

tenía interés en las artes visuales, un interés que sí tenía el espiritismo caribeño con respecto a la construcción de los altares (6).

La monografía hace entrever también la necesidad de investigación de lo que se calificaba como “espiritismo” en los documentos del siglo XIX y principios del XX. El Archivo Nacional, en La Habana, así como el Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba custodian numerosos documentos que no han sido examinados hasta ahora bajo este aspecto. En los años 1880 y en los 1890, los gobiernos provinciales estaban obligados a consignar todos los encuentros de varias personas que se llevaran a cabo en un registro de asociaciones. Estos encuentros son calificados allí como “espiritismo”, pero se mencionan entidades africanas (9). La autora agradece con justicia a su ayudante de investigación cubano, Roberto Gómez Reyes, cuya tarea le permitió hallar documentos en el Archivo Nacional y en archivos parroquiales.

El trabajo de Juncker se inscribe en un estudio de género, que quizás ha ido en algunos aspectos demasiado lejos: Una breve mención alude a la continuidad de la praxis religiosa en la misma casa habanera, ya que el ahijado de Hortensia es babalao y atiende allí. Dado que ese lugar juega un papel tan importante en la continuidad de la familia ritual a través de varias generaciones, era muy difícil no referirse, aunque sea someramente, a la praxis ritual de este. El lector no puede evitar preguntarse si esta laguna en la información se debe a que el continuador de la familia ritual sea un hombre, hecho que evidentemente molestaba en la perspectiva de estudio de género.

Juncker ha seguido exitosamente pistas en parte incompletas, en parte evanescentes, a lo largo de unos ciento veinte años, que muestran fehacientemente, aun en su fragilidad, el devenir de una familia ritual. Esta perspectiva es aun más valiosa, porque generalmente se hallan a disposición con respecto a estos temas estudios etnográficos diacrónicos.

La bibliografía utilizada no solo es amplia, sino que reúne libros y artículos de revistas cubanas de difícil acceso. Es de lamentar que cite erróneamente a algunos autores, solamente por su segundo apellido, lo que en español los convierte en irreconocibles (La conocida historiadora cubana Olga Portuondo Zuñiga, por ej., aparece citada como Zuñiga).

En una época en la que no existían los conceptos de diáspora ni de globalización, las vidas de estas cuatro mujeres unen, a lo largo de unos ciento veinte años, el nacimiento en una plantación azucarera de la provincia habanera, hasta la conquista del mundo urbano en La Habana, con Puerto Rico y el barrio de Harlem en Nueva York y muestran fehacientemente la circulación y adopción de concepciones religiosas caribeñas en diferentes zonas a través del tiempo.

María Susana Cipolletti

Kato, Takahiro: *Tejidos de sueños. Imágenes y fiestas en el mundo andino.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013. 288 pp. ISBN 978-612-4075-30-8.

Fiel a la excelencia de la tradición de investigaciones etnológicas en el Perú inaugurada en 1959 por la “Expe-

dición científica de Japón en América nuclear”, patrocinada por la universidad de Tokio, el presente volumen reúne seis ensayos de Takahiro Kato dedicados a distintos sitios y sectores de la sociedad peruana.

El distrito de Aco (Concepción, Junín) constituye el primer escenario para discutir las concepciones campesinas del tiempo a propósito del carácter tabú (incluso demoníaco) que se le atribuye al mes de agosto en lo que respecta a la celebración de matrimonios, entre otras actividades sociales. Más allá del carácter interdicto asociado a dicho mes y el simbolismo a través del cual se expresa, lo que procura este ensayo es develar los fundamentos positivos de esta condición desde la perspectiva que ofrece el calendario agrícola. En Aco el ciclo agrícola comienza en septiembre (siembra) y finaliza en julio (cosecha). Este último mes está dedicado a la celebración de las fiestas patronales y las bodas deberían ajustarse, según el pensamiento popular, a las fiestas de los santos católicos. Por su parte, agosto es el mes en el que la efervescencia colectiva disminuye hasta el punto de hacerse casi invisible. Ahora bien, lejos de existir una oposición insalvable entre estos meses, ambos constituyen dos unidades “extraordinarias” de tiempo que se oponen al tiempo “ordinario” del trabajo agrícola ajustándose a dos momentos críticos del ciclo anual. Julio, en calidad de mes “extraordinario positivo”, representa el final (cosecha) de las labores en el campo y promueve la sociabilidad extrema. Agosto, en calidad de mes “extraordinario negativo”, representa el comienzo (siembra) de la reanudación del ciclo y fomenta la austерidad y el trabajo en la chacra. Desde esta perspectiva, agosto no es un mes atípico sino que, junto con julio, conforman una pareja que pauta el ritmo del calendario anual y que detenta un rol significativo en el ordenamiento de los tiempos del gasto y de la previsión.

El análisis diacrónico del proceso de transformación de la fiesta del Cruz Velacuy en el Cuzco – que junto con la Semana Santa y el Corpus Christi es una de las tres celebraciones más importantes del ciclo ritual de la ciudad – es materia de estudio en el segundo ensayo de la obra. Si bien a comienzos del siglo XVIII el Cruz Velacuy se presenta como una festividad privada, familiar y eminentemente indígena, desde mediados del siglo XX se aprecia un incremento súbito en su extensión y el número de sus devotos así como un cambio en sus contenidos. Este incremento está relacionado con el cambio experimentado en el Cuzco después del terremoto de 1950, el cual involucró un incremento exponencial del contingente migratorio del campo a la ciudad en calidad de mano de obra que, sumado al sector migrante ya existente, pasó a asentarse en sitios periféricos y participar activamente en la vida ciudadana. La celebración anual de la cruz está ampliamente extendida en el ámbito rural – independientemente del escaso conocimiento teológico de la religiosidad campesina – y en general está asociada con las figuras de los cerros, la casa familiar y las agrupaciones de personas (gremios, cofradías) encargadas de realizarla con miras a prevenir y evitar calamidades y acontecimientos infelices. Si bien la estructura morfológica de la celebración no ha cambiado significativamente a lo largo del tiempo y del espacio, su contenido sí ha experimentado transfor-

maciones ligadas a las incertidumbres que provocan la vida en la urbe.

El rol que desempeña el diablo en el catolicismo popular del norte del Perú desde la perspectiva que ofrece la creencia en el “compactado” es interpretado en clave alternativa a la que ofrece el sentido explícito del dogma católico: la enseñanza o la moraleja religiosa mediante el empleo de la imagen del primero. El vínculo entre el diablo y el individuo que pacta con él encierra una relación de intercambio que involucra el tránsito de bienes (riquezas y restos corporales) entre este y el otro mundo. La méloda de la creencia reside en este fenómeno de transición. El “compactado” es considerado como un ser antisocial debido a su enriquecimiento exponencial obtenido de manera inusitada que redundó en un futuro de sufrimientos eternos en el otro mundo. La abundancia de la riqueza procedente del otro mundo produce un desajuste o desequilibrio en la circulación de bienes en el interior de la sociedad humana que es moralmente cuestionado y debe ser estabilizado. Pero la creencia en el “compactado” no se restringe a lograr un equilibrio en el interior de la sociedad local, sino a alcanzar un balance que permita una vida virtuosa en este mundo y en el más allá.

Hacia finales de la década de 1980 un rumor se extendió en los barrios marginales de dos ciudades de la costa peruana (Lima y Chiclayo): la existencia de un ser que extraía los ojos de los niños para venderlos en el exterior a cambio de lo cual dejaba una contraprestación monetaria y una nota de agradecimiento en los bolsillos de sus víctimas. Si bien el rumor del “sacajos” fue interpretado desde la perspectiva que ofrecía el estado crónico de inestabilidad política y económica de la época ello no permite explicar, según Kato, el sentido sociocultural de la creencia ni tampoco apreciar su carácter más extensivo. Precisamente, y en cierto sentido de manera similar a lo observado en el caso del Cruz Velacuy cuzqueño, el “sacajos” no es sino la traducción del *pishtaco* serrano en las grandes urbes por parte de la población rural migrante asentada en las periferias y enfrentada a nuevos retos. Mientras que el *pishtaco* es el ladrón de la grasa humana (asociada a una energía sobrenatural) de los campesinos de la sierra, el “sacajos” es el personaje que priva a los migrantes no sólo de un órgano corporal (*ñawi*) sino también de las posibilidades a él asociadas: el acceso al conocimiento y entendimiento a través de la lectura en el contexto de una sociedad que así lo requiere.

Los siguientes dos ensayos del libro están dedicados al culto popular cuzqueño y citadino del “Niño Compadrito” cuyos elementos son similares a los que caracterizan la fe en los santos católicos de la ciudad salvo por una característica: la efigie que lo representa es un esqueleto. El primer ensayo es una reconstrucción histórica del culto en la que se subraya la tensión existente entre el catolicismo popular y el carácter hereje impugnado por la iglesia en seis pasos: el origen del culto asociado a un relato mítico en el que se asevera la ascendencia humana del ser venerado, el carácter reciente del culto y su apogeo en la década de 1970, la persecución a la que fue sometido mediante un decreto de proscripción de 1976, su paso a la clandestinidad, su reaparición a comienzos de la

década de 1980 y su propia metamorfosis vinculada a las exigencias de los grupos en pugna. En efecto, el segundo de los ensayos se concentra de manera específica en el proceso de formación y transformación de la imagen del “Niño” a propósito del entrelazado existente entre la revelación onírica, la transmisión del relato a ella asociada y el cambio de la fisonomía de la efigie (de calavera a la representación de un ser humano con atuendos propios de un santo) vinculadas a ambos en el proceso de su inserción paulatina en el dogma católico bajo el disfraz de un “angelito”.

A manera de apéndice, y agrupados bajo el rótulo “otros estudios”, cierran el volumen tres breves – mas no por ello pertinentes – ensayos dedicados a discutir, respectivamente, la unidad doméstica, el mito de las aldeas sumergidas y la creencia en el *pishtaco* en diversos sectores rurales (quechua hablantes) de la sociedad peruana. En el primer caso, se busca explicar los fundamentos de la asociación entre la comida y la muerte – a propósito de las restricciones aplicadas a la excesiva ingestión de alimentos que se expresan en la oniromancia, el agüero y el tabú – atendiendo al carácter “cerrado” del hogar campesino y a los bienes limitados que posee. La creación del lago es una de las tres variables (junto con la creación cíclica de la humanidad y la creación del primer progenitor) del mito del diluvio en los Andes. Si bien el origen de las aldeas sumergidas ha sido explicado en relación con el episodio bíblico que narra el castigo divino en Sodoma, aquí se busca ir más allá de las eventuales interferencias históricas e interpretar el mito en sus propios términos, recordándose que no necesariamente mitos que presentan una morfología similar contienen el mismo mensaje. Nuevamente, la singularidad de la narrativa en los Andes parece concentrarse en el desequilibrio que genera la oposición entre la pobreza y la riqueza. De manera similar es interpretada la creencia en el *pishtaco*. Este ser, responsable del hurto y ulterior comercialización de la grasa humana, representa la oposición entre “lo exterior” y “lo interior”, la sociedad mayor y el mundo local y, de acuerdo con Kato, el proceso erosivo de la “tradición grande” sobre la “tradición pequeña”.

Aunque la caracterización de la “comunidad”, el “hogar” y el “mundo rural” en general como un universo “cerrado”, así como la insistencia en el empleo de la “imagen del bien limitado” para interpretar algunas características de su constitución, pueden estar sujetas a discusión y debate, lo cierto es que la calidad etnográfica de los distintos estudios presentados en este volumen no merma en lo absoluto la validez del resultado final. Incluso más, debido a la unidad de temas y problemas existente entre ellos, los ensayos reunidos en este libro pueden muy bien ser concebidos como una etnografía general del Perú contemporáneo.

Pablo F. Sendón

Kenny, Anna: The Aranda's Pepa. An Introduction to Carl Strehlow's Masterpiece. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien (1907–1920)*. Canberra: ANU E Press, 2013. 310 pp. ISBN 978-1-9215-3676-2. Price: € 19.00