reducidas a su dimensión económica, sino que hay que tener en cuenta las remesas sociales, más difíciles de cuantificar, con un impacto que es prácticamente imposible recoger, entre otras razones, porque tienen un efecto a medio-largo plazo. Las autoras recogen distintas maneras en las que las remesas están incrustadas en las relaciones familiares y cómo compensan o refuerzan, ausencias, presencias o concepciones de lo que es la familia y quiénes pertenecen a ella.

Es precisamente el *enfoque desde el parentesco*, desde el que se insiste en que la familia no es algo dado e igual en todos los lugares y culturas, distinguiendo entre hogar y familia. Se abunda en las complejidades de este concepto, que encubre bajo un halo de naturaleza un espacio de reproducción social, donde se enseña lo que es el género, los significados que se le ha de dar a lo cotidiano, donde se aprende a distribuir los afectos y las tareas que corresponden a cada miembro de la familia, entre otras cosas. En este sentido las autoras sistematizan transformaciones y permanencias en la socialización del género, llegando a la conclusión de que posiblemente aún sea demasiado pronto para poder observar muchos cambios en la socialización.

A partir de las entrevistas semidirigidas que realizan en el curso de su investigación, y tratando de respetar al máximo la propia caracterización que los entrevistados hacen de su situación familiar, elaboran una tipología de familias que les permite poner en relación las distintas construcciones de lo que es la familia, o quienes pertenecen a ella, con los significados que se le conceden a las remesas y a otras formas de comunicación, aunque siempre poniendo de manifiesto cómo existen diferencias no sólo entre distintas tipologías familiares, sino también dentro de ellas. De hecho, hay características compartidas por distintas tipologías familiares, y que son diferentes dentro de una misma tipología familiar.

Proponen tres formas familiares: formas familiares monoparentales por rupturas voluntarias o involuntarias de parejas previas a la migración —con subdivisiones: forma familiar extensa con unidad monoparental, forma familiar monoparental con

jefatura femenina y forma familiar monoparental en la que con posterioridad a la ruptura de pareja los hijos cohabitan con el padre y la madre emigra años después—, forma familia nuclear y forma familiar reconstituida.

En relación a las remesas, una de las conclusiones más notables es que abren a las mujeres la posibilidad de dar a su familia más cosas, lo cual les hace sentirse más seguras de sí mismas. No deja de ser significativo que, al contrario del caso masculino, en el que esta seguridad proviene de su papel de proveedor, en el caso de las mujeres, obedece a la sensación de estar cumpliendo con el papel de buena madre que se sacrifica por sus hijos, y de hecho, sufren por no poder ocuparse del cuidado de sus hijos, por haber renunciado a él para poder mantenerles económicamente.

La frecuencia y cantidad de las remesas parece estar puesta en relación con el que se considere parte de la familia a los miembros en función de su cotidianidad, o en función de otros aspectos como el apoyo emocional, la expectativa de reciprocidad, etc.

También se profundiza en el papel que juega la comunicación en el proceso de resignificación de quiénes forman parte de la familia y en la elaboración de las emociones, esto tanto antes de la migración —en la que raramente se incluye a los hijos en el proceso de toma de decisión—, como después, viviendo en la distancia.

En definitiva, se trata de una obra que procura ampliar el campo de estudio de las familias transnacionales con un enfoque que se fije en la interacción entre el ámbito de la producción y la reproducción; es ambiciosa, se advierte en ella el peso de una perspectiva feminista que se plantea transformar la realidad además de estudiarla, en la que se analiza el género como proceso de construcción de la cotidianidad.

Es un texto que invita a proseguir esa línea de investigación, pues queda por profundizar en la cuestión de las relaciones entre capital y familia, por ejemplo, qué gana y qué pierde la mujer con la incorporación al ámbito productivo, cómo afecta esta incorporación al proceso de individualización dentro de las familias, qué sucede con las percepciones y reacciones masculinas, qué causas y consecuencias tiene un sistema productivo que empieza a hacer suya la esfera de la reproducción, y en ese sentido cabe plantearse el interés de investigar también la situación de las personas con quienes se interrelacionan en el país de destino, cómo entienden sus relaciones de género, cómo se ven afectadas por la organización social y familiar en la que se ven integradas, etc.

En pocas palabras, este libro ofrece un marco para estudiar simultáneamente las grandes desigualdades de nuestro tiempo: las diferencias Norte–Sur por su carácter transnacional, y el género y la edad —o generación— en tanto que análisis del parentesco. Es una gran obra que nos recuerda que lo profesional, al igual que lo personal, es político.

La infancia gitana en Valencia: procesos de socialización escolares y familiares

Andrea JARABO TORRIJOS
Universidad Complutense de Madrid
andrea.jarabo@gmail.com

GARCÍA PASTOR, Begoña. 2009. *“Ser Gitano” fuera y dentro de la escuela. Una etnografía sobre la infancia gitana en la ciudad de Valencia*. Madrid: CSIC.

Este libro es el resultado de un trabajo etnográfico sobre los procesos de socialización, tanto en la escuela como en su propio contexto familiar, de la etnia gitana en el Barrio de San José Artesano de la ciudad de Valencia. El objetivo de la autora es comprender y describir los procesos de tipo sociocultural que afectan a la actuación de este grupo en el contexto escolar. Estos procesos, frecuentemente, se concretan en un amplio fracaso escolar con respecto a la población mayoritaria paya. Al ser las características de tipo económico muy parecidas entre ambos grupos, la autora decide tomar la variable de la diferencia cultural como variable explicativa de este fenómeno. Por ello, no se limita a estudiar el ámbito escolar, si no que hay un análisis previo de los procesos de socialización dentro del grupo, en tanto que le ayudarían a ubicar la actividad de padres y alumnos gitanos en este ambiente más cercano al grupo mayoritario. Por otro lado, esto permitiría poner entre paréntesis los significados negativos que se construyen dentro del grupo mayoritario —y, en este trabajo concreto, en la escuela— con respecto al grupo minoritario.

El trabajo de campo, realizado durante un año y medio, se puede dividir en dos partes. La primera se concreta en ocho meses de convivencia en el barrio de las familias gitanas con la intención de adentrarse en su mundo simbólico y relacional. Los diez meses restantes se introdujo, además, en el contexto escolar, centrándose, sobre todo, en lo relacionado con este grupo minoritario. El texto queda articulado por una gran cantidad de material recogido por la etnógrafa durante su proceso de investigación. Las reflexiones personales y teóricas de la autora, surgidas de su experiencia en el campo, quedan ilustradas y van avanzando mediante la muestra de extractos de discursos de sus informantes, obtenidos mediante entrevistas en profundidad. Además, esto se complementa con las observaciones recogidas en el cuaderno de campo de la investigadora, en el que toman forma determinados fenómenos, así como datos de otras fuentes documentales —mapas, planos, fotografías, documentos oficiales del colegio, etc.—.

El enfoque metodológico y teórico, que está detrás de la forma de trabajar de esta investigadora y que ella asume como propio en el tercer capítulo, es el modelo ecológico-cultural de Ogbu. Desde este enfoque se plantea la necesidad, para entender los procesos escolares, de unir tanto la micro-etnografía de aula como la macro-etnografía. Se trata de aunar las explicaciones en términos de relación y

representación simbólica en contextos concretos —como escuela y familia— con explicaciones de tipo estructural e histórico —como los procesos de trato discriminatorio, fuera y dentro de la escuela, por parte de la sociedad mayoritaria al grupo minoritario a lo largo de la historia—. Sería a través de este análisis mediante el cual se podría dar una explicación comprehensiva de un fenómeno educativo concreto. En el caso que se plantea en el texto, el no tomar esta postura daría lugar a explicaciones del tipo de “déficit cultural” o “culturalistas” en cuanto a los fenómenos de fracaso escolar. Sin embargo, partiendo de este análisis más holístico del objeto concreto, permitiría elaborar explicaciones mucho más multifactoriales y complejas de éste, que no dieran lugar a una perpetuación de determinados estereotipos.

Resumidamente, la autora plantea que la explicación al fracaso escolar, entendido como no obtención del título de Graduado Escolar, sería el resultado de las configuraciones representacionales de los diferentes grupos implicados en el proceso escolar. Por un lado, la historia de fracaso escolar y discriminación en la sociedad mayoritaria hace que el grupo gitano perciba el contexto escolar como algo ajeno a ellos y que, en cierto modo, no plantea opciones de futuro tan seguras como aquellas que se pueden aprender dentro del ámbito familiar —como la venta ambulante—, a pesar de que, eso sí, los padres perciban el contexto escolar como un posible mecanismo de ascenso social para sus hijos. Esto, unido a la situación económica del grupo gitano, caracterizada, básicamente, por la precariedad, hace que los niños de esta comunidad dejen prematuramente la escuela para dedicarse a ayudar a sus familias tanto en la actividad económica como en el trabajo de cuidado a los más pequeños. Por otro lado, desde el contexto escolar se percibe a este grupo como “no interesado” en la educación de sus hijos, al no compartir normas de actuación que están reificadas en la escuela. Cuando estas normas son incumplidas por las familias gitanas, se entiende como una ofensa o un “no quererse adaptar”, no planteándose la posibilidad de la rigidez normativa de la escuela. Además, las explicaciones desde el conjunto payo de la actuación de los alumnos y familias gitanos en este contexto se da desde una representación que homogeneiza la diversidad de la etnia gitana, atribuyéndole sobre todo características negativas. Esta visión estereotipada de “el otro” con respecto al grupo de pertenencia es compartida también por el colectivo gitano en relación al payo, aunque las posiciones estructurales de poder ejercido son bastante diferenciales de uno y otro.

En lo relativo a la estructura del libro, éste está planteado en términos muy didácticos ya que presenta una disposición muy similar al proceso de su trabajo de campo. Con esto me refiero a que la autora se propuso la necesidad de conocer y comprender la realidad de los significados en la interacción familiar y en el barrio del grupo gitano, antes de introducirse en el contexto escolar, con la intención de comprender desde la cultura del grupo los procesos escolares. Así, la autora nos presenta primero todo lo referente a su periodo de investigación fuera de la escuela, para que los lectores, conforme vayan avanzando, entiendan esos significados culturales específicos. De esa forma, al llegar a los capítulos de la etnografía escolar propiamente dicha, son capaces de interpretar los procesos que ahí acontecen desde la perspectiva de los propios implicados, percibiendo determinadas realidades

que no serían comprendidas si no se hubiese leído lo referente a los procesos de socialización y de organización social en el ámbito familiar. En los tres capítulos previos a la inmersión en la escuela, se trabajan aspectos tales como una descripción estructural —en términos geográficos e históricos— del barrio de San José Artesano, de las familias, tanto payas como gitanas que conforman este barrio, y de los procesos de socialización y aprendizaje de la cultura gitana que se da en este grupo. En este último capítulo se hace hincapié en los roles y actividades que desempeñan las mujeres dentro de este grupo, introduciendo la perspectiva de género como una variable de análisis.

Antes de comenzar la descripción de lo que sucede dentro del ámbito escolar, hay un capítulo titulado “del barrio a la escuela: entrar en la vida cotidiana del colegio”, que creo puede ser de gran utilidad para mostrar las dificultades de acceso a un sistema tan burocratizado como la institución escolar. Esta dificultad se podría explicar desde los celos de los propios integrantes de este contexto —sobre todo de los docentes— ante lo que ellos perciben como una evaluación desde otro ámbito académico, como es la Universidad, al que pertenece la autora. Los tres capítulos que se encargan del análisis de lo que sucede en la escuela describen la realidad, tanto normativa como estadística y simbólica, del propio centro. Se concreta en los procesos de segregación ocultos dentro de la lógica escolar —en este caso, segregación lingüística por la implantación de la vía del castellano y del valenciano—, los significados que desde la escuela se dan a los alumnos y familias gitanas y los significados que los miembros de estos grupos le dan a la escuela. También, se analiza de modo específico la labor de una docente percibida como buena tanto desde el grupo payo como desde el gitano.

Además del análisis específico de lo observado durante la investigación, hay dos capítulos previos, diferentes entre sí, pero que son muy relevantes para la comprensión en toda su profundidad de lo descrito en los capítulos posteriores. El capítulo posterior a la introducción muestra cómo surge el conflicto cultural por el desconocimiento de determinados elementos de cada grupo y por la percepción estereotipada de los implicados. Al mismo tiempo, este capítulo ilustra perfectamente las dificultades de la investigadora en la labor de la etnógrafa, al estar su persona sujeta a diferentes expectativas de implicación y comportamiento por ambos grupos —familias gitanas y profesores— en una situación de conflicto. El capítulo siguiente presenta una panorámica de la Antropología en el terreno de la Educación que abarca desde conceptos fundamentales hasta determinadas perspectivas teóricas desde las que se han abordado este tema, eligiendo la postura de Ogbu como la que permite un mayor conocimiento del hecho educativo formal. Por otro lado, dentro de este apartado se plantea la práctica etnográfica como una cuestión de posicionamiento ético, además de teórico y metodológico, ante el proceso de construcción de conocimiento.

Para acabar, cabe resaltar el carácter experiencial en la escritura de este libro. Esto se refleja en el posicionamiento constante de la autora en la descripción y el análisis de lo contenido en su obra. Constantemente está relacionando aquello que podría ser el “contenido” de su investigación con sus propias percepciones,

reflexiones y emociones que le suscitan ahora y le suscitaron en su momento su objeto de estudio. Además, refleja tanto los problemas y dificultades como los facilitadores que fueron surgiendo en el proceso de investigación, ilustrando el oficio del etnógrafo y la relación del sujeto ante una situación que no conoce y pretende abordar. Creo que este enfoque es bastante enriquecedor, ya que pone sobre la mesa que el objeto de conocimiento es algo que está en total relación con aquel que lo está conociendo; es decir, que el cómo se conozca algo estará mediado por las características personales de aquel que estudie ese algo. Así, desde esta forma de redactar no sólo se acaba comprendiendo una realidad específica —en este caso, “ser gitano” fuera y dentro de la escuela—, sino también, cómo el autor ha abarcado y experimentado esa determinada realidad.

Razones para el desencanto

M^a Dolores FERNÁNDEZ-FÍGARES

Escuela Superior de Comunicación de Granada

f.figares@wanadoo.es

GÓMEZ-ULLATE, Martín. 2009. *La Comunidad Soñada (Antropología social de la contracultura)*. Madrid: Plaza y Valdés.

Cuenta Diógenes Laercio (1985) que Crates el cínico, discípulo de Diógenes de Sínope, vendió todas sus posesiones, repartió el importe entre sus conciudadanos y se dedicó a una vida errante, alimentándose de la comida desechada, apenas cubierto con una ligera túnica en invierno y arropado en verano, para desafiar las condiciones del tiempo y que Hiparquia, hija de buena familia, le siguió, enamorada, en su vida de contención austera. Marcel Schwob (1985), que tenía mucho de romántico, fabuló la vida del filósofo, como podía haber sido, sintiendo simpatía por aquel hombre flaco, que desafió los convencionalismos, tras haber aprendido de Sócrates, el gran maestro, a no claudicar. Su obra sirvió para que Zenón de Citio estableciera los principios de la doctrina estoica, una de las escuelas de pensamiento más fecundas y sólidas de la historia de la Filosofía.

Los historiadores antiguos, como Tomás de Fliunte, o el propio Diógenes Laercio, describen a los seguidores de estos filósofos como “una banda de proletarios”, o bien como “harapientos”¹, apariencia que exageraban y hacían ostensible, como modo de rechazo a lo establecido, exhibiendo apenas ropa y resaltando los rotos con bordados en oro. Con el tiempo, el gran Epícteto se vería en la necesidad de advertir de que no era suficiente con mostrar tales signos exteriores, sino que se trataba de una actitud interior, de libertad de las pasiones y las necesidades superfluas, cuando un aspirante a discípulo le prometió: “me avendré sin discusión a vestirme de harapos y a llevar un manto zurcido; dormiré en el suelo, no llevaré más que una alforja y un palo y me meteré audazmente con todo el mundo”².

Como bien indica Martín Gómez Ullate, en su bien documentado estudio, la contracultura no es un fenómeno nuevo, ni actual, sino que tiene antecedentes en el pasado y me ha sido fácil evocar las figuras de los filósofos cínicos, desafiando a los integrados de su época, a Antístenes, el precursor y discípulo de Sócrates, que hacía gala de una vida austera y consideraba que la pobreza no era un mal terrible³; a Diógenes de Sínope, pidiendo al rey Alejandro que se moviese, porque le estaba impidiendo recibir los rayos del Sol, aunque el rey estaba dispuesto a darle el gobierno

¹ Ver la introducción a *Los Estoicos antiguos*. 1996. Madrid: Gredos.

² *Los Estoicos: Epícteto, Séneca, Marco Aurelio*. 1997. Madrid: Ediciones NA.

³ Ver García Gua (1988). En su recorrido por las vidas y la filosofía de los cínicos, encontramos interesantes paralelismos con algunos supuestos de la contracultura actual, salvando las distancias de tiempo y matices.

de una ciudad, porque lo tenía como un hombre sabio. Cuenta Plutarco de Queronea que la indiferencia del filósofo impresionó mucho al poderoso macedonio, de tal manera que llegó a exclamar “pues yo, a no ser Alejandro, de buena gana fuera Diógenes”⁴.

Aquella contracultura de los cínicos fue una de las más influyentes de la Historia, si tenemos en cuenta que a través de la escuela estoica, sus principios filosóficos llegaron a sistematizarse y enriquecerse con aportaciones originales y otro tipo de experiencias vitales; desde la figura de un Séneca, tan cercano al emperador Nerón, hasta la de un emperador, Marco Aurelio, que reflexionaba sobre lo relativo de su poder, por las noches en su tienda, en las largas campañas en las fronteras del imperio, o el caso de un esclavo ilustrado como Epícteto.

Pero, aun a pesar de los parecidos, los contra de ahora no leen a los filósofos griegos, según pudo comprobar nuestro autor en su trabajo de campo, sino a otros autores y miran más hacia Oriente que hacia Occidente. Y allí encuentran a los *san-yasin*, o renunciantes, que deambulan por las ciudades en la India, pidiendo limosna, y mostrando su pobreza voluntariamente elegida, a veces por períodos cortos de tiempo, a veces, en la madurez, como preparación purificadora para la muerte y se dejan ver juntos en contadas oportunidades y festivales. Hay muchos rasgos comunes entre ellos y quizá podríamos pensar que sus mensajes, los de hoy, llegan a calar en las conciencias más de lo que los mismos actores creen, pues sus principios son compartidos por muchos de los que habitan en el “otro” lado del espejo y tratan afanosamente de evitar que la corriente los arrastre, incorporándolos a sus vidas.

Etnografía densa

El punto de partida de esta obra, que es la tesis doctoral del autor, consiste en un intenso trabajo etnográfico, que reúne una serie de características muy difíciles de encontrar en estos tiempos: fundirse con los “otros”, sorprendentemente cerca, aunque lejos, identificarse con ellos, ser uno más entre ellos, pero conservando la lucidez necesaria como para reflexionar desde la perspectiva antropológica, al mismo tiempo que se vive, intensamente, apasionadamente quizá, y se comparten sueños comunitarios y todo eso extendido en el tiempo, de tal manera que podemos hablar de una etnografía vivida.

La exposición de todo ello cobra forma de red, o si se quiere, de diálogo, pues en la construcción de su discurso antropológico, nunca dejan de escucharse los testimonios de los informantes, que sintetizan, en párrafos cuidadosamente seleccionados por el autor, cientos de páginas de cuadernos de campo, de grabaciones de audio y de video, pues maneja con destreza todos los instrumentos de registro etnográfico, tal como cabe esperarse de quien ha investigado también en los ámbitos de una Antropología Visual reflexiva, como quedó reflejado en un documental, muy ilustrativo sobre el uso de las imágenes en el trabajo de campo. Son esos testimonios los nudos de la trama de significados (Greertz, 1997) que va apareciendo, a partir de las preguntas investigadoras que, con gran honradez y transparencia, no sólo se hace el

⁴ Plutarco: *Vida de Alejandro*. 1997. México: Fondo de Cultura Económica.

propio investigador, sino probablemente cada lector que se haya interrogado alguna vez si la contra cultura ha construido a su vez una cultura.

Se puede elaborar una buena metodología interpretativa sólo cuando se tienen a mano tal variedad de experiencias, cuando se ha observado con tanta profusión tan variados comportamientos y se han podido contrastar todos los datos obtenidos en el campo, una y otra vez, tanto como para encontrar las complejas redes de significados y poder diseñar un procedimiento de análisis que resulte coherente y claro para el lector. El etnógrafo nos conduce a los Rainbows, a los tipis, a los campamentos informales, a las reuniones y nos va mostrando no solo los hechos, sino también lo que significan, para él, para sus informantes. A ello ayuda indudablemente la fluidez de su estilo y el ritmo ágil de sus textos, a los que acompañan fotografías tomadas en el campo, y en las que vemos atisbos de reflexividad.

A la hora de ofrecer sus resultados, Gómez-Ullate opta por trazar cuatro ejes transversales, en los que ir ensartando los testimonios de sus informantes, sus propias reflexiones y las referencias a los estudiosos de la contracultura.

El primer eje, “El Desencanto”, es en realidad el marco teórico de este estudio, que propone una Antropología del Desencanto, y que constituye un acierto epistemológico, pues se trata de una “configuración estructural humana propia de todo tiempo y lugar”, en la definición del autor. Los desencantados construyen una cultura propia, que tiene sus raíces en esa universal melancolía que produce el sinsentido y los de este tiempo son los que ha elegido nuestro autor como objeto de estudio, en su singularidad contemporánea, como contrafigura de la sociedad, legitimada, por llamarla de alguna manera, entre las muchas denominaciones que ha podido recoger el etnógrafo en su trabajo de campo.

Inevitablemente y como en tantas experiencias individuales, el “Desencanto” conduce a la “Ruptura”, el segundo eje transversal del análisis, la salida, la nueva vida inventada, el viaje, con todas las contradicciones que plantea la supervivencia, a quienes rechazan de plano los modos de ganarse la vida mayoritarios y a la vez no pueden prescindir de los medios necesarios para subsistir, de tal manera que la ruptura tiende a hacerse reversible, con lo cual el sentimiento de pertenencia al grupo se tiene que ver forzosamente interrumpido, a causa de los requerimientos de las necesidades de mantenimiento. La “Búsqueda”, tercer eje interpretativo, impulsa el anhelo de alcanzar un sentido de la existencia, que se explica como una suerte de conversión hacia formas de espiritualidad, hacia el logro de estados de conciencia que permitan acelerar los procedimientos y acortar los caminos. En ese sentido, resultan especialmente significativos los apartados dedicados a analizar el papel que juegan en esa búsqueda las sustancias psicotrópicas, alucinógenas, eje también transversal de la contracultura en sus diversas manifestaciones. Las drogas ayudan a soportar las privaciones e incomodidades de la vida alternativa a gentes que proceden de las ciudades. El autor matiza con notable habilidad la variedad de percepciones que ha podido descubrir entre los contra en el campo, también en este delicado asunto.

Y por último, el “Asentamiento”, aspiración remota de las comunidades soñadas, pues, aparte del carácter errabundo y viajero del que rompe con lo establecido, que

por definición está arraigado, a pesar de que la cultura contracultural se basa en el rechazo, es humano querer materializar y hacer visibles los sueños en una comunidad real, que ponga en práctica los valores invocados y enfrentar el desafío de regular una convivencia que se basa en la falta de reglas explícitas. Siempre provisional, nunca definitiva, la solución de los asentamientos no permite que la cultura contra se fije en el espacio o en el tiempo, más que con carácter transitorio, como de paso, tal como se sienten sus partícipes.

Los ejes propuestos recorren como procesos en marcha las vivencias contraculturales y al mismo tiempo justifican y explican sus construcciones propias, mezcla sincrética de ideales filosóficos y religiosos diversos, escogidos por las posibilidades de conexión con los elementos de la naturaleza, y la familiaridad con los discursos propios de una ideología débil que apenas si propone valores un tanto difusos y se fundamenta en la oposición al orden establecido.

En resumidas cuentas, es una valiosa aportación para la Antropología del Desencanto, una investigación que puede abrir nuevas vías a futuras investigaciones.

Referencias bibliográficas

GARCÍA GUAL, C.

1988 *La secta del perro*. Barcelona: Alianza.

GEERTZ, Clifford

1997 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

LAERCIO, Diógenes

1985 *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Barcelona: Teorema.

PLUTARCO

1997 *Vida de Alejandro*. México: Fondo de Cultura Económica.

SCHWOB, Marcel

1985 *Vidas imaginarias*. Buenos Aires: Hyspamerica.

VV.AA.

1996 *Los Estoicos antiguos*. Madrid: Gredos.

VV.AA.

1997 *Los Estoicos: Epicteto, Séneca, Marco Aurelio*. Madrid: Ediciones NA.

Un análisis del racismo implícito desde el marco de la psicología social

Rocío RODRÍGUEZ REY

Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC

rocio.rodriguez.rey@gmail.com

ESPELT, Esteve. 2009. *¿Somos racistas? Valores solidarios y racismo latente*. Barcelona: Icaria editorial.

“¿Somos racistas?” Esta desafiante pregunta es tanto la que da título a este libro como la que su autor toma como punto de partida para definir y plantear el tema del racismo del que está impregnado nuestra sociedad. Aunque la respuesta automática que nos viene a la cabeza al leerla es un claro y rotundo “NO”, Esteve Espelt logra poner en duda esta idea preconcebida desde un primer momento, creando un conflicto cognitivo en el lector, que el autor sabe aprovechar para atraer la atención y motivar que continúe una lectura interesada en tratar de dilucidar cuál es el origen del sentimiento contradictorio que se ha producido al profundizar en las propias creencias, actitudes, valores y comportamientos.

Esta manera tan clara, directa y en cierto modo incómoda —debido a que provoca que las propias creencias del lector acerca de sí mismo se tambaleen— de comenzar el libro muestra que el objetivo que su autor se propone no es el estudio del racismo más explícito y manifiesto que, entre otras cosas, ha llevado a cometer las barbaries que todos conocemos a lo largo de la historia de la humanidad. Se pretende algo muy distinto y bastante más delicado, realizar un análisis de las formas que ha adoptado el racismo en la sociedad contemporánea: más sutiles, más discretas, pero no por ello menos dañinas. Así, este libro trata de explicar el racismo como un mecanismo que funciona aquí y ahora en las personas con las que nos relacionamos día a día y en nosotros mismos, que nos consideramos —la mayoría— personas con valores basados en la igualdad, la tolerancia y el respeto y disfrute de la diferencia.

El autor, en línea con su formación como psicólogo social, realiza un análisis de este mecanismo desde el punto de vista psicosocial e individual. Para ello, divide el libro en tres grandes apartados bien diferenciados, en primer lugar realiza una conceptualización del racismo, definiendo lo que entiende por él y por raza; en segundo lugar, analiza las causas y transformaciones que se han producido en el mismo a lo largo del tiempo; y en tercer y último lugar, delimita las líneas de actuación a seguir con el fin de erradicarlo. El estilo del autor refleja en todo momento la idea de que para modificar algo debemos, en primer lugar, conocerlo. Esta idea queda patente, ya desde el orden en que aparecen los apartados que constituyen la obra —primero análisis, a fin de destapar la realidad del racismo sutil, y luego propuestas de cambio a partir de este análisis—, y se refleja también en la pregunta que toma como punto

de partida —“¿Somos racistas?”—, pues únicamente sacando a la luz y analizando nuestras propias ideas implícitas, que muchas veces guían nuestro comportamiento sin que seamos siquiera conscientes de ellas, podremos hacerlas explícitas y, a partir de ahí, proponer medios para cambiarlas, pues, como es obvio, no podemos tratar de modificar algo de lo que no tenemos conocimiento consciente.

En la primera parte, destinada a definir los conceptos de racismo y raza, es especialmente llamativa la idea de que ésta no es más que una construcción cultural, no existiendo como categoría biológica natural e inevitable. Esta idea de la raza como algo biológico, también implícita, y aprendida a través de la inmersión en nuestra sociedad, parece tan obvia que resulta necesario un profundo proceso de reflexión para hacernos conscientes de que lo que creemos que es de una manera determinada por naturaleza no tiene por qué ser necesariamente así. A este respecto, es especialmente ilustrativa la manera que el autor tiene de mostrar, a través de un ejemplo —en el cual supone que se ordenara a las personas en razas por su altura en lugar de por su color, estableciendo diferencias en base a este atributo—, que la categoría de raza es aleatoria y que, por lo tanto, es cultural, pues, del mismo modo que se han tomado atributos como el color o la forma de los ojos para definir las, podrían haberse elegido otros, y, en un par de generaciones, nos hubiesen parecido igual de natural que las categorías actuales.

La segunda parte del libro, que se ocupa de la explicación de las causas del racismo, es desde mi punto de vista la más interesante. El autor pone al servicio del análisis del racismo la mayor parte de las teorías clásicas de la psicología social que han servido para explicar tanto éste como otros fenómenos sociales —por ejemplo, la discriminación por motivos de género o por diferencias de estatus o poder—. El hecho de que se recojan todas estas teorías y se expongan, ejemplificadas y contadas de forma sencilla pero lo suficientemente completa, aplicadas al caso del racismo que predomina hoy en día, permite una comprensión integrada de este fenómeno desde el punto de vista individual. Ofrecer distintas teorías y explicaciones para un mismo fenómeno, señalando los puntos fuertes y débiles de cada una de ellas, también es un aspecto positivo de este libro, pues permite desarrollar en el lector una posición perspectivista, en cuanto a que no se ofrece ninguna teoría como la mejor o la única, sino que, como el mismo autor indica, cada una ilumina un segmento de la realidad que difícilmente pudiera ser comprendido a través de otra, por lo tanto es necesario adoptar una posición integradora.

En la tercera parte, pese a que el autor comienza a exponer sus propuestas para luchar contra el racismo con la concepción realista de que no existen fórmulas mágicas, acaba adoptando una posición bastante idealista, pues propone la creación de una “identidad social planetaria”, usando sus propias palabras. Aunque semejante objetivo parece ser, tristemente y a día de hoy, una utopía, los medios que propone para alcanzarlos, tal vez en una dimensión menos ambiciosa que la de conseguirlo a nivel mundial, sí pueden ser útiles en determinados contextos. Antes de proponer medidas para erradicar el racismo, el autor hace una crítica a las actuaciones emprendidas con este objetivo por parte de los medios de comunicación —principalmente en forma de campañas publicitarias—, basándose en el hecho de que las

medidas propuestas hasta ahora luchan contra el racismo más explícito y manifiesto, que no es precisamente ni el predominante ni el que supone mayor peligro en la sociedad actual. Entre las medidas que propone, destaca, en primer lugar, la necesidad de conocer los prejuicios latentes, y, en segundo lugar, la idea de compartir experiencias con personas de otros grupos étnicos, tratando de enfatizar las semejanzas entre el endogrupo —nosotros mismos— y el exogrupo —los otros—.

La adopción de medidas de este tipo podría ser especialmente útil y aplicable en los contextos escolares, en los que, cada vez más, conviven niños de diferentes grupos étnicos y culturas. Dado que la escuela es uno de los principales medios que vehiculan la socialización, el hecho de promover estos valores en este contexto podría no sólo mejorar el clima de convivencia dentro de los centros, sino también, y principalmente, actuar de “vacuna” contra el racismo que impregna la sociedad y que se transmite de forma sutil y encubierta a través de otros canales como los medios de comunicación. Para que estas iniciativas fuesen posibles, sería necesario que en la formación de los docentes se incluyera la reflexión sobre el racismo latente y sobre sus propios prejuicios, pues, de lo contrario, podría ocurrir que los transmitirían a sus alumnos, incluso en contra de su intención explícita y consciente.

Por último, considero importante señalar que el libro no tiene por qué resultar de interés solamente a las personas que se encargan del estudio del racismo o que trabajan con individuos de otros grupos culturales y étnicos, sino que, gracias al estilo que adopta el autor para explicar el fenómeno del racismo desde una perspectiva a la vez sencilla e integradora, la lectura de la obra puede resultar útil y enriquecedora para cualquiera que, sin ser especialista en psicología u otras disciplinas afines, quiera comprender el fenómeno del racismo moderno, implícito o sutil, que se encuentra tanto en la sociedad en la que vive como, principalmente, inmerso en sus propias creencias, actitudes y comportamientos.

Entender el racismo para poder combatirlo

Daniel TURIENZO
 Grupo INTER. CCHS. CSIC
 dani_turienzo@yahoo.es

BRAND, Joseph. 2007. *Understanding & Dismantling racism. The Twenty First Century Challenge to White America*. Mineapolis: Fortress Press.

La publicación *Understanding & Dismantling Racism*, como su propio título indica, se encuentra dividida en dos partes: una primera dedicada a esclarecer y conceptualizar el término de racismo que ocupa los seis primeros capítulos, y otra segunda destinada a desmantelarlo. Tanto la conceptualización como el desmantelamiento se refieren, según propio autor, al caso de los EE.UU.

Para comprender el fenómeno del racismo, al igual que sucede con otros temas, es necesario realizar previamente un breve repaso histórico, que será útil a la hora de establecer los antecedentes y consecuentes de la situación actual. El primer aspecto, al que debemos atender en la historia del racismo en EE.UU, es el carácter colonialista y racista que impregnó el nacimiento de esta nación. En 1776, EE.UU pasó de ser una colonia Inglesa a una nación independiente, lo que se tradujo en una intensificación de los principios racistas de la época colonial. Para explicar este efecto, se debe dirigir la atención al hecho de que la Constitución de los EE.UU fue escrita exclusivamente por gente blanca, en un contexto ideológico explícito de supremacía blanca. Otro factor importante fue que el país se diseñó sobre una base racial, según la cual todo el mundo es asignado a una raza¹ nada más nacer. Una vez establecida la supremacía blanca y un sistema de clasificación social basado en el concepto de raza, la subyugación de la gente de color se dio —y se da en la actualidad— de forma automática. Finalmente cabe señalar, como suceso en el sentido contrario, el movimiento de los derechos civiles, que supuso un hito comparable con la caída del muro de Berlín en Europa, el fin de *apartheid* en Sudáfrica o la liberación de Nelson Mandela. Estos movimientos de resistencia reescribieron la historia, pero no debemos caer en la tentación —muy habitual, por otra parte— de pensar que después de la desaparición de estos movimientos², el racismo se ha extinguido.

Es importante recordar que el racismo simplemente se ha ido transformado a lo largo de la historia adquiriendo nuevas formas más sofisticadas y peligrosas. Mientras que antes era explícito y violento, en la actualidad se expresa de una forma más sutil y menos visible, lo que hace que sea más difícil de detectar. Esta nueva forma de racismo pretende dar la impresión de que las cosas van mejor y que la

¹ El número de razas y los criterios de inclusión han variado a lo largo del tiempo.

² En ningún momento debemos pensar que estos movimientos murieron de forma natural, sino que existió una acción sistemática e intencionada por el gobierno a través de actos violentos y la opresión policial para llevarlos a su fin.

lucha contra el racismo se ha completado. Dicha metamorfosis conlleva implicaciones más profundas de lo que a simple vista parece, ya que el análisis del racismo realizado en los últimos años sesenta no es adecuado para eliminarlo a principios del siglo XXI. Es curioso que aunque ambas formas de racismo tienen una apariencia radicalmente diferente provocan consecuencias muy similares.

Un aspecto fundamental a la hora de entender y conceptualizar el racismo es la definición de partida. Dependiendo del sentido que lo otorguemos, se optará por una u otra medida para solucionar este problema. Si se define en términos individuales, lo que se debe hacer es reducir o eliminar los prejuicios, las actitudes y las conductas racistas. El problema es que centrarse sólo en las acciones y actitudes individuales no supone el fin del racismo, ya que éstas sólo constituyen una pequeña parte del fenómeno. Por el contrario, si se entiende como un problema colectivo del sistema y de las instituciones, su solución toma una nueva dimensión. En este caso se debería producir un cambio no sólo a nivel individual, sino también a nivel institucional. Atendiendo a todo lo expuesto anteriormente, el autor considera que es necesario definir el problema tanto a nivel individual como a nivel colectivo, diferenciando pues entre el racismo individual, cultural e institucional. Tomando sus propias palabras, lo define como un mecanismo formado por los prejuicios raciales y el mal uso del poder por el sistema y las instituciones. Las instituciones dotan a las personas blancas de privilegios y beneficios que contribuyen a que ejerzan y preserven el racismo.

Teniendo en cuenta la definición propuesta en el texto, se hace necesario tratar las diferentes formas de este fenómeno —individual, cultural e institucional—. Para que se desarrolle este problema, además del apoyo institucional, es necesario que existan unos prejuicios raciales. El racismo individual alude a la adquisición de dichos prejuicios raciales. Estos se adquieren a través del proceso de socialización. En EE.UU toda persona desde el nacimiento se socializa para participar en el constructo social de raza. Con el tiempo, los individuos acaban interiorizando su condición de superioridad o inferioridad racial. Aunque todos nacemos con vulnerabilidad hacia estos dos mensajes —de superioridad e inferioridad—, el sistema es el encargado de dirigirlos para que cada grupo adquiera un mensaje determinado. Así, la gente blanca recibe mensajes de superioridad que conectan su identidad individual con el poder del sistema social e institucional, siendo esta socialización como seres superiores la que produce individuos racistas.

Joseph Barndt entiende por racismo institucional la formación y estructuración intencionada de las instituciones de tal manera que sirvan de modo eficaz y responsable a un grupo racial y no lo haga de la misma forma con otros. Para entender este fenómeno en EE.UU, es necesario comprender que éste se legaliza, institucionaliza y perpetúa a fin de mantener los beneficios y privilegios de un grupo social concreto. Las instituciones existen con un buen propósito, el problema radica en que no sirven igual a todos los grupos. En este apartado del libro se explica además que el racismo de las personas de color hacia las blancas no es posible, pues, aunque aparezca un prejuicio racista, el poder institucional no lo apoyará.

El racismo cultural, por su parte, alude al uso sistemático por un grupo social³ del poder —institucional y social— para establecer su cultura como forma de vida dominante y superior, oprimiendo así a los demás. La cultura dominante presiona al resto de grupos para que se produzca una asimilación forzosa. Frente a la asimilación, cuyas consecuencias negativas son evidentes, se han propuesto tradicionalmente dos alternativas que no han dado los resultados exitosos que se preveían. Estas estrategias son la multiculturalidad, que se ha quedado en niveles muy superficiales, y la integración, que no ha sido real y se ha convertido en otra forma más de asimilación. No olvidemos que la mayoría de la gente de color no quiere asimilarse o americanizarse sino que se ve forzada a ello. Esta asimilación conlleva la asunción de una identidad racial, que desgraciadamente contiene ciertas connotaciones negativas. Existe también una opción intermedia entre no integrarse y la asimilación, que es la biculturalidad. El problema es que resulta difícil mantener los niveles adecuados de esa dicotomía, pues la sociedad fuerza constantemente a elegir entre la cultura propia o asimilarse.

La segunda parte de este libro, que consta únicamente de un capítulo, está destinada a dismantelar el racismo. Para lograr este fin tan ambicioso, el autor propone dos objetivos principales: la construcción de una comunidad antirracista y el dismantelamiento del racismo institucional. Resultan interesantes los pasos que se proponen para la construcción de una comunidad antirracista, entre los que consta desarrollar un análisis común del racismo, evitar internalizar la socialización o aprender a ser responsables con los otros grupos raciales. En cuanto al dismantelamiento del racismo institucional, en este texto se traza un continuo que describe los diferentes estadios —se proponen seis—, que habría que seguir desde una institución segregada racialmente hasta lograr una institución antirracista y multicultural. Actualmente nos encontramos en una etapa en la que las organizaciones son multiculturales y deberíamos tender hacia un estadio caracterizado por instituciones antirracistas —cuarta etapa de este proceso—. En esta obra se propone una serie de requisitos —necesidad de una crisis, un análisis común, que el cambio surja de la propia institución...— y de características necesarias para que se produzca este cambio. Finalmente, se apuntan los tres pasos que deberían sucederse para que las instituciones pasen de la situación actual al cuarto, quinto y sexto estadio sucesivamente. Para lograr una institución antirracista, debería producirse un cambio de identidad. Asimismo, para llegar al quinto estadio de este continuo que sería lograr unas instituciones capaces de cambiar la situación actual, es necesario un cambio estructural de las mismas. El objetivo final y último paso de este continuo es conseguir una institución de cambio en una sociedad de cambio.

A veces en esta obra, sobre todo al hablar del racismo institucional, se transmite la sensación de que hay un demiurgo que traza deliberadamente planes conspiratorios para perjudicar a un grupo racial determinado. Aunque es cierto que existe dicho fenómeno a nivel institucional, en mi opinión también es posible que éste tenga un carácter mucho más inconsciente, es decir, que no se lleve a cabo de una

³ Definido en función de la pertenencia o no a una raza determinada.

forma tan explícita como se aquí propone. También cabe destacar que, aunque las instituciones juegan un papel fundamental, éste no me parece tan importante como para centrar la acción de dismantelar el racismo de forma casi exclusiva en el cambio institucional. Centrar el cambio en las instituciones hace que su solución se vea como un tanto utópica y lejana al ciudadano, quien considera inútil su posible acción a nivel individual y social.

Un precepto asumido en este texto y que resulta extremista y peligroso es considerar que toda persona blanca que se ha criado en el sistema estadounidense es presa del racismo, y por tanto, racista, incluyendo bajo una categoría a un grupo con una variabilidad demasiado extensa y actitudes muy dispares.