

**Sharon R. Roseman & Shawn S. Pankhurst (eds.), *Recasting Culture and Space in Iberian Contexts*, New York: SUNY Press, 2008.**

Alexandre Coello de la Rosa  
Departament d'Humanitats  
Universitat Pompeu Fabra-CSIC

Los ensayos de este libro abordan las múltiples formas en que los habitantes de la península ibérica se han construido – y construyen – como sujetos sociales en contextos políticos y nacionales específicos. Partiendo de la noción de espacio como construcción social y cultural, Iberia constituye una área dinámica donde confluyen múltiples identidades locales y regionales, no siempre coincidentes, con las políticas de los estados nacionales. Los estudios históricos y etnográficos recogidos en este volumen presentan diferentes estrategias culturales a través de las cuales los individuos negocian sus identidades grupales en espacios político-sociales de gran complejidad.

La primera parte analiza las dinámicas espaciales surgidas en un contexto imperial de dominación portuguesa. João Leal repasa los discursos antropológicos tejidos alrededor del legado colonial portugués<sup>1</sup>. Las connotaciones negativas de Adolfo Coelho y Rocha Peixoto respecto a las costumbres y tradiciones portuguesas asociadas al Estado Novo de finales del siglo XIX, como el fado, tenían mucho que ver con el declive del imperio. Posteriormente, otros antropólogos como Teófilo Braga, y sobre todo Jorge Dias (*Os elementos fundamentais da cultura portuguesa*, 1953)<sup>2</sup>, profundizaron en los factores definitorios del carácter portugués (el lirismo, el cosmopolitismo, el genio y espíritu aventurero, etc.), revelando “la presencia oculta del

---

<sup>1</sup> Además del legado colonial, la antropología portuguesa se ha visto influenciada por las escuelas norteamericana, británica y francesa. En un análisis comparativo, J. Leal estudia los trabajos de Joyce Riegelhaupt, José Cutileiro y Colette Callier Boisvert con el fin de verificar las mutaciones experimentadas por la antropología portuguesa durante las décadas de los sesenta y setenta (J. Leal, “Estrangeiros” em Portugal: a antropologia das comunidades rurais portuguesas nos anos sesenta”. *Ler História*, 44 (2003), pp. 155-176).

<sup>2</sup> Este artículo seminal fue presentado por Jorge Dias en el I Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros en Washington en 1950, y se publicó por primera vez en 1953 en la misma ciudad. El objetivo no era otro que descifrar el *fundo temperamental* o “personalidad básica” que constituía el carácter nacional portugués.

imperio” (p. 43). En otros trabajos Leal (2000a; 2000b) se había referido a la falta de sistematización sobre los conceptos de “nación” y “psicología étnica” portuguesas. El presente ensayo aporta nueva luz al afirmar que la nostalgia del imperio portugués – la “saudade” folklórica reivindicada por Teixeira de Pascoaes en las primeras décadas del siglo XX – no puede separarse de los modernos discursos sobre su identidad nacional - “lusofonía”.

Brian Juan O’Neill analiza la construcción de categorías culturales – euroasiáticos, malayos – alrededor de la comunidad Kristang, en la Malaca portuguesa. A partir de la década de los cincuenta, esta minoría étnica, compuesta por católicos euroasiáticos, reclamó su identidad portuguesa (1948-1953). O’Neill sugiere que los kristangs empezaron a visualizar étnicamente a los malayos como sus “otros bárbaros”. El etnónimo “portugués”, a diferencia del *natibu* – nativo - malayo, transmitía a sus descendientes “criollos” una característica o calidad ontológica. ¿Pero cual? Mientras que los burócratas del Estado Novo fomentaron la cultura y el folclore portugués entre los “criollos kristangs” como una garantía de fidelidad política, estos, a su vez, reinventaron esa tradición para definir su identidad cultural por oposición a sus vecinos malayos. Un brillante ensayo que no pretende reproducir las nociones dicotómicas (dominadores/dominados) que Edward Said (1978) utilizó para su crítica de las narrativas coloniales<sup>3</sup>, ni mucho menos esencializar las identidades colectivas, sino más bien mostrar su ambivalencia discursiva en lo moral, étnico y cultural a través de lo que Dipesh Chakrabarty (1992) definió como un intento de “provincializar Europa”<sup>4</sup>.

Finalmente, António Medeiros reflexiona sobre la capacidad del Estado Novo (1933-74) para legitimarse ideológicamente mediante una pedagogía nacionalista e imperialista que glorificaba el pasado colonial portugués. Siguiendo las tesis de Michael

---

<sup>3</sup> Edward Said, *Orientalism*. London: Routledge & Paul Kegan, 1978.

<sup>4</sup> Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts?”. *Representations*, 32, 1992.

Herzfeld<sup>5</sup> sobre la construcción del nacionalismo griego, los primeros festivales coloniales, celebrados en Oporto en 1934, utilizaron imágenes etnográficas generadas a partir de la fijación de estereotipos – iconos – raciales, todavía vigentes en numerosos festivales de pueblos y municipios portugueses. En su lectura crítica del libro de Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris, 1952), Homi Bhabha (1994) ya había señalado la importancia del concepto de “fijación” en la construcción ideológica de la “otredad”<sup>6</sup>. Pero más que criticar las narrativas de la modernidad occidental, el trabajo de Medeiros pretende resaltar el componente “etnográfico” de dicha fijación en la mirada que la clase media portuguesa proyectó sobre sus “otros” coloniales.

La segunda parte repasa las trayectorias vitales de aquellos que han padecido las dictaduras militares y el exilio, explorando las diversas formas de resistencia e integración en nuevos espacios físicos y culturales. Estrategias contra-hegemónicas que contrastan con las políticas hiper-nacionalistas de los fascismos luso-hispanos. Al revisar el modelo educativo franquista, Susan DiGiacomo analiza el aula no sólo como un lugar de debate sobre la memoria histórica sino como un espacio metonímico de confrontación política. Las modernas pedagogías educativas aplicadas en Cataluña desde el siglo XX<sup>7</sup> fueron sustituidas por unas formas represivas basadas en los principios programáticos del Movimiento Nacional y el integrismo católico (p. 107)<sup>8</sup>. Los nuevos valores morales y estéticos impuestos por “la formación del espíritu nacional” (Ley del 20 de septiembre de 1939), como el saludo fascista, la confesionalidad del estado y el patriotismo, fueron caricaturizados retrospectivamente por intelectuales y críticos, como Josep Maria Espinàs, Andrés Sopena y Luis Otero,

---

<sup>5</sup> Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State*, London: Routledge, [1997] 2005.

<sup>6</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994.

<sup>7</sup> Sobre este tema hay mucho escrito. Al respecto, véase Ramón Navarro, *L'educació a Catalunya durant la Generalitat (1931-1939)*, Barcelona: Edicions 62, 1979.

<sup>8</sup> Sobre la aplicación de estos principios represores en la escuela pública gerundense, véase el trabajo de Salomó Marquès Sureda, *L'escola pública durant el franquisme. La província de Girona (1939-1955)*, Barcelona: PPU, 1993.

quienes se esforzaron por reflejar, en clave de humor, la represión ideológica que padecieron en las aulas y fuera de ellas (no olvidemos el papel jugado por los cómics, como Roberto Alcazar y Pedrín, el Guerrero del Antifaz, etc., en la construcción de la idea de “hispanidad”). Ciertamente el papel del humor - ¡y la ironía! - de la sociedad civil catalana ha sido poco estudiado<sup>9</sup>. Según la autora, este recurso ha sido utilizado de manera recurrente por muchos intelectuales y humoristas gráficos, especialmente en Cataluña (Fer, pero también el Roto, el Jueves, etc.) como un arma reivindicativa para denunciar, entre otros, los abusos del régimen franquista (1939-1975)<sup>10</sup>. Pero también para mostrar las contradicciones de una transición democrática que, tras la muerte del dictador (1975), evitó los enjuiciamientos criminales e impuso una “amnesia política” – Manuel Fraga lo definió como “el pacto del olvido”<sup>11</sup> - de la realidad histórica más reciente.

A mediados de la década de 1930 Leopoldo Calvo Sotelo acuñó el famoso adagio de “antes una España roja que una España rota”. El trabajo de Sharon R. Roseman sobre la Sección Femenina de la Falange Española (1934) demuestra que el

---

<sup>9</sup> Recordemos las palabras del humorista Joan Capri cuando explica, con socarrona resignación, que “sempre m’havia volgut casar amb una filla única rica, i al final em vaig casar amb l’única filla que no n’era”.

<sup>10</sup> La crítica política desarrollada por los humoristas gráficos podría remontarse al dibujante y caricaturista Joan Junceda (1881-1948). Sus primeras caricaturas se publicaron en el semanario satírico-político *¡Cu-cut!*, y posteriormente, en *La Tralla*, *La Cucafera*, *L’Estevet*.

<sup>11</sup> Al escribir estas líneas el fiscal de la Audiencia Nacional, Baltasar Garzón, ha empezado a recabar información sobre los desaparecidos a consecuencia de la represión derivada de la Guerra Civil y el franquismo. Una decisión polémica que ha recibido ya las primeras críticas de sus colegas, del Partido Popular y de la prensa madrileña (*El Mundo*, 02/09/2008). Muchos consideran la ley de la Memoria Histórica, aprobada por las Cortes en los últimos días de la pasada legislatura, como un arma de intervención política. Por ello no todos los “demócratas” están por la labor de reivindicar una memoria perdida, recuperada para el duelo desde su inscripción traumática pero que, como diría Cristina Moreiras Menor, se ha tornado “desaparecida” en el imaginario colectivo español durante la transición democrática: la guerra civil y el franquismo (*Cultura herida: literatura y cine en la España democrática*, Madrid: Ediciones Libertarias, 2002, p. 124). Para celebrar los 30 años de la muerte del dictador, el ex-presidente de la Xunta de Galicia y ex-ministro de Franco, Manuel Fraga, declaraba para el diario italiano el *Corriere della Sera* que “al final, el juicio sobre Franco será positivo tanto sobre 1939 como al final el 1975” ... y que “se entenderá mejor de aquí a 30 años”. Asimismo, lamentaba que el presidente José Luis Rodríguez Zapatero no estuviera respetando el “pacto del olvido” firmado durante la transición (*El Periódico de Catalunya*, Jueves, 17 de noviembre del 2005). Para una crítica del “pacto del olvido” que posibilitó la transición democrática, véase el brillante trabajo de Teresa Vilarós, *El mono del desencanto: una crítica cultural de la transición española*, México: Siglo XXI, 1998, pp. 11-12.

régimen franquista se esforzó en evitar ambas. Nacida como una organización “pedagógica” de carácter conservador, tradicionalista y católico, la Sección Femenina impuso a las mujeres campesinas de Galicia nuevos métodos de organización y producción. Estas “misioneras falangistas” de clase media, integradas en equipos o “cátedras ambulantes”, consideraban a sus alumnas como víctimas del atraso o “primitivismo rural” que había que redimir. Una auténtica “misión civilizadora” consistente en enseñarles a ser buenas madres y esposas ejemplares a través de concursos y competiciones públicas (p. 144). Frente a la violencia ejercida en las ciudades y núcleos urbanos, el estado fascista consiguió domesticar el mundo rural a través de la pedagogía de estas “maestras ambulantes” que se hallaban en las antípodas de Gabriela, aquella humilde maestra rural de la Segunda República retratada magistralmente por Josefina Aldecoa en 1989.

El capítulo de Oriol Pi-Sunyer destaca, en primer lugar, porque no se sitúa en un espacio territorial y/o cultural específico. Y en segundo lugar, porque la suya es una etnografía que conecta diferentes espacios culturales (Cataluña e Inglaterra; Barcelona y Londres) en el exilio de una familia republicana durante la Segunda Guerra Mundial<sup>12</sup>. Un testimonio que incide en la capacidad de los seres humanos para reconstituir sus espacios culturales en el exilio, sin esquematismos, apropiándose selectivamente de aquellos recuerdos, rituales, libros y elementos de la cultura material de origen, para adaptarse e integrarse, no sin dificultades, en la cultura de destino (p. 169).

La tercera parte del libro se abre con el brillante trabajo de María Cátedra sobre la Virgen de Sonsoles como símbolo de identidad - ¡y de conflicto! - entre los abulenses. Un símbolo que, como apunta la autora, “ironically represents an insider

---

<sup>12</sup> Tras la proclamación del Estatuto de Autonomía de 1931, el presidente de la Generalitat, Francesc Macià, encargó a su padre, Carles Pi i Sunyer, que integrara el segundo gobierno de concentración de Esquerra Republicana, junto con Miquel Santaló (A. Balcells, *Cataluña contemporánea*. Tomo II, Madrid: Siglo XXI, 1976).

identity in Ávila but which is located outside the city's boundaries in space" (p. 196). Su arraigo en la religiosidad rural – Patronato, hermandades, fiestas locales - contrasta con la proyección internacional de la carmelitana Teresa de Ávila. Mientras que muchos fieles recurren a “la Santa” para obtener la intercesión divina, la Virgen de Sonsoles, en sus dos versiones, *la Grande* y *la Chica*, es la auténtica hacedora de milagros. La percepción de Sonsoles como madre caritativa y protectora – *semper virgo – dei genitrix – immaculata* - revela no sólo el aumento de la devoción popular entre las mujeres de Ávila, sino las rivalidades entre el obispo y el Patronato por el control del santuario. A pesar de estos conflictos jurisdiccionales, la autora muestra cómo los habitantes “de la ciudad” no dejaron de acudir a los numerosos actos litúrgicos y festivos que se celebraban en “en el campo”, convirtiendo la devoción mariana en un puente entre ambas geografías espirituales.

A continuación, José Manuel Sobral analiza la división geográfica norte-sur y sus conexiones con el racialismo decimonónico (Teófilo Braga, Oliveira Martins, Francisco Barata, Júlio de Vilhena) en la construcción de la identidad nacional portuguesa. Los intelectuales de la ciudad de Porto, encabezados por Teixeira de Pascoes y Basílio Teles, imaginaron la nación portuguesa como dividida entre un norte moderno, dinámico, fructífero y esencialmente “ario”, y un sur atrasado, decadente, improductivo y “semítico”. Ello debe interpretarse, según el autor, como una reacción del norte (Porto) frente al poder administrativo ejercido (injustamente) por el sur (Lisboa). Con la llegada de la democracia en 1974, estas categorías racialistas han ido desapareciendo del discurso intelectual debido a las connotaciones estigmatizadoras y esencialistas que conllevan. No así en ambientes populares, donde los portugueses del sur todavía son categorizados como “moros” (p. 220).

Por último, Susan S. Pankhurst explora la producción cultural de “lo regional” en el Alto Douro portugués. Su objetivo consiste en demostrar que los patrones y símbolos hegemónicos de esta región norteña tienen su origen en un “centro” local: la ciudad de Peso da Régua. A la aproximación etnográfica clásica se une un estudio de la prensa escrita para demostrar que la circulación de imágenes y estereotipos representan la región del Alto Douro como una entidad cultural homogénea. Pero lo cierto es que estas configuraciones culturales hegemónicas, lejos de responder a una sola visión “desde el centro de Régua”, fueron contestadas por las representaciones “periféricas” que el periodista local Onésimo Azevedo hizo “desde Socalcos” acerca de las peculiaridades de la región del Douro.

La cuarta parte del libro está compuesta por el trabajo de Jacqueline Urla sobre el Kafe Antzokia, en Bilbao. Un café-teatro diseñado por Zenbat Gara, una organización no gubernamental formada en los noventa e interesada en promover la cultura vasca más allá de sus “fronteras”. A diferencia del Museo Guggenheim, las *euskaltzaleak* – escuelas para adultos en vasco – promovieron la cultura vasca y su lengua, el *euskera*, con el fin de conseguir su normativización en lo que Jürgen Habermas definió como esfera pública<sup>13</sup>. Para proteger esta diversidad cultural y lingüística, diversas asociaciones, como el Kafe Antzokia, optaron por romper con el aspecto radical de las *herrikotabernas*, potenciando una imagen más plural, menos claustrofóbica y minoritaria del “sentirse vasco” en locales donde coexistieran diferentes lenguas, ambientes y estilos musicales. Una forma consciente e imaginativa de pensarse “étnicamente” a través de lo que A. Appadurai definió como multiculturalismo y

---

<sup>13</sup> Al respecto, véase también J. Urla, “Outlaw language: creating alternative public spheres in Basque free radio”. *Pragmatics*, 5:2 (1995), pp. 245-261 (reeditado en Lisa Lowe & David Lloyd, *The politics of culture in the shadow of capital*, Durham: Duke UP, 1997, pp. 280-300).

diferencia cultural<sup>14</sup>. El resultado es que los términos “local” y “global” acaban perdiendo su consistencia. La proyección del Guggenheim a nivel internacional contrasta con su escaso interés en difundir la cultura “local”, mientras que instituciones “locales”, como el Kafe Anzokia, aspiran a la incorporación de lo “local” en lo “global”.

El libro se cierra con un espacio de reflexión final a cargo de James W. Fernández en el que se retoman varias de las tesis centrales del libro. Los lugares son espacios construidos culturalmente a través de principios generales, o vectores, que permiten entender las diferencias geográficas, étnicas e identitarias del mundo luso-hispano (p. 271-290). En definitiva, nos encontramos ante unos ensayos que combinan la historia imperial con aproximaciones etnográficas sobre espacios e identidades que interesará por igual a historiadores y antropólogos.

---

<sup>14</sup> Arjun Appadurai, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: Minnesota UP, 1996.