Reseñas Bibliográficas

MANUEL CRUZ (1991).
Filosofía de la historia.
Barcelona, Paidós Básica.

Digamos que hay disciplinas y teorías las cuales llegan a contagiar tanto nuestros hábitos cognitivos que por sí mismas desaparecen en un uso generalizado, y a la vez, acaban diluídas en los entresijos de la subjetividad. ¿Representa esta disolución un fin sinónimo de muerte o vale la sospecha de que ese objeto se haya insubstanciado en otro que lo incluye?. El éxito con el que se ha propagado la idea del fin de la historia hasta niveles de conciencia tan explícitos debería hacernos pensar si este fin del que han hablado en diferentes órdenes Fukuyama o Danto (por citar sólo dos perspectivas desde las que se ha dado la alarma) se corresponde con el fin de la historia hegeliano que se anunciaba como una objetivación de la historia por parte del sujeto que la piensa. Digamos ahora que esta conciencia subjetiva de la historia pueda traducirse como una conciencia no sólo del proceso histórico sino de éste como un objeto susceptible de ser pensado. He aquí que lo que pensamos sean un conjunto de experiencias envueltas en teorías y epitomes y que el hecho de pensar esto último sea una actividad filosófica que esta por encima de la necesidad urgente de crear los conceptos que nos conecten con la experiencia de la acción en un marco histórico.

El trabajo de Manuel Cruz titulado así **Filosofía de la historia** se situa en el abismo que media entre el ámbito ontológico y el gnoseológico, es decir se encuentra suspendido entre <<lo que hay>> y <<lo que se sabe>>. En realidad la misión de Cruz puede reseñarse como el rescate de la historia raptada por la subjetividad, que como decíamos al principio ya casi no se distingue de nuestros esquemas cognitivos más arraigados. Para ello Cruz debe deshacer los nudos que se han enquistado en nuestra noción de la disciplina, nudos que se representan en función de los problemas que esta disciplina ha ido resolviendo desde que apareció bajo el término <<historicismo>> (K. Werner, 1879). Cada época se refleja en un meollo que hace debatirse -a la historia y a los iniciadores de la reflexión sistemática de los métodos que en ella se incluyen- por unas distinciones básicas que aporten claridad en relación a los ámbitos de los que se extraen los datos y a la vez que ellas mismas sean insistentemente desveladoras respecto a las posiciones científicas del observador, que aquí es un historiador sometido al juicio del filósofo.

Entre las regiones más atractivas que atraviesa el libro de Cruz se encuentra el capítulo tercero, en el que una vez asumida la posibilidad de pensar la historia desde el intento de comprensión antes que el de la comprobación de datos empíricamente, se abre lo que él mismo llama la "La edad de oro de la filosofía de la historia". Las cuestiones más relevantes son las que atañen a la

tematización de la *verstehen* que significa comprensión desde dentro, precisamente por cuanto eso mismo cuestiona el sistema de unidades para la observación en la historia, traducido en la problemática distinción ciencias naturales versus ciencias sociales; así también es de esperar que la psicología haga su aparición como instrumento afín a las artes del historiador, y que su propio efecto explicativo de lo que ocurre dentro de los agentes históricos sea el que al final le dé valor para sentirse cuerpo diferente del que le ha dado lugar. La fijación de la lógica y la psicología en sus ámbitos pertinentes contribuye por otro lado a deshacer el nudo que fundía la comprensión y la explicación , a pesar de que bajo aquél se escondía otro que pone en duda donde situamos el plano de la causalidad, si en los hechos mismos o en nuestra explicación. Todo depende de a quién le hagamos "revivir" la historia. Nótese que evito la mención del capítulo segundo dedicado a un "Breve apunte sobre algunos clásicos", pues para entender la aportación de los clásicos -o dicho más explícitamente de Hegel- a la perspectiva contemporánea de la historia resulta más concluyente el primer capítulo "The Philosophical Disenfranchisement of Art" del libro de Arthur C. Danto (1.986) que lleva el mismo título y que todavía no tiene traducción al castellano. Y porque para los que leéis esta reseña es más vinculante a la también cacareada muerte/fin/disolución del arte, en la medida que el arte como la historia según Hegel se dirigen hacia un estadio de metaconciencia cuya actual traducción significa la insubstanciación en la filosofía, y esto va especialmente dirigido a aquéllos que aún separan los discursos de la práctica a la cual éstos hacen referencia (peor para ellos). De hecho y para consuelo nuestro, cabe también la posibilidad de vivir la historia a destiempo, idea que Baudrillard lanzó en un artículo publicado en EL PAIS, aludiendo la coincidencia de que los respectivos partidos socialistas de Francia y España detentasen el gobierno años después que el flujo de la historia lo exigiése. Y es que el flujo de la conciencia siempre llega después.

La higiene de epistemes con la que procede Juan Cruz no tiene ni mucho menos una voluntad esencialista de quedarse con el concepto de verdad sino más bien quiere apuntar al vigor de lo efímero que se erige sobre epistemes necesariamente epocales. Y es que el norte de este libro se encuentra en la idea de considerar toda forma de historia como relato o narración, solución que ya sugirió con antelación en su **Narratividad: la nueva síntesis.** Barcelona, Península 1.986., pero como él mismo dice, para "avanzar en la dirección de ese diálogo con uno mismo que , como se sabe, constituye la esencia del pensamiento" (P. 165) aquí en el epílogo titulado "Reconsideración a la baja del sujeto" viene a sugerirnos la identificación como un recurso expressivo para que expongamos nuestro interés y nos fusionemos con el objeto que lo representa. Yo diría pues, siguiendo su propia recomendación, que él se identifica con la crítica popperiana al marxismo para resolver este clima de contradicción eterna que preside la disiciplina que acaba de tomar más cuerpo si cabe, con su propia aportación a una filosofía de la historia que tiene algo de

iniciática, y dice así: "(....) lo fecundo no son las contradicciones en sí mismas, sinó la voluntad de eliminarlas".

Las aportaciones enumeradas de este libro deben encabezarse en primer lugar por la distinción entre los objetos materiales y los objetos formales que son las teorías. Seguida despues por la positiva inclusión de la perspectiva de futuro, y con ella la posibilidad de volver a pensar en términos de progreso, concepto que se gana su espacio en la exposición de Cruz despues de este considerar la historia como relato/ficción que no es más que la exploración de mundos posibles (futures past), "en el marco de una idea de la historia que abarque también la dimensión de futuro" (P. 161.). Y finalmente la predisposición para regenerar la historia con nuevos modelos narrativos dando a entender que estos se encuentran en la novela de Kundera, tal vez, y insinuando que la diversidad y la heterogeneidad no son en ninguna medida obstáculo para el pensamiento, pues pueden ser proyectadas sobre la trama:"La trama confiere unidad e inteligibilidad a través de la <<síntesis de lo heterogéneo>>. Nada puede ser considerado como acontecimiento sino es susceptible de ser <<integrado en una trama>>, esto es, de ser integrado en una historia." (P.156).

Carles Guerra

GEORGE CONDOMINAS (1991)
Lo exótico es cotidiano.
Gijón: Cátedra. 514 pp.
Traducción: Manuel Delgado

El relativismo que Lévi-Strauss introdujo en la Antropología ha servido tanto para cuestionar la posibilidad de representar objetivamente la realidad del otro como para postular que no hay unas culturas superiores a otras, sino que es la posición del observador la que crea estas diferencias. Este constatación que ha afectado a los diferentes saberes sociales, se revela en los escritos de los etnográfos mediante una de las confrontaciones más interesantes que se producen en la actualidad en torno a la investigación sobre el conocimiento de la experiencia del otro. En esta pugna se encuentra la posición de quienes

defienden que el camino a seguir ha de venir el marcado por una tradición científica renovada, más en su metodología que en sus fundamentos epistemológicos. En este giro aparente la noción de fiabilidad emerge concebida en función de una teoría previa, que ha de aportar la dirección de la mirada sobre la construcción de la realidad que se observa independiente de aquello que se representa. Posición que, aseguran sus defensores, permite restaurar la relación problemática entre el investigador y su intento de representar el mundo del otro. Frente a esta postura aparece la de quienes consideran que la etnografía es sobre todo una forma de experiencia narrativa cuya finalidad no es lograr la verdadera representación del otro, sino reafirmar el valor del propio discurso que lo representa. En este polo se sitúa la propuesta de etnográfos como Geertz o Clifford y de quienes trasladan el foco de la investigación a la mirada del autor y a los diferentes sentidos que adopta la narración en el relato del investigador sobre el terreno.

En este trama de posiciones este trabajo de campo realizado por Condominas entre 1948 y 1950 entre los mnong gar, en una aldea montañesa del Vietnam, además mostrarnos a un autor que resulta fascinante como narrador, nos brinda un tipo de relato que se adelante en casi treinta años a algunos de los temas planteados por los etnográfos etiquetados con desdén por sus detractores con como postmodernos. Su relato se caracteriza por la presencia constante del observador en el texto, lo que hace que resulte una aportación de primer orden a los estudios en torno al papel del autor en la construcción de la narración etnográfica. Además la esfera de la subjetividad está siempre presente en la narración, a modo de señales que marcan el itinerario del viajero que se descubre a sí mismo cuando se acerca a las formas de vida de los otros. El criterio de fiabilidad que utiliza no se basa en la adhesión a una teoría o en la utilización de un artificio representacional alejado de su propia experiencia. Condominas explicita las reglas mediante las que va construyendo la representación de la realidad de la que pasa a formar parte desde el momento en que entra en contacto con ella. Una de ellas es compartir con el lector su propia historia personal " con el fin de que sea posible mesurar la influencia que ha ejercido, sin yo saberlo, sobre los resultados que exponga". Lo que contribuye a ganar la confianza del lector sobre "la verdad" de lo que se le cuenta.

El autor nos brinda otra regla cuando se enfrenta al dilema de decidir si como observador ha de mantener la neutralidad que una tradición investigadora defiende ante lo observado o si ha de implicarse y tomar partido cuando unas circunstancias requieran que su voz se haga oir. Condominas en dos ocasiones toma partido. En ambas se enfrenta de

lleno al riesgo de entrar a formar parte de la vida de aquellos que sólo pretendía observar. Este riesgo es lo que produce que lo inicialmente exótico y distintante se transforme en cotidiano y personal para el autor. Con lo que dota de un nuevo sentido al saber etnográfico: adentrarse en la experiencia del otro y resultar transformado con su encuentro.

Fernando Hernández

MARVIN HARRIS Y ERIC B. ROSS (1991)
Muerte, Sexo y Fecundidad.
Madrid. Alianza Editorial. 246 pp.
Traductor: Fernando Santos.

MARVIN HARRIS (1992)
Nuestra Especie.
Madrid. Alianza Editorial. 546 pp.
Traductores: Gonzalo Gil, Joaquín Calvo e Isabel Heimann.

La diversidad de audiencias y la idea del lector implícito ha hecho que los autores, en los diferentes campos científicos, hayan diversificado sus formas de escritura a la hora de mostrar sus tesis y descubrimientos, para adaptarse y hacerlas llegar a diferentes tipos de público. Así hay autores que utilizan registros diferentes según se dirijan a la comunidad científica, a lectores con un cierto grado de conocimientos, a quienes se interesan por los temas científicos en revistas de divulgación, e incluso, al gran público mediante la utilización de un cambio de género como sucede con quienes vierten su bagaje y puntos de vista, con desigual fortuna, en una novela o la narración corta. La preocupación que late en esta diversificación es con frecuencia, pasar del reconocimiento de la comunidad científica a ejercer una influencia social, además de la obtención de los beneficios económicos que se derivan de llamar la atención de diferentes tipos de públicos.

Un autor que sigue de forma clara esta tendencia diversificadora de géneros y audiencias es el antropólogo norteamericano Marvin Harris, quien posiblemente sea junto a Lévy-Strauss y Caro Baroja los antropólogos más conocidos y de mayor influencia entre nosotros, precisamente porque han logrado combinar sus investigaciones con el interés por mostrar y hacer presentes sus opiniones más allá de los estrechos marcos de la academia o de los medios especializados.

La publicación en castellano de estos dos libros, son un fiel reflejo de la actitud de cambio de registro permanente en Harris. "Nuestra especie" se coloca dentro de la trayectoria divulgadora de una forma de entender la antropología como disciplina explicativa, no de un fenómeno, un pueblo o una cultura aislada, sino de hechos diferenciales o comunes que son conocidos del gran público y sobre los que se interroga sobre su origen. Hechos que se inscribirían en cultura inercial de la humanidad y que Harris explica sobre todo desde una base biológica derivada de las necesidades adaptativas de la especie humana, dejando de lado, como hacen otros autores y escuelas antropológicas, las referencias y explicaciones simbólicas o míticas. Esta tesis se ve reflejada en otras publicaciones que han gozado de un cierto eco popular como "Cerdos, guerras y brujas", "Bueno para comer" o "La cultura norteamericana contemporánea". Junto a estos textos que difunden una conciencia biológica como referencia última para entender fenómenos como la superviencia de algunos pueblos, la sucesión de las civilizaciones, la evolución de la propia especie humana aparecen textos guiados por una registro y una intención profesional, dirigidos a la comunidad antropológica, entre la que Harris tiene fervientes seguidores y foribundos detractores. Así el presente libro "Muerte, Sexo y Fecundidad" viene a sumarse a los ya editados en castellano "Antropología cultural" o "El materialismo cultural".

Pero la interesante de Harris es que no modifica su tesis "materialista" que se hace presente en los dos textos sino que la despliegue y readapta con una infrecuente habilidad, derivada de su dominio del ejercicio de la escritura y de su convencimiento de la tesis que defiende. Para Harris no es la conciencia o la intención de los individuos o los grupos la que ha producido los cambios operados y observables desde las primeras manifestaciones humanas. El motor del cambio es la presión biocultural que controla los costos y beneficios derivados de la reproducción de los individuos, tratando de reducir los primeros y potenciando al máximo los segundos. El punto central de su tesis deriva del valor de esta "presión biocultural" que a modo de propiedad agregada o sistémica del modo de reproducción de una sociedad acaba sirviéndole como guía primordial de cualquier explicación sobre la evolución de la especie humana y de los diferentes pueblos o manifestaciones culturales dentro de ella. Es a la presión biocultural a la que se adaptan los preceptos morales y el comportamiento afectivo. Esto hace que la esfera de la intencionalidad aparezca como una característica secundaria o irrelevante a la hora de identificar las prácticas humanas. Partiendo de este este nexo conductor, cuando Harris se pregunta ¿cómo vivían nuestros antepasados hace 45.000 años y cuál es la explicación de su forma de vida? su foco de atención se centra en los modos de regulación de la

natalidad que se utilizaban y en el papel que la disponibilidad de alimentos ejercía en las diferentes prácticas humanas. La alimentación se convierte así en el motor principal que regula las diferentes funciones sociales, que especifica roles y que explica la pervivencia de pueblos, culturas y civilizaciones. En este entramado que Harris ilustra con abundantes datos y procedentes de un amplio espectro de fuentes, la cultura, y todo lo que forma parte de la esfera de las representaciones simbólicas como las prácticas estéticas, simbólicas, filosóficas y religiosas y que han permitido la construcción del sentido y de las representaciones sociales en las diferentes culturas, y que complementarían las explicaciones biológicas, adquieren un lugar secundaria. No porque expresamente queden situadas en este esfera de marginalidad, sino porque en la construcción conceptual creado por Harris, se sitúan en el nivel de la superestructura y en éste se incluyen una serie de prácticas sociales que aunque pueden tener un efecto regulador, sin embargo no son garantía de intencionalidad reguladora de las funciones productoras y reproductoras de la especie humana.

Llegados a este punto aparecen algunos de cuestionamientos principales a la construcción antropológica de Harris, sobre todo cuando se hace referencia a la concretización de su modelo en la organización de los datos antropológicos. En su sistema teórico organizado a partir de niveles estructurales, los modos de producción y sus acciones reguladoras forman parte de la infraestructura, y se sitúan en un plano diferente a las prácticas vinculadas a la estructura (la economía doméstica y la economía política) o la superesctructura (el universo simbólico). Existe por tanto un determinismo infraestructural, que aunque reconoce la interdependencia de los otros niveles, no asume que ésta sea simétrica, sobre todo si se consideran los datos antropológicos y arqueológicos desde una perspectiva a largo plazo. Frente a esta tesis los problemas que emergen son múltiples. En primer lugar es que en los escritos de Harris la retórica argumentativa de su tesis es tan contundente, que obvia cualquier relación entre los niveles que previamente señala que se encuentran relacionados, y acaba reduciendo todas las manifestaciones culturales, desde el canibalismo hasta cualquier forma de tabú cultural, a una cuestión vinculada al modo de producción y reproducción. La forma de interpretar y utilizar los datos que ilustran y confirman su tesis abre otro campo de cuestionamiento. Cualquier estudiante reconoce que el atractivo y la debilidad de la antropología, como de otras disciplinas sociales, es su carácter interpretativo, y que los datos no son estáticos e inconmovibles, sino que son fuentes de significación, no sólo para quienes los experimentan, sino sobre todo para quienes los observan. Si esto sucede con formas culturales de las que hay referencias próximas, cuando más cuando nos estamos refiriendo a datos o restos arqueológicos

de hace miles de años. La labor reconstructiva en este sentido es fundamental, pero no puede perderse de vista que, en buena medida, se están construyendo visiones de la realidad bajo un determinado punto de mira. Por eso Harris produce con frecuencia la sensación de que adapta los datos a sus hipótesis para así convertirlos en pruebas que confirman sus tesis, y que en su trabajo se produce una selección de esos mismos datos con una actitud confirmatoria de unos supuestos brillantes y sugerentes, pero que sorprenden por su contundencia y por no dejar ninguna puerta abierta a la duda o a otra posible referencia explicativa. Sus libros por tanto, y ello se aprecia sobre todo en "Nuestra especie", producen interés y atracción por la seguridad con la que maneja los indicios y las fuentes para construir la retórica de su argumentación. Además producen en el lector el efecto de verdad que buena parte de los científicos sociales persiguen, pero olvida que una actitud científica también debe dejar resquicios a la duda y a la consideración de que las miradas sobre un hecho no tienen porque ser excluyentes ni complementarias. Pueden ser simplemente diferentes.

Fernando Hernández

MANUEL DELGADO RUIZ (1992)
La festa a Catalunya, avui
Ed. Barcanova, Barcelona. 163 pp.

Es sabido que la fiesta, en tanto constituye un ejemplo privilegiado de actividad ritual, ha resultado ser con el tiempo uno de los objetos más preciados del interés de esa antropología que llamamos simbólica. Pese a ello, y aunque es larga la relación de estudiosos que han abordado el tema festivo en nuestro territorio -quizás conscientes de la particular importancia que éste posee en la península más occidental de Europa-, lo cierto es que la antropología peninsular ha adolecido en este campo de un verdadero proteccionismo intelectual. Heredando del folklorismo unos hábitos historicistas, se caía a menudo en reiteraciones eruditas que introducían una visión etnocéntrica del fenómeno festivo. En aquellos casos en los que el prejuicio evolucionista no lograba hacer de la fiesta una misteriosa pervivencia primitiva, esto es, cuando el hecho festivo no se reducía a la mera anécdota histórica, los análisis derivaban hacia un empirismo etnográfico que, aún siendo indudablemente valioso, defraudaba por su excesiva cautela a la hora de pronunciarse sobre el sentido de tales ceremonias. Unos y otros, modernos folkloristas y taxonomistas

precavidos, cerraron durante mucho tiempo los ojos a los aires renovadores que parecían soplar en el exterior.

Es en ese contexto en el que la nueva obra del profesor Delgado adquiere su mayor significancia. Su investigación se hace eco de las vías analíticas que entroncan directamente con Durkheim y Mauss, y es por lo tanto clara la herencia del estrucuralismo que denotan sus páginas. Los nombres de Duvignaud, Bataille, Caillois, Barthes, autores que en su día contribuyeron originalmente a plantear en nuevos términos el sentido simbólico de los rituales, aparecen citados con frecuencia por el autor, refrendando una tesis que, sin ser novedosa, sí al menos es oportuna en el panorama teórico hispano.

Con este nuevo libro, el profesor Delgado parece además culminar un proceso que ya inició hace algunos años, cuando abordó el universo simbólico de las fiestas de toros (M. Delgado, De la Muerte de un Dios, Ed. Península, Barcelona-1986), para cerrarlo ahora mediante un estudio en el que la fiesta es contemplada como un "hecho total" -religioso, político, económico...-, susceptible de reflejar la compleja maraña de tensiones que definen lo que en suma es la identidad cultural. A partir de un prólogo con una clara vocación crítica, en el que el profesor Delgado intenta desplegar su mordacidad intelectual para desvincular su investigación de los lugares comunes del folklorismo y de ciertos análisis fenoménicos, la obra desenreda de forma ágil y ordenada los aspectos más destacados del hecho festivo: su función sacralizadora, la escenificación teatral del caos primordial, el valor cohesionador del ritual, su carácter subversivo, etc. No se piense que una labor tan exhaustiva ha de resultar necesariamente fragmentaria; con admirable agudeza, fruto probablemente de su experiencia docente en este terreno, el profesor Delgado expone los nexos que articulan las diferentes facetas del hecho festivo hasta llegar a convertirlo, en virtud de su centralidad, en una verdadera metáfora del ritmo y funcionamiento social. Como puede imaginarse, la fiesta es así el punto de partida de una incipiente teoría general de la cultura.

No obstante, aunque el tratamiento que el autor lleva a cabo de la fiesta no pueda considerarse original (sus precedentes pueden rastrearse en el mismo Durkheim), los últimos capítulos de su obra introducen un elemento que sí puede considerarse nuevo, al menos por lo que se refiere al tema festivo: el papel que cumplen las fiestas en la sociedad contemporánea. De hecho, el autor, haciéndose eco de algunas opiniones acerca de la condición postmoderna (Bell, Calabrese, Baudrillard...), generaliza la expresión festiva al conjunto de la sociedad postindustrial, asimilando la ordalía festiva, ya no a una

metáfora, sino a la cultura misma. Es ésta una apreciación que, al resaltar el componente ritual de la postmodernidad, reincorpora el discurso antropológico a una actualidad teórica de la que parecía haberse alejado transitoriamente, marginada de la vanguardia por la sociología. Es, asimismo, un signo de la curiosidad intelectual que atesora el autor, y que hace de su nuevo libro una lectura obligada para aquellas personas deseosas de encontrar una lectura de las ceremonias festivas que nade a contracorriente de la versión oficial. La labor desmitificadora que realiza el profesor Delgado convierte su obra en una referencia útil, máxime cuando la polémica acerca de las fiestas sacrificiales de la península continúa coleando con un inusitado vigor.

Alberto López

EDWARD W. SAID **(1991)**
Orientalisme.
Vic: Ed. Eumo Vic- 347 pp.

Como no podía ser de otra manera, ha tenido que ser un vástago del mestizaje cultural el que nos proporcionara una vez más un bosquejo crítico de las aporías que suelen caracterizar las disciplinas humanas de Occidente, tan aquejadas de ese mal que algunos llaman "logocentrismo"(1), en alusión al irrefenable impulso categorizador que ha definido la constitución de los objetos del saber europeo desde tiempo atrás. La lista de los estudiosos cuya privilegiada "marginalidad teórica" - el hecho de que se hallen a caballo entre dos culturas- ha servido como acicate para profundas renovaciones en sus ámbitos de conocimiento sería muy larga, y no viene a cuento en este caso. Baste decir en lo que sí nos compete ahora que el autor del libro que reseñamos, Edward W. Said, nació en Jerusalén, se educó tempranamente en las escuelas inglesas de el Cairo, y sólo al cabo de un cierto tiempo emigraría a los Estados Unidos, donde forjaría definitivamente su experiencia académica como estudioso del orientalismo. Es a esa doble experiencia cultural a la que nos referimos cuando, al observar de un modo general la "relativización" de contenidos de la que hace gala el autor, otorgamos cierta consistencia de causa a su adscripción peculiar a la cultura occidental.

Pero algo más hemos de decir acerca de ese impulso desmitificador que se perfila en el libro.

En lo que se refiere a la traducción presente, se nos antoja que ha llegado tarde. Esa es la sensación que se desprende tras dos años en los que, por razones seguramente políticas, el volumen de publicaciones y traducciones de material acerca del mundo árabe, musulmán y, más generalmente, Oriente, ha aumentado espectacularmente. Es ante ese apogeo de lo islámico que sorprende la tardía aparición de un libro que a todas luces se nos antoja fundamental para abordar esa nueva avalancha(2). Si parece claro que esta moda repentina se ha alimentado de un "miedo a la invasión", cuyo peligro la ingente documentación parecía querer exorcizar, no es menos verdad que esa misma moda ha constituido en sí misma una forma derivada de invasión. Allí donde no alcanzaban los misiles iraquíes, Occidente promovía súbitamente un interés por temáticas como la del integrismo o los nacionalismos árabes, desbordando cualquier capacidad de asimilación de la opinión pública. En cierto modo, Oriente nos ha invadido últimamente a través de los ojos: tanto la emisora C.N.N. como los orientalistas se han encargado de ello, y el saldo es bien conocido por todos. El "peligro islámico" parece haberse difuminado a medio plazo, aunque entre sus secuelas probablemente encontraremos decenas de oscuras e ignotas estanterías saturadas de libros cuya presencia misma exige otro tipo de exorcización no menos perentoria. Y es en este punto donde estriba la trascendencia del libro de Said, un ejemplo de ese ritual descarnado que es el método genealógico aplicado a las ciencias humanas. Porque Said nos involucra en ese arte del sumo escepticismo que consiste en contextualizar nuestra propia mirada acerca de los otros. Como veremos, el resultado de esa toma de conciencia no significará sino un análisis de las tecnologías supuestamente objetivas que el poder utiliza para producir discursos en cuya esencia se refugia la más simple búsqueda de legitimidad.

De principio a fín del libro, Said nos recuerda su deuda con la obra de ese otro gran exorcista del saber occidental que fue Michel Foucault. Ese gesto, en sí mismo, ya es positivo. Como el propio autor nos refiere, el orientalismo, salvo en contadas excepciones, ha permanecido ajeno a las innovaciones más recientes que se han ido sucediendo en las disciplinas humanísticas(3); por eso, salvando las distancias metodológicas, su proyecto de aplicación del método genealógico inaugurado modernamente por Foucault al rígido horizonte del orientalismo es digno de elogio. De hecho, la percepción del orientalismo como "horizonte de discurso" entronca

directamente con los estudios del pensador francés que hacían referencia a la constitución de "hechos sociales" tales como las patologías de la locura, el desarrollo de los sistemas carcelarios o la constitución de la noción de sujeto(4). En ambas labores de zapa genealógica, los conceptos que permitían la aparición de una determinada línea de pensamiento eran el resultado de una serie de tensiones de caracter global que acababan por enmarcar el significado de tales nociones; es decir, que para comprender tal o cual concepto, uno debía recurrir a la contrucción de una suerte de cartografía general de la época en que se originaba, a partir de lo cual dicho concepto pasaba a contemplarse como un núcleo en el que convergían todas las tensiones, algo así como la punta de un iceberg. Esa tarea de contextualización comportaba como consecuencia una relativización, por cuanto que esos conceptos se veían desposeidos de su apariencia de verdad, mostrando por así decirlo su contenido subjetivo, producto de la época que los gestó. Como se ve, el método genealógico se mostró ya en su estado embrionario especialmente útil en su aplicación a secuencias históricas, y es en ese terreno que Said ha decidido ponerlo en práctica, al estudiar los diferentes regímenes de subjetividad de Occidente que dieron lugar al desarrollo de eso que venimos a llamar Oriente.

De esta manera, Said nos descubre paradójicamente -otro signo definitorio del método genealógico- que no es realmente Oriente el objeto de sus pesquisas, sino más bien el modo en que Occidente ha construido sucesivamente las distintas imágenes de Oriente, el modo en que, en rigor, Occidente ha acumulado conocimiento acerca de una parte del mundo para apropiarse de ella, tanto teórica (fraguando su propia identidad especularmente, en contraste con esa entelequia llamada Oriente) como practicamente (ejerciendo su dominación por vía del colonialismo)(5). Y, de nuevo paradójicamente, Said nos demuestra con una erudición y un entusiasmo propios del orientalismo clásico, que la institucionalización académica de los estudios orientales respondió a ese doble interés de apropiación. En suma, Said nos recuerda que ningún saber es, por mucho que pudiera parecerlo, neutral.

Los paralelismos con la obra de Foucault no concluyen aquí. Entre otros, su concepción del poder es similar a la del pensador francés, por cuanto que investiga el modo en que éste se ejerce, y no su supuesta esencia. Es así que en esa forma específica del discurso occidental que es el orientalismo se plasma la acción de la dominación occidental. Como Foucault, Said esboza la dinámica propia de las discursividades; resulta lógico pensar que, si el conocimiento sobre

Oriente es producto del imaginario occidental, dicho conocimiento varíe según las necesidades de cada época. Efectivamente, Said observa la evolución que ha sufrido la disciplina orientalista, asociando cada nuevo estadio con su correspondiente contexto. Se ve claramente que no se trata sólo de una historia del orientalismo; la obra de Said es, también, una historia -parcial, eso sí- de Occidente, de sus deseos y sus percepciones.

Podrían matizarse algunas cosas a la obra de Said. En concreto, el papel que atribuye a la iniciativa individual frente a las determinaciones culturales. El método genealógico parece afirmar que la autonomía de los individuos está, por así decirlo, sobredeterminada por el orden del discurso al que se hallan sujetos. Es el discurso el que hace visibles a los objetos, y el individuo que se halla inmerso en él estaría imposibilitado de ir más allá de ese "horizonte de visibilidad". En consecuencia, no está clara la relación que se establece entre los individuos y los discursos, ni tampoco esa matriz última en la que se subsumen éstos, lo que de una forma un tanto confusa se viene a llamar, a falta de una mayor concreción, "poder". Con el método genealógico podemos observar sus efectos, pero no las razones que lo posibilitan(6).

En cualquier caso, estas apreciaciones se refieren a cuestiones epistemológicas, y no restan en modo alguno valor a la obra de Said en lo que ésta tiene de novedosa y de desmitificadora. Su aparición constituyó en su día un soplo de aire fresco entre las rancias disquisiciones orientales que tenían la obcecada tendencia a meditar sobre "el sexo de los ángeles", obviando con ello problemas cuyo análisis era y sigue siendo primordial. La vocación de Said está en esa línea: el epílogo de su libro quiere ser una contribución actualizada de esa crítica a la "ilusión orientalista" a través del estudio del terrorismo árabe y de los sobreentendidos que lo rodean. Y si bien hemos necesitado trece años para enfrentarnos a su definitiva traducción al catalán y al castellano, el esfuerzo, aún tardío, ha merecido la pena. Más vale tarde que nunca.

NOTAS

(1) La definición en cuestión es de Jacques Derrida.

(2) Como puede verse, el libro fue publicado originalmente en 1978.

(3) E. W. Said, Orientalisme, Ed. Eumo, Vic, 1991, p. 259.

(4) A aquellos que deseen encontrar en las obras de Michel Foucault precedentes de esa técnica genealógica, nos permitimos sugerirles las siguientes: Historia de la Locura en la Epoca Clásica, Ed. F.C.E., México, 1976; Vigilar y Castigar, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1988; Tecnologías del Yo, Ed. Paidós, Barcelona, 1990.

(5) El texto de Said habla por sí mismo: "L´orientalisme és, doncs, el coneixement de l´Orient que porta les coses orientals a la classe, al tribunal de justícia, a la presó o al manual per fer-ne objecte d´examen, d´estudi, de judici, de disciplina o per l´acció de governar-lo" (E. W. Said, Orientalisme..., p.50).

(6) Algunas de las objeciones más incisivas al método genealógico han sido planteadas por Jean Baudrillard (J. Baudrillard, Olvidar a Foucault, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1986).

Alberto L. Bargados

J. MARTINEZ BONAFE (1991)
Proyectos curriculares y práctica docente.
Sevilla.: Díada Editoras. (82 pp.)

Si la portada de este libro llama su atención, no se fíe del título, ni piense "otro manual de instrucciones para cumplir con la prescripción del Proyecto Curricular de Centro (PCC)". Nada más lejos de la realidad. Lo que sí encontrará es que la noción del currículum y su concretización en la escuela, no se acaba con la que proponen la Administración y los especialistas del DCB. Al contrario, descubrirá el lector o lectora, cuando confronte la información que en la actualidad recibe con la que le propone el autor, que la cultura curricular que nos "rodea" responde a una ideología "conservadora" de la educación escolar. Conservadora en el sentido de favorecer sobre todo un cambio en los nombres pero no en las prácticas y en las relaciones que pueden producirse en torno a la organización e interpretación de los saberes que se reflejan en los diferentes currícula. Una de las razones que apoyan esta afirmación es que se estimula la dependencia del profesorado de los especialistas de área y que su

autonomía en las decisiones curriculares se diluye tras la implantación curricular (de arriba a abajo) que se está favoreciendo.

Frente a este visión se muestran otras alternativas y experiencias en las que la relación entre los especialistas y los docentes ha sido de cooperación y la organización de los saberes se adecúa a un proceso de construcción compartida y que se refleja en los materiales curriculares que se utilizan en la escuela. Para este enfoque el proyecto curricular es sobre todo una propuesta de trabajo y no un escrito en forma de lista o de cuadro de doble entrada, que puede copiarse o adaptarse de una de las guias que ya están en el mercado o de las que publicarán las autoridades y expertos educativos para entregarlo luego al inspector que lo reclame. El proyecto curricular del que aquí se habla es " una propuesta teórico-práctica de investigación y desarrollo el currículum" (...) que refleja un modelo de escuela y una determinada forma de entender, seleccionar y valorar los procesos y productos culturales", y es, por tanto, imposible reducirlo a un listado o a un conjunto de materiales a prueba de profesores.

El camino que se propone para ilustrar esta propuesta, y que puede ayudar, entre otros fines, a evitar la dependencia de los libros de texto y de los especialistas, se fundamenta en las experiencias llevadas a cabo en los años 60 y 70 en Australia, los EEUU y Gran Bretaña y en las del propio autor. La experiencia australiana que se recoge es el "Humanities Core Curriculum", que pretendía abordar el estudio de los cambios históricos, sociales, ecológicos y tecnológicos producidos desde los años 50 y sus efectos en la sociedad australiana. El proyecto norteamericano, asesorado e inspirado por Bruner a finales de los años 60, fue el "Man: a course of study", y en él se pretendía estudiar al ser humano en los últimos cursos de la escuela primaria y los iniciales de la secundaria, a partir de las relaciones que se podían establecer entre la naturaleza humana y otras especies animales en torno a cuestiones como: la necesidad o no de la estructura familiar para la supervivencia, a la adaptación a los grupos, los roles de dominación y agresividad, el concepto de cultura y cooperación. Su nexo conductor era la noción de "humanidad", que se representaba, a partir de fuentes de información que permitieran a los estudiantes confrontar visiones y planteamientos en torno el concepto eje.

Pero es a la experiencia británica del "Humanities Curriculum Project" (HCP) a la que el autor dedica más espacio en su libro, pues en ella se refleja la ideología y el proceso que a él mismo le ha servido de guia para llevar a cabo el diseño de los materiales curriculares sobre "Conquista y Colonización", realizado con los movimientos de renovación pedagógica del País Valenciano o el proyecto sobre "El libro de clase", que el autor construye con un grupo de estudiantes de la Licenciatura de Pedagogía a partir del programa de clase . En el HCP

se refleja la concepción de Lawrence Stenhouse sobre la educación y constituye "un programa de cinco años de investigación, desarrollo, evaluación y difusión que se fundament en la discusión de cuestiones sociales y morales controversidas por parte de los alumnos adolescentes". Un proyecto, que promueve una enseñanza basada en la discusión y la comprensión, y que, desde la intención de Stenhouse, no podía reducirse a un paquete de materiales curriculares, sino a plantear una nueva relación entre los profesores y los estudiantes.

El resultado de este recorrido y que el autor trata de plasmar en sus propias experiencia, se refleja en lo que para él constituyen los componentes de un proyecto curricular en el que se habría de reflejar: (a) la justificación y las bases de su fundamentación; (b) la traducción curricular y organizativa de estas bases en relación con los criterios sobre las áreas de conocimiento; (c) la selección, estructura y organización secuencial de los contenidos curriculares y de los procedimientos para el profesorado y centrados en la escuela.

El interés de estas propuestas es evidente, pero tal y como se presentan puede producir dos efectos no pretendidos. Por un lado, al no señalar la evolución de estos enfoques han llevado en sus diferentes países, no plasmar su vigencia en la actualidad y no discutir sus "pros y contra" (que también los tiene), se ofrecen argumentos a quienes piensan que el DCB es la respuesta más adecuada a nuestra tradición educativa, que necesita de marcos prescriptivos para el profesorado y que lo de afuera responde a otras circunstancias y experiencias y no se adapta a nuestra "mentalidad". Por otro lado, se podían haber evitado los "deberían" que jalonan el texto. Es este un "tic" de muchos formadores y especialistas, que puede hacer que aportación rica en sugerencias produzca la sensación de que sólo trata de sustituir un "credo" por otro y acabar reduciendo la cuestión sobre el papel del profesorado en el desarrollo del currículum a un problema de expertos. Lo que sería una lástima en los tiempos que corren.

Fernando Hernández